

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 2 (2004) · ROK LVII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- ANNA KUŚMIREK · „I niosłem was na skrzydłach orlich” (Wj 19, 4)
– metafora w tłumaczeniach targumicznych 85
- KS. STANISŁAW WRONKA · Transliteracja i transkrypcja alfabetu greckiego..... 91
- S. ADELAJDA SIELEPIN CHR · Treści teologiczne w odnowionej księdze
Obrzędy konsekracji dziewic 103

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- KS. JANUSZ LEMAŃSKI · Żydzi w oczach ewangelisty Mateusza..... 117
- SWIETŁANA WIŚNIEWSKA · Postać Samarytanki (J 4, 1-42) w tradycji Kościoła wschodniego 127

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- KS. STANISŁAW WRONKA · XI Ekumeniczne Dni Biblijne (2004)..... 133
- „Śpiewajcie Panu...” (Ps 9, 12) – słowo Towarzystwa Biblijnego w Polsce
na Ekumeniczne Święto Biblii 2004 134

NEKROLOG

- KS. MIROSLAW STANISŁAW WRÓBEL · Marie-Emile Boismard OP – biblista z wielką pasją 137

RECENZJE · PRZEGLĄDY

141

INDEX

ARTICULI

- A. KUŚMIREK · „*I carried you away on eagle's wings*” (Ex 19: 4)
– *the metaphor in targumic translation* 85
- S. WRONKA · *La traslitterazione e la trascrizione dell'alfabeto greco* 91
- A. SIELEPIN CHR · *Theological issues in the renewed Ordo consecrationis virginum* 103

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- J. LEMAŃSKI · *Gli Ebrei nel vangelo secondo Matteo* 117
- S. WIŚNIEWSKA · *La Samaritaine (Jn 4, 1-42) dans la tradition de l'Eglise orientale* 127

RELATIONES · NOTITIAE

- S. WRONKA · *De XI Diebus Oecumenicis Bibliorum Poloniae (2004)* 133
- „*Psallite Domino...*” (Ps 9, 12) – *verbum Societatis Biblicae Poloniae pro anno 2004* 134

NECROLOGIAE

- M. S. WRÓBEL · *In memoriam Marie-Ermlé Boismard OP (1916-2004)* 137

RECENSIONES · REPERTORIA

141

ARTYKUŁY

Anna Kuśmirek

„I niosłem was na skrzydłach orlich” (Wj 19, 4) – metafora w tłumaczeniach targumicznych

Powszechnie przyjmuje się określenie, że aramejskie przekłady to parafrazy interpretacyjne Biblii Hebrajskiej¹, które uzupełniają tekst tłumaczony materiałem ilustracyjnym. Według tradycji biblijnej i talmudycznej instytucja targumu ma związek z odczytywaniem Prawa Mojżeszowego „z dodaniem objaśnienia”, aby mógł je zrozumieć zgromadzony lud (Ne 8, 8). Miszna (ok. 200 r. po Chr.) podaje zasady odczytywania i tłumaczenia Pisma w synagodze². Kształtujący się zbiór targumów wiele zawdzięczał zatem synagogałnym tradycjom interpretacji; niektórzy widzą w targumach ślady tego, co można by nazwać starożytnymi zapisami mów synagogałnych. Jednak ustalenie się formy literackiej targumu, jak i jego przekaz zależały również od innych środków.

W targumach możemy znaleźć fragmenty będące w miarę dosłownym przekładem, które jednak uzupełnione jednym słowem bądź krótkim wyrażeniem zawierają aluzję do tradycji interpretacyjnej znajdującej się w literaturze talmudycznej czy midraszowej³. Przekład targumiczny zatem najbardziej zbliża się do tłumaczenia wiernego formalnie, natomiast zewnętrzne dodatki, znajdujące się w nim, a nie mające nic wspólnego z tekstem oryginalnym, zostały zaczerpnięte z tradycji ustnej. Najlepiej byłoby je nazywać kondensacjami lub redukcjami tradycji ustnej do kilku słów-kluczy, których celem było ugruntowanie pozostałej części materiału w umyśle targumisty, kaznodziei oraz słuchaczy⁴.

¹ Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. METZGER, M. D. COOGAN, Warszawa 1997, s. 637n.

² Tamże, s. 638. Por. R. BASCOM, *The Targums. Ancient Reader's Helps?*, „The Bible Translator” 36 (1985), s. 304-305, s. 304.

³ Według R. Bascoma pełnej formy należy szukać wśród późnej powygnaniowej i wczesnorabinicznej literatury żydowskiej. Ten trzystopniowy rozwój tekstu (biblijny, targumiczny, rabiniczny) jest możliwy do prześledzenia w synagodze. To tam Biblię czytano po hebrajsku, tłumaczono na aramejski opatrując ustnymi uwagami, a ostatecznie przepowiadano jako w pełni rozwinięte kazanie na temat danego tekstu (tamże, s. 301).

⁴ Tamże, s. 305.

Szczególne zainteresowanie budzi także charakter materiału uzupełniającego tekst źródłowy⁵, a także kwestia przekładu na aramejski metafory i alegorii biblijnej⁶.

Metafora biblijna w Wj 19, 4 i jej tłumaczenie w targumach

Ciekawym zagadnieniem dla badaczy jest stosowanie metafory w tekście Biblii Hebrajskiej i sposób jej przekładu na język aramejski⁷. Stawia się pytania, czy biblijne metafory pozostają niezmienione, czy są one interpretowane przez targumistów i w jaki sposób. Inne rozpatrywane zagadnienie to: Czy tam gdzie oryginalny tekst biblijny – rozumiany w „podstawowym sensie” – nie odwołuje się do metafory, w targumach zostają stworzone metafory i (lub) alegorie?

Wj 19, 4

„i niosłem was na skrzydłach orlich”. Powyższe 5 słów – niezależnie od tego, czy uznamy je za metaforę⁸, czy za porównanie – opisują postawę Boga wobec Izraelitów przed teofanią na górze Synaj. Ich dokładne znaczenie pozostaje jednak niejasne⁹. Przekłady aramejskie prezentują różne propozycje tłumaczeń od dosłownych aż do zmian metafory i uzupełnień w tekście:

⁵ Por. m.in. W. CHROSTOWSKI, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, PP 4 (1988), s. 83; por. tenże, *Ewolucja sensu Tekstu Świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16*, CT 61 (1991), s. 63-80.

⁶ Problemem przekładu metafory zajął się np. M. B. DAGUT, *Metaphor as a Special Translation Problem*, Ha-Sifrut 18-19 (1974), s. 120-136; F. BÖHL, *Die Metaphisierung in den Targumim zum Pentateuch*, FJB 15 (1987), s. 111-149; P. S. ALEXANDER, *Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs*, [w:] *The Aramaic Bible*, red. D. R. G. Beattie, M. J. MacNamara, Sheffield 1994, s. 318-339 (JSOTSupp 166); tenże, *The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition*, [w:] *Targumic and Cognate Studies*, red. K. J. Cathcart, M. Maher, Sheffield 1996, s. 14-29 (JSOTSupp 130), a także R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, JAB 1 (1999), s. 53-77.

⁷ Por. R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, art. cyt., s. 53nn.

⁸ Według klasycznej definicji Arystotelesa w *Poetyce*, metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na podstawie analogii.

⁹ Średniowieczni komentatorzy tak interpretują tę metaforę: „Drogą lądową przeprowadziłem was przez morze, jak orły, które lecąc, przepływają się przez morza, a nie doznaliście uszczerbku” (R. Samuel b. Meir – Rashbam); „Ponieważ orla lękają się wszyscy, on zaś niczego się nie boi” (Ibn Ezra – długi komentarz); „ścieżka nie pokonana przez człowieka [...] ma to oddzielić cię od innych narodów i ich działań, abyś był mój” (Seforno). Jak widać, metaforę lub porównanie można interpretować w bardzo różny sposób, niektóre z nich – o ile nie wszystkie – są bardzo prawdopodobne w sensie „znaczenia podstawowego” danego tekstu. Cyt. za R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, art. cyt., s. 56.

Targum Onkelosa: „Przeniosłem cię jak na orlich skrzydłach”.

T. Neofiti: „I nosiłem cię na chmurach chwały mojej Szekina na skrzydłach zwinnych orłów”.

Fragmentaryczny Targum Palestyński: „I przeniosłem cię na obłokach Mojej *jeqar šekinta* jak na skrzydłach zwinnych orłów”.

Fragmentaryczny Targum Jonatana: „I przeniosłem cię na obłokach mojej *jeqar šekinti*, przeniosłem jak na skrzydłach orłów”.

Targum Pseudo-Jonatana: „I przeniosłem cię na obłokach jak na orlich skrzydłach z Pelusium, i przeniosłem cię na miejsce Świątyni, byś tam obchodził Paschę, tej samej nocy sprowadziłem cię z powrotem do Pelusium”.

Inne tłumaczenia to Targum Samarytański: „I przeniosłem cię na orlich skrzydłach” oraz Peszitta: „I przeniosłem cię jak na orlich skrzydłach”¹⁰.

Wymienione przekłady dadzą się sklasyfikować w kilku grupach, w zależności od ich podejścia, jakie reprezentują w tłumaczeniu tej metafory.

Przekłady dosłowne

Najbardziej dosłowny jest Targum Samarytański. Przekład ten pozostawia nietkniętą pierwotną strukturę, dosłownie oddaje słowo po słowie. Jednak znaczenie tekstu pozostaje niezrozumiałe. Czy zatem zachowanie pierwotnego słownictwa oznacza, że tekst zostaje przetłumaczony literalnie po to, aby obraz miał charakter mityczny, czy też owo literalne tłumaczenie pojmuje tekst jako metaforę-porównanie, lecz technika przekładu – dosłowne oddanie oryginalnego hebrajskiego – trzyma się ściśle pierwotnego języka? Nie wiadomo, jak ten fragment interpretował Targum Samarytański – literalnie czy jako metaforę-porównanie? Metoda translacji literalnej oznacza, że tekst biblijny rzeczywiście zostaje wiernie oddany, łącznie z wyrażeniami obrazowymi. Jednak w takim przypadku zatracą się egzegetyczny zamysł tego wyrażenia. Przekład odzwierciedla więc wybór, jakiego tłumacz dokonał między przywiązaniem do tekstu a chęcią wyjaśnienia go.

Targumy egzegetyczne – jeden mit zamieniony na inny

Znaczna większość aramejskich przekładów badanego fragmentu wersetu traktuje ten tekst jako porównanie i wobec tego posługuje się aramejskimi wyrażeniami tłumaczonymi słowem „jak”; tak jest w Targumie Onkelosa, Peszicie oraz Targumach Palestyńskich: Fragmentarycznym i Pseudo-Jonatana. W każdym z tych przypadków ewidentny wpływ

¹⁰ Por. R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, art. cyt., s. 57.

na tłumaczenie miało wyraźne porównanie z Pwt 32, 11: „Jak orzeł, co pobudza swe pisklęta (...) tak On rozpostarł swoje skrzydła i zabrał go, przeniósł go na swych skrzydłach”. Nawet gdy przyjmuje się, że ten tekst to porównanie, istniejący tu problem egzegetyczny nie jest jeszcze całkiem rozwiązany. Nadal trudno zrozumieć sens tłumaczenia Onkelosa; można tylko przyjąć, że jest to porównanie.

Targumy Palestyńskie częściowo odpowiadają na pytanie dotyczące znaczenia. Obraz Izraela niesionego na orlich skrzydłach przedstawia Izraelitów noszonych na obłokach. Wynikałoby z tego, że w tłumaczeniach dokonano jedynie zamiany jednego obrazu mitycznego („bycie noszonym na orlich skrzydłach”) na inny („bycie noszonym na obłokach”). Zamianę tę widać wyraźnie u Pseudo-Jonatana. Dlatego tekst ten interpretuje się jako mówiący *explicito* o pewnym mitycznym obrazie, zgodnie z którym Izraelici przenoszeni są na obłokach do świątyni i powracają jeszcze tego samego dnia do poprzedniego miejsca pobytu – Pelusium¹¹.

Pomocna w zrozumieniu obrazu mitycznego zawartego w przekładach może być literatura midrasowa. Zarówno wczesna, jak i późna midrasa mówią o obłokach („obłoki chwały”), które towarzyszyły Izraelitom podczas ich wędrówki po pustyni. Ponieważ termin „obłok” często pojawia się w biblijnych relacjach o wędrówkach Izraelitów (m.in. Wj 13, 21; 40, 36–38; Lb 14, 14 itd.), autorzy homilii do tych fragmentów wywnioskowali, że było ogółem 7 obłoków¹², były jednakże podzielone zależnie od funkcji¹³.

W kontekście przekładów targumicznych warto zwrócić uwagę na fakt, że jest tu mowa o jednym obłoku, który znajdował się pod stopami wędrorców: „oraz jeden pod ich stopami, tak żeby nie wędrowali boso”, czy też w wersji

¹¹ Zob. Tosefta Targum do Iz 66, 23.

¹² Niektóre autorytety wymieniały 13 obłoków, powołując się na R. Judę, inni z kolei zmniejszali tę liczbę do 4 – jak przypisywano R. Jozjaszowi – czy nawet 2, powołując się na R. Judę Hanasiego. Zob. R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, art. cyt., s. 59.

¹³ Niektórzy przypisywali obłokom – lub jednemu z nich – zadanie usuwania przeszkód ze ścieżki Izraelitów idących przez pustynię, np. „Siedem obłoków (...) ten, który posuwał się przed nimi, unosił wszystko co niskie i zniżał wszystko co wysokie. [...] I porażał węże i skorpony, oczyszczał teren i wyrównywał go przed nimi” (*Mechilta Mass. De Vayehi bešallah, Petihta*; wersje alternatywne w *Mechilta. SBY* do Ex 13, 19: „Zaczął cierpieć od słońca, więc [Bóg] rozciągnął nad nim swoje odzienie, jak powiedziano: «Obłok rozpostarł jako osłonę»” [Ps 105, 39]; *Midrasz Tanhuma* do Pwt 1, 33: „Jako obłok za dnia» – chodzi o słupek obłoku, który ochraniał ich w ciągu dnia, aby nie zaczęli odczuwać pragnienia”). Inni byli przekonani, że obłoki broniły Izraelitów przed słońcem: „Siedem obłoków chwały (...) a jeden nad ich głowami przed słońcem”; *Sifre Zuta, BeHa'alotekha*, 33. Oprócz funkcji obłoków źródła mówią też, że otaczały one Izraelitów z czterech stron, jak również z góry i z dołu: „Owe siedem obłoków: cztery na każdej stronie, jeden powyżej i jeden poniżej [według R. Judy: dwa poniżej] oraz jeden podążający przed nimi”, w: *Mechilta Mass. De Vayehi bešallah, Petihta*.

midraszu tannaitów do Pwt 1, 31: „Na pustyni, tam gdzie widziałeś, jak niósł cię Pan Bóg twój» (Pwt 1, 31) – są to obłoki, które ich otaczały, a nawet te znajdujące się pod nimi; «jak mężczyzna nosi swego syna» – jak powiedziano dalej – «nosił go na swych skrzydłach» (Pwt 32, 31)”.

Podobnych midraszy jest więcej, np. „R. Eleazar, syn R. Szymona, zapytał R. Szymona, syna R. Jose, syna Lakonia Hama, tymi słowami: jakie jest znaczenie tego wiersza: ‘Nie zniszczyło się na tobie odzienie’ (Pwt 8, 4)? Czy Izraelici mogli ze sobą mieć na pustyni sprzęt do tkania? Ten mu odpowiedział: Owinęły ich wkoło obłoki chwały, dlatego nie zniszczyli ubrań”¹⁴. Podobną homilię można odnaleźć w midraszu do Ps 48, 4, gdzie znajduje się dosłowne wyjaśnienie Wj 19, 4 i autor nawiązuje do tradycji o obłokach: „Tak jak Święty, niech będzie błogosławiony, zabrał Izraelitów w obłokach chwały i otoczył ich, i niósł ich – jak mówi Pismo: ‘I przeniosłem cię na orlich skrzydłach’ – tak też obchodzić się będzie z nimi w przyszłości – jak mówi Pismo: ‘Kim są ci, którzy unoszą się jak obłoki?’ (Iz 60, 8)”¹⁵.

Na podstawie tych tradycji egzegetycznych wierzymy, że Targumy Palestyńskie do Wj 19, 4, utożsamiając orły z obłokami, dostrzegają w tym wierszu jakieś echo wydarzenia „mitycznego” (pojedynczego), względnie nadal trwającej sytuacji.

Targum Neofiti – możliwość podwójnej koncepcji egzegetycznej

Przekład Wj 19, 4 przez Neofiti zwraca uwagę na jeszcze inne ważne pytanie dotyczące relacji między dwoma sposobami przekładu: literalnym i egzegetycznym. Jedyny targum, gdzie posłużono się dosłowną translacją (bez względu na możliwe znaczenie egzegetyczne) to Targum Samarytański, natomiast Targumy Palestyńskie i Peszitta stosują system egzegetyczny.

W przekładzie Neofiti: „I przeniosłem cię na obłokach Mojej *yeqar šekhinta* jak na skrzydłach zwinnych orłów”.

Pierwsza możliwość jest taka, że kopista pominął spójnik. W tym wypadku mielibyśmy do czynienia jednak z innym przykładem palestyńskiej tradycji targumicznej, wedle której słowa stwarzają pewien mityczny obraz i porównanie (obłoki porównane do orłów). Jeśli jednak wersję tę uważa za autentyczną, to możliwa jest interpretacja, iż chodzi o dwojakie tłumaczenie: jedna wersja zawiera porównanie utożsamiające orły z obłokami, druga natomiast jest dosłowna, odnosi się do orłów. Powstaje jednak pytanie: czy

¹⁴ W *Deut. Rabba, Ki Tavo* obłok spełnia inne zadanie: „Obłok ten szorował odzienie i czyścił je”.

¹⁵ Zob. R. KASHER, *Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible*, art. cyt., s. 59n.

takie połączenie różnych tradycji targumicznych jest dziełem kopistów i przekazicieli tłumaczenia, czy też ten dwojaki przekład jest autentyczną metodą targumiczną interpretującą tekst jako mający podwójne znaczenie?

Na podstawie tłumaczenia Wj 19, 4 w targumach można wskazać, że aramejskie przekłady biblijne mogą zawierać metaforyczne interpretacje tekstu, nawet jeśli nie wymaga tego podstawowe znaczenie tekstu¹⁶. W ramach uzupełnienia takiej metaforycznej egzegezy można znaleźć liczne przykłady interpretacji alegorycznej. Trzeba jednak zauważyć, że targumy nie pozostawiają alegorii biblijnych bez odpowiedniego objaśnienia. Gdziekolwiek w tekście pojawia się objaśnienie, tam targum jest dosłowny¹⁷; natomiast tam, gdzie nie ma wyraźnego objaśnienia alegorii¹⁸ biblijnej, targum dostarcza wyjaśnienia alegorycznego¹⁹, często korzystając z innego fragmentu Pisma.

Lektura tekstów targumicznych w porównaniu z ich rabinicznymi opracowaniami wskazuje, że często wprowadza się drugi tekst biblijny w celu dostarczenia punktu wyjścia egzegezy rabinicznej (zazwyczaj midraszowej). Teksty wiążące nie pochodzą zwykle z Pięcioksięgu, lecz często z Księgi Psalmów lub poetyckich fragmentów Proroków. Targumistom zatem przyświecał cel formalnego zachowania zarówno tekstu biblijnego, jak i tradycji ustnej. Uzupełnienia, jakimi opatrują tłumaczony tekst, są zgodne z zewnętrzną tradycją interpretacyjną, do której się odnoszą.

Warszawa

ANNA KUŚMIREK

Summary

„I carried you away on eagle's wings” (Ex 19: 4) – the metaphor in targumic translation

The phenomenon of biblical metaphor has been discussed in the context of Aramaic translation. This article will attempt to illustrate targumic approach to the biblical metaphor or simile from Ex 19:4 „I carried you away on eagle's wings”. These translations may be classified into several groups: literal translation – word for word (Samaritan Targum), exegetical targums – one myth exchanged for another (Palestinian Targums – identification the eagles with the cloudes) and a twofold exegetical conception (T. Neofiti I).

¹⁶ Kasher uważa, że jest to cecha wszystkich targumów, dotycząca wszystkich fragmentów biblijnych, przypuszczalnie wskazująca na niepewność co do faktycznego znaczenia tekstu biblijnego i wyrażająca światopogląd tłumaczy – tamże, s. 64n.

¹⁷ Zob. Targum Jonatana do Ez 15, 2-5; 17, 3-10; 21, 2-4.

¹⁸ Alegoria to pojedynczy motyw lub rozwinięty zespół motywów w utworze literackim, który poza znaczeniem dosłownym ma jeszcze inne, ukryte i domyślne – zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. SŁAWIŃSKI, wyd. 3 poszerz. i popr., Wrocław 2000, s. 23.

¹⁹ Zob. Targum Jonatana do Ez 19; 23; 24, 3 itd.

ks. Stanisław Wronka

Transliteracja i transkrypcja alfabetu greckiego

Czcionki greckiej używa się o wiele częściej w publikacjach niż czcionki hebrajskiej, ale niekiedy trzeba i ją oddać alfabetem łacińskim. Nie jest to tak trudne, jak w wypadku języka hebrajskiego, jednak czasem mogą się rodzić wątpliwości, tym bardziej że istnieją różne sposoby takiej konwersji. Podobnie więc jak to zrobiliśmy w wypadku klasycznego języka hebrajskiego¹, pragniemy teraz zaproponować pewien system transliteracji i transkrypcji greki starożytnej, aby ułatwić zapisywanie tekstów greckich alfabetem łacińskim. W podręcznikach i gramatykach do greki na ogół tę kwestię się pomija². Propozycja ta mogłaby stanowić punkt wyjścia do dyskusji, aby uzgodnić pewien wspólny system i używać go potem w naszych pracach.

Mówimy o transliteracji i transkrypcji, bo mimo że dość powszechnie używa się tych terminów zamiennie, nie oznaczają one dokładnie tego samego. Transliteracja oddaje precyzyjnie znak graficzny każdej litery, nie uwzględniając jej dźwięku, natomiast transkrypcja jest zapisem fonetycznym, oddaje wymowę poszczególnych liter³. W artykule przedstawimy najpierw tabele ukazujące, w jaki sposób transliterujemy i transkrybujemy znaki greckie, a potem spróbujemy wyjaśnić nasze stanowisko na tle innych rozwiązań. Na koniec pokażemy na przykładach, jak funkcjonuje proponowany przez nas system.

¹ Por. S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2004), s. 45-58.

² Wyjątkowo próbkę transliteracji podaje E. G. JAY, *New Testament Greek. An Introductory Grammar*, London 1981, s. 12-13.

³ Por. S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, art. cyt., s. 45-46.

System transliteracji i transkrypcji

ALFABET GRECKI

Litera	Nazwa	Transliteracja	Transkrypcja	Wartość liczbowa
A	α <i>álpha</i>	A a	A a	1
B	β <i>béta</i>	B b	B b	2
Γ	γ <i>gámma</i>	G g	G g (n) ⁴	3
Δ	δ <i>délta</i>	D d	D d	4
E	ε <i>è psilón</i>	E e	E e	5
Z	ζ <i>zéta</i>	Dz dz	Dz dz	7
H	η <i>êta</i>	Ē ē	E e	8
Θ	θ <i>thêta</i>	Th th	Th th	9
I	ι <i>iôta</i>	I i	I i (j) ⁵	10
K	κ <i>káppa</i>	K k	K k	20
Λ	λ <i>lámabda</i>	L l	L l	30
M	μ <i>mý</i>	M m	M m	40
N	ν <i>ný</i>	N n	N n	50
Ξ	ξ <i>xî (xeî)</i>	X x	Ks ks	60
O	ο <i>ò mikrón</i>	O o	O o	70
Π	π <i>pî (peî)</i>	P p	P p	80
P	ρ <i>rhô</i>	R r	R r	100
Σ	σ ς <i>sigma</i>	S s	S s	200
T	τ <i>taú</i>	T t	T t	300
Υ	υ <i>ý psilón</i>	Y y (u)	Y y (t) ⁶	400
Φ	φ <i>phî (pheî)</i>	Ph ph	F f	500
X	χ <i>chî (cheî)</i>	Ch ch	Ch ch	600
Ψ	ψ <i>psî (pseî)</i>	Ps ps	Ps ps	700
Ω	ω <i>ô méga</i>	Ō ō	O o	800

SAMOĞŁOSKI ZŁOŻONE (DYFTONGI)

właściwe	Transliteracja	Transkrypcja
αι	ai	aj
ει	ei	ej
οι	oi	oj
υι	yi	yj
αυ	au	ał
ευ	eu	eł
ηυ	ēu	eł
Αι	Ai	Aj

⁴ Jak *n* czyta się γ przed γ, κ, ξ, χ.

⁵ Tylko w dyftongach ι jest czytane jak *j*.

⁶ Gdy υ znajduje się w dyftongach na drugim miejscu (αυ, ευ, ηυ, ου), transliterujemy go przez *u*, a transkrybujemy przez *t* z wyjątkiem ostatniej dwugłoski *ou*.

niewłaściwe	ου	<i>ou</i>	<i>u</i>
<i>iota subscriptum</i>	α̣	<i>a_i</i>	<i>a</i>
	η̣	<i>ē_i</i>	<i>e</i>
	ω̣	<i>ō_i</i>	<i>o</i>
<i>iota adscriptum</i>	Αι	<i>A_i</i>	<i>A</i>
PRZYDECHY			
słaby	ᾰ	<i>a</i>	<i>a</i>
	ʹΑ	<i>A</i>	<i>A</i>
	αῖ	<i>ai</i>	<i>aj</i>
	ʹΑι	<i>A_i</i>	<i>A</i>
mocny	Αῖ	<i>Ai</i>	<i>Aj</i>
	ᾱ	<i>ha</i>	<i>ha</i>
	αῖ	<i>hai</i>	<i>haj</i>
	ʹΑι	<i>Ha_i</i>	<i>Ha</i>
	Αῖ	<i>Hai</i>	<i>Haj</i>
	ῥ	<i>rh</i>	<i>r</i>
	ʹΡ	<i>Rh</i>	<i>R</i>
	-ῥῥ-	<i>-rrh-</i>	<i>-rr-</i>
AKCENTY			
wysoki	ᾱ́	<i>á</i>	<i>á</i>
	ῆ́	<i>ḗ</i>	<i>é</i>
	ʹΆ	<i>Á</i>	<i>Á</i>
	αῖ́	<i>aí</i>	<i>áj</i>
	Αῖ́	<i>Haí</i>	<i>Háj</i>
niski	ᾱ̀	<i>à</i>	<i>á</i>
	ῆ̀	<i>è</i>	<i>é</i>
	αῖ̀	<i>aì</i>	<i>áj</i>
przeciągły	ᾱ̂	<i>â</i>	<i>á</i>
	αῖ̂	<i>aî</i>	<i>áj</i>
	ʹΑ̂ι	<i>Â_i</i>	<i>Á</i>
	ῆ̂	<i>ê</i>	<i>é</i>
	ῶ̂	<i>hô</i>	<i>hó</i>
Trema	αῖ̄	<i>aï</i>	<i>aï</i>
Apostrof	δι' αὐτοῦ	<i>di' autoû</i>	<i>di' attú</i>
Koronis	καῖγῶ	<i>kagó</i>	<i>kagó</i>
Interpunkcja	α.	<i>a.</i>	<i>a.</i>
	α,	<i>a,</i>	<i>a,</i>
	α:	<i>a: a;</i>	<i>a: a;</i>
	α;	<i>a?</i>	<i>a?</i>

Objaśnienia

Małe litery ϵ i θ mogą mieć też inną formę: ε , ; nie ma to znaczenia dla ich transliteracji i transkrypcji, oddajemy je również przez e i th . Końcową formę ς oznaczamy tak samo przez s , jak formę występującą na początku i w środku wyrazu σ , np. κρίσις – *krísis*, *krísis* (sąd). Dokonując transliteracji czy transkrypcji greckich liter, uwzględniamy ich wielkość, np. Μάρκος – *Márkos*, *Márkos* (Marek). Litery i liczby w transliteracji i transkrypcji piszemy kursywą.

SPÓŁGŁOSKI

Spółgłoskę γ wymawiamy przed γ , κ , ξ , χ jak gardłowe n , dlatego tak piszemy ją w transkrypcji, ale w transliteracji zostawiamy g , np. ἄγγελος – *áγγελos*, *ángelos* (anioł), ἄγκυρα – *ágkyra*, *ánkyra* (kotwica), σάλπιγξ – *sálpigx*, *sálpinks* (trąba), λόγχη – *lógchē*, *lónche* (włócznia).

Literę ζ transliterujemy i transkrybujemy przez dz , bo jest to spółgłoska podwójna ($\delta\sigma$) obok ξ ($\kappa\sigma$) i ψ ($\pi\sigma$), które oddajemy odpowiednio przez x , ks oraz ps , ps , np. ζύμη – *dzýmē*, *dzýme* (zaczyn), ξένος – *xénos*, *ksénos* (obcy), ψεύστης – *pseústēs*, *psélstes* (kłamca). Transliteracja, a tym bardziej transkrypcja ζ przy pomocy prostego z wydaje się mniej odpowiednia, np. *zýmē*, *zýme*⁷. Spółgłoskę ξ można by też transliterować przez ks , np. *ksénos*, *ksénos*, jednak łaćnińskie x przyjęło się powszechnie.

Spółgłoska θ jest transliterowana i transkrybowana przez th , np. θέλω – *thélō*, *thélo* (chcę), ponieważ należy do spółgłosek aspirowanych razem z ϕ (ph) i χ (kh). Język łaćniński nie znał tych spółgłosek, dlatego ϕ wymawiamy dziś jak f , a χ jak ch ⁸. Z tego też powodu ch jest powszechnie używane zarówno w transliteracji, jak i transkrypcji, a f w transkrypcji, np. χαίρω – *cháirō*, *chájro* (cieszę się), φιλέω – *philéō*, *filéo* (kocham). Niekiedy spotykamy f również w transliteracji, np. *filéō*, *filéo*⁹. Oddawanie χ przez h jest bardzo rzadkie, np. *háirō*, *hájro*¹⁰, gdyż zazwyczaj litery tej używa się na oznaczenie

⁷ Taki zapis można spotkać np. w: *Słownik ortograficzny języka polskiego wraz z zasadami pisowni i interpunkcji*, red. M. SZYMCAK, Warszawa 1976, s. 132, który przytacza system oddawania liter greckich przy pomocy alfabetu łaćnińskiego zalecony w 1959 roku przez International Standard Organisation; E. G. JAY, *New Testament Greek*, s. 2; A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, seconda parte, Roma 1985.

⁸ Por. M. AUERBACH, M. GOLIAS, *Gramatyka grecka*, Warszawa ³1962, s. 5. Ch wymawiamy mocniej niż h , odwrotnie niż w niektórych regionach Polski przed II wojną światową, gdzie h miało mocniejszą wymowę; por. S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, art. cyt., s. 49.

⁹ Por. np. *Słownik ortograficzny języka polskiego*, dz. cyt., s. 132.

¹⁰ Czyny tak np. *Słownik ortograficzny języka polskiego*, dz. cyt., s. 132.

przydechu mocnego. Niektórzy transkrybują spółgłoski ϕ i χ przez *ph* i *kh*, zgodnie z ich wymową w grece klasycznej, np. *philéo*, *kháiro*¹¹.

Litera σ jest wymawiana czasem jak *z*. Ma to np. miejsce, gdy spółgłoska ta znajduje się pomiędzy samogłoskami (nie dotyczy to jednak wypadku, gdy przed σ występuje augment) lub przed β , μ . Niektórzy zaznaczają to w transkrypcji, np. *ἀκούσω* – *akúzo* (będę słuchał), *ἔσωσεν* – *ésosen* (zbawił), *πρεσβύτερος* – *presbýteros* (prezbiter), *χάρισμα* – *chárizma* (charyzmat). My piszemy konsekwentnie *s*: *akúso*, *ésosen*, *presbýteros*, *chárizma*.

SAMOGŁOSKI

H i ω są zawsze długie, dlatego transliterujemy te samogłoski przez *ē*, *ō*, aby odróżnić je od *e* i *o*, które są zawsze krótkie (*e*, *o*). W wymowie nie słyhać tej różnicy, więc będziemy transkrybować tak samo: *e*, *o*. Pozostałe samogłoski: α , ι , υ mogą być długie lub krótkie; nie zaznaczamy tego ani w transliteracji, ani w transkrypcji, np. *ἐρημία* – *erēmía*, *eremía* (pustkowie), *πρόσωπον* – *prósōpon*, *prósopon* (twarz), *ἰσχυρά* – *ischyrá*, *ischyrá* (silna).

I jest samogłoską wymawianą zawsze, gdy występuje samodzielnie, jak *i*, nie jak *j*¹², oddajemy ją zatem przez *i*, także w transkrypcji, np. *Ἰησοῦς* – *Iēsoús*, *Iesús* (Jezus). Jedynie w dyftongach ($\alpha\iota$, $\epsilon\iota$, $\omicron\iota$, $\upsilon\iota$) samogłoska ta brzmi jak *j*, dlatego transkrybujemy ją wtedy przez *j* (*aj*, *ej*, *oj*, *yj*), ale w transliteracji zostawiamy *i* (*ai*, *ei*, *oi*, *yi*), np. *αἰών* – *aíōn*, *ajón* (eon), *εἰρήνη* – *eirēnē*, *ej-réne* (pokój), *οἶκος* – *oikos*, *ójkos* (dom), *υἱός* – *hyiós*, *hyjós* (syn). Taki zapis transkrypcyjny jest podyktowany tym, że w języku polskim zbitki: *ai*, *ei*, *oi*, *yi* wymawia się inaczej: *Kain*, *koleina*, *boisko*, *wyimaginować*. Gdy akcent pada na ι (*i*), słyszymy wówczas *ij*, nie zaznaczamy jednak tego w transliteracji ani w transkrypcji, np. *Μαρία* – *María*, *María* (nie *Marija*) (Maryja)¹³.

Iota subscriptum występuje tylko pod samogłoskami długimi: α , η , ω , a *iota adscriptum* po nich, gdy pisane są dużą literą, tworząc z nimi dyftongi niewłaściwe, w których jest niewymawiane. Pomijamy je więc zupełnie w transkrypcji, natomiast w transliteracji zaznaczamy w indeksie dolnym, np. *ᾠδῶ* – *Āđō*, *Ādo* (śpiewam), *ἀποθνήσκω* – *apothnēškō*, *apothnésko* (umieram), *σῶζω* – *sōđzō*, *sódzō* (zbawiam). Można by też zaznaczać je w nawiasie, np. *Ā(i)đō*, *apothné(i)škō*, *sō(i)dzō*¹⁴, lub podpisywać pod samogłoską jak w grece, np. *Āđō*,

¹¹ Por. M. AUERBACH, M. GOLIAS, *Gramatyka grecka*, s. 3; G. SZAMOCKI, *Greka Nowego Testamentu. Intensywny kurs podstawowy*, Pelplin 2004, s. 18.

¹² Por. M. AUERBACH, M. GOLIAS, *Gramatyka grecka*, s. 4. Greka miała spółgłoskę *j*, która jednak zanikła; por. s. 17.

¹³ Niekiedy można spotkać *ij* w transkrypcji, np. *παλιγγενεσία* – *palingenesija* (odrodzenie); por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2001, s. 30.

¹⁴ Por. np. E. G. JAY, *New Testament Greek*, dz. cyt., s. 12-13.

*apothnĕskō, sōidzō*¹⁵. Oddawanie ich przez normalne *i* jest mylące, np. *Áidō, apothnĕiskō, sōidzō*¹⁶, natomiast zupełne opuszczanie nieprecyzyjne, np. *Ádō, apothnĕskō, sōidzō*¹⁷. *Iota adscriptum* poznać po tym, że przydech, i ewentualnie akcent, nie stoi nad nią, lecz przed poprzedzającą ją dużą samogłoską, np. ^νΑἰδῶ – *Ádō, Ádo*, ale Αἰδῶς – *Aidōs, Ajdós* (godność).

Samogłoskę *υ* transliterujemy i transkrybujemy przez *y*, np. κύριος – *kýrios, kýrios* (pan). Jeśli występuje na drugiej pozycji w dyftongu (*αυ, ευ, ηυ, ου*), oddajemy ją w transliteracji przez *u*, natomiast w transkrypcji przez *ł*, z wyjątkiem ostatniego, niewłaściwego dyftongu *ου*, który cały oddajemy przez *u*, bo tak go wymawiamy, np. αὐτοί – *autoí, altój* (oni), εὐθύτης – *euthýtēs, ethýtēs* (prostolinijność), ἠυχόμεν – *ēuchómēn, elchómen* (modliłem się), πλοῦτος – *plóutos, plútos* (bogactwo)¹⁸. Właściwie można by dyftongi *αυ, ευ, ηυ* transkrybować przez *au, eu*, gdyż podobnie wymawiamy takie zbitki w wyrazach polskich pochodzenia greckiego, np. *autochton, euforia* (w przeciwieństwie do wyrazów rdzennie słowiańskich jak: *nauka, nieuk*). Jednak taki zapis pokrywałby się nam dokładnie z transkrypcją samogłosek *αου, εου, ου*, np. λαοῦ – *laoù, laú* (ludu), θεοῦ – *theoù, theú* (boga). Przyjęcie *ł* pozwala zlikwidować tę dwuznaczność w obrębie transkrypcji, bo dyftongi oddajemy przez *ał, eł*, a odrębne samogłoski przez *au, eu*. Nie rozwiązuje to do końca problemu, gdyż powstaje wtedy dwuznaczność pomiędzy transkrypcją a transliteracją: zapis *au, eu* w transkrypcji oznacza dwie odrębne samogłoski, np. λαοῦ – *laú*, θεοῦ – *theú*, natomiast w transliteracji dyftong, np. ναῦ – *naù* (okręcie!), βασιλεῦ – *basileù* (królu!). Wydaje się, że ta druga dwuznaczność robi mniej zamieszania, dlatego decydujemy się na *ł* w transkrypcji¹⁹. Jeśli *υ* znajduje się w dyftongu na pierwszym miejscu, oddajemy go przez *y*, np. υἰοθεσία – *hyiothesía, hyjthesía* (adopcja). Wielu oznacza *υ* zawsze przez *u*,

¹⁵ Por. np. *Instructions for Contributors*, „Biblica” 70 (1989), s. 580. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. BALZ, G. SCHNEIDER, t. 1-3, Grand Rapids, Michigan 1990-1993, oddaje *iota subscriptum* przez francuski *cedille* (¸).

¹⁶ Por. J.-N. ALETI, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna 1994 (Scritti delle origini cristiane 12). Przy zapisie *εἰ, οὐ* i *Ἐἰ, Ὀἰ* można by się domyślić, że chodzi o *iota subscriptum* i *adscriptum*, bo samogłoski *η* i *ω* nie tworzą z *ι* właściwego dyftongu. Dodatkowo wskazywałby na to fakt, także w odniesieniu do zapisu *αι*, że akcent nie pada na *i*: *áidō, apothnĕiskō, sōidzō*. Czasem jednak inna sylaba jest akcentowana i wtedy taki zapis jest dwuznaczny, np. νεανία – *neaniai* (młodzieńcowi). Łatwo też prowadzi do błędów, np. ^νΑἰδῶς oddany przez *Haídēs*; por. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. TOKARSKI, Warszawa 1972, s. 265.

¹⁷ Por. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, Bologna 21980; *Słownik wyrazów obcych*, dz. cyt.

¹⁸ Por. np. K. BARDSKI, Ἡ κοινή διάλεκτος. *Język grecki Nowego Testamentu. Podręcznik*, Warszawa 2000, s. 4. 82; A. i K. KORUSOWIE, *Hellenike glotta. Podręcznik do nauki języka greckiego*, Warszawa 21997, s. 20; G. SZAMOCKI, *Greka Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 19.

¹⁹ Dla usunięcia do końca tych dwuznaczności można by ewentualnie w transkrypcji stawiać tremę nad *u*, gdy nie tworzy on dyftongu z poprzednią samogłoską, np. *laü, theü*.

nawet gdy występuje samodzielnie, np. *kúrios*²⁰. Niektórzy transkrybują tę samogłoskę przy pomocy niemieckiego *ü*, gdyż można ją tak wymawiać, np. *ὑπέρ* – *hüper* (za)²¹.

INNE ZNAKI

Z **przydechów**, które znajdują się nad początkową samogłoską, gdy jest mała, lub przed nią, gdy jest duża (jeśli wyraz zaczyna się od dyftongu, to przydech spoczywa na drugiej samogłosce z wyjątkiem *iota adscriptum*), zaznaczamy zarówno w transliteracji, jak i transkrypcji tylko przydech mocny (´) przy pomocy *h*, które wypowiadamy słabiej niż *ch*. Piszemy je zawsze przed samogłoską. Jeśli samogłoska jest mała, *h* jest mała, natomiast jeśli samogłoska jest duża, *h* jest duże, a samogłoska mała, np. *ἁγιότης* – *hagiótēs, hagiótes* (świętość), *Αἷμα* – *Haîma, Hájma* (krew), *Ἱεροσόλυμα* – *Hierosóljma, Hierosóljma* (Jerozolima). Początkowe *ρ* ma zawsze przydech mocny, który zaznaczamy po spółgłosce w postaci zawsze małego *h* i tylko w transliteracji, natomiast w transkrypcji opuszczamy je, ponieważ nie jest ono wymawiane, np. *ρίζα* – *rídza, rídza* (korzeń), *Ῥώμη* – *Rhómē, Róme* (Rzym). Dwa kolejne *ρ* w środku wyrazu mogą być opatrzone przydechem, pierwsze słabym, a drugie mocnym. Zaznaczamy tylko ten drugi zgodnie z podanymi zasadami, np. *ἔρρῶσο* – *érrhōso, éroso* (bądź zdrów!). Niektórzy zaznaczają przydech mocny tak jak w grece, np. *ἁγιότης*, *Ἱεροσόλυμα, rídza, Ῥómē, érrōso*²².

W transliteracji **akcenty** zaznaczamy nad samogłoską, w dyftongach nad drugą samogłoską, nie pierwszą²³, rozróżniając akcent wysoki, niski i przeciągły. W transkrypcji upraszczamy i piszemy nad samogłoską zawsze akcent wysoki, np. *λέγω τὴν γραφήν* – *légō tēn graphēn, légo tēn grafēn* (czytam pismo), *βλέπω τοὺς ἀνθρώπους* – *blépō toùs anthrōpous, blépo tús anthrōpus* (widzę ludzi), *ἀγαθὸς εἶ* – *agathòs éj, agathòs éj* (dobry jesteś)²⁴. Gdy samogłoski *ē* i *ō* mają akcent przeciągły, wystarczy napisać *ê, ô*, wiadomo bowiem, że chodzi o samogłoski długie, ponieważ akcent przeciągły może spoczywać tylko na takich samogłoskach, np. *γῆ* – *gê, gé* (ziemia), *σῶμα* – *sôma, sóma* (ciało).

²⁰ Por. np. E. G. JAY, *New Testament Greek*, dz. cyt., s. 12-13.

²¹ Por. K. BARDSKI, *Język grecki Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 4. 82.

²² Por. *Słownik ortograficzny języka polskiego*, dz. cyt., s. 132. *Instructions for Contributors*, dz. cyt., s. 580, dopuszcza obydwie możliwości oddawania przydechu mocnego: *h* i ´.

²³ Np. *φαίνω* – *phainō* nie *pháinō* (świecę); por. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt.

²⁴ Por. *Słownik wyrazów obcych*, dz. cyt., s. V. W transkrypcji można by opuszczać akcent nad wyrazami jednosylabowymi, bo w nich nie ma problemu, którą sylabę akcentować, np. *légo ten grafēn*, ale wtedy nie odróżniałyby się one od jednosylabowych wyrazów nie mających w ogóle akcentu, tzw. proklityk i enklityk, co w czytaniu tekstu greckiego nie jest bez znaczenia.

Dziś autorzy najczęściej pomijają zupełnie akcenty, np. *legō tēn graphēn*, *lego ten grafen*, zaznaczając je tylko wtedy, gdy decydują o znaczeniu wyrazu, np. ἄλλα – *alla, álla* (inne, rodz. nijaki liczba mnoga) i ἄλλᾶ – *allá, allá* (lecz), ἁγία – *hágia, hágia* (święte, rodz. nijaki liczba mnoga) i ἁγία – *hagía, hagía* (święta, rodz. żeński liczba pojedyncza). Upraszcza to znacznie zapis, ale powoduje, że wyrazy są akcentowane niepoprawnie.

Trema (¨), czyli *puncta diaeresis*, oznacza, że samogłoska, nad którą ten znak jest postawiony, nie tworzy dyftongu z poprzednią samogłoską. Aby uniknąć dwuznaczności, trzeba ją zaznaczyć przy ι, koniecznie w transliteracji i ewentualnie w transkrypcji, np. αἰδιος – *aídios, aídios* (wieczny). Transkrypcja *aídios* byłaby sama w sobie wystarczająca, bo przy dyftongu (αἰδιος) mielibyśmy zapis *ájdios*, ale w transliteracji dyftong ten oddalibyśmy właśnie przez *aídios*. Przy υ tremę można pominąć, bo samogłoska ta jest inaczej zaznaczana, gdy występuje samodzielnie (y), a inaczej w dyftongu (u, t), np. προῦπάρχω – *proypárchō, proypárcho* (istnieje wcześniej), πραῦτης – *práytes, praytes* (łagodność). Bez tremy wyrazy te oddalibyśmy przez: *proupárchō, prupárcho* i *prauítēs, práttes*.

Apostrof (´) jest znakiem elizji (wyrzutni), której ulega samogłoska kończąca wyraz (z wyjątkiem υ), jeśli następny wyraz zaczyna się również od samogłoski. Zaznaczamy go tak samo jak w grece, robiąc odstęp pomiędzy nim a drugim wyrazem: δι' αὐτοῦ – *di' autoú, di' altú* (przez niego).

Koronis (˘) jest stawiany nad samogłoską, która powstała ze zlania się samogłoski końcowej jednego wyrazu z samogłoską początkową następnego wyrazu (*krasis* – zmieszanie). Nie zaznaczamy tego znaku ani w transliteracji, ani w transkrypcji, np. κάγώ (καὶ ἐγώ) – *kagó, kagó* (i ja), καλὸς κάγαθός (καλὸς καὶ ἀγαθός) – *kalòs kagathós, kalós kagathós* (piękny i dobry).

Znaki **interpunkcyjne** zaznaczamy w transliteracji i transkrypcji. Nie nastrożają one trudności. Grecka kropka (.) i przecinek (,) odpowiadają naszej kropce i przecinkowi. Grecki średnik (;) jest naszym znakiem zapytania (?), a podniesiona kropka (·) oznacza nasz dwukropek (:) lub średnik (;) w zależności od kontekstu, np. Λέγει· τίς ἔρχεται; ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν· καὶ οὐκ ἔρχεται μόνος, ἀλλὰ μετὰ τῶν τέκνων αὐτοῦ. – *Légei: tís érchetai? ho adelphòs hēmôn; kai ouk érchetai mónos, allá metà tòn téknōn autoú.*, *Légej: tís érchetaj? ho adelfòs hemón; káj uk érchetaj mónos, allá metá tón téknon altú.* (Mówi: kto przychodzi? brat nasz; i nie przychodzi sam, lecz z dziećmi swymi.).

²⁵ Por. J. W. L. ROSLON, *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*, Warszawa 1990, s. 201-203; M. BOROWSKA, Μορμολύκη. *Książka do nauki języka starogreckiego*, Warszawa 1996, s. 15. 24; G. SZAMOCKI, *Greka Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 53-54.

²⁶ Według *Novum Testamentum Graece*, ed. NESTLE-ALAND, Stuttgart ²⁶1981.

Liczby oznaczane są przez litery zaopatrzone w kreskę u góry z prawej strony, gdy wyrażają jednostki, dziesiątki i setki, np. α´ – 1, κ´ – 20, τ´ – 300, λδ´ – 44, φξη´ – 568. Tysiące oznaczane są przez litery opatrzone kreską z lewej strony, np. `α – 1000, `β – 2000, `ι – 10000. Niektórzy stawiają kreskę u dołu: α. Dla trzech liczb wykorzystano znaki zapożyczone z alfabetu fenickiego (dwa pierwsze były używane jako litery w alfabecie greckim): σ (*stigma*) – 6, ρ (*koppa*) – 90, ϣ (*sampi*) – 900²⁵.

Zaproponowany system transliteracji oddaje precyzyjnie każdą literę grecką i inne znaki, z wyjątkiem przydechu słabego, *koronis* i tremy nad υ (ü). System transkrypcji nie jest tak precyzyjny, pozwala jednak prawidłowo wymawiać greckie głoski. Jediną dwuznaczność stanowi zapis *au* i *eu*, który w transliteracji oznacza dyftongi (oddawane w transkrypcji przez *ał*, *eł*), a w transkrypcji odrębne samogłoski (oddawane w transliteracji przez *aou*, *eou*).

Przykłady

Zobaczmy teraz na przykładach z Nowego Testamentu, w jaki sposób dokonuje się transliteracji i transkrypcji według zaproponowanego systemu. Będą to teksty: Mk 1, 1-3 i 1Kor 15, 1-2²⁶. Najpierw przedstawimy wersję pełną, a następnie nieco uproszczoną. W zależności od charakteru publikacji i możliwości drukarskich można uwzględnić wszystkie znaki greckie albo zrezygnować z oddawania niektórych z nich. Ważne jest, aby zapis był jednolity.

Mk 1:

¹ Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.

² Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ·
 ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
 ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·

³ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·
 ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
 εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

1 Kor 15:

¹ Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν,
 ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε,

² δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε,
 ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε.

Transliteracja:

Mk 1:

¹ Archē tou euaggeliou Iēsou Christou hyiou theou.

² Kathōs gégraptai en tō_i Ēsaia_i tō_i prophētē_i:
idou_i apostéllō tōn ággelón mou prò prosópou sou,
hōs kataskeuásei tēn hodón sou;

³ phōnē boontos en tē_i erēmō_i:
hetoimásate tēn hodòn kyriou,
eutheías poiēite tās tríbous autoú.

1 Kor 15:

¹ Gnōrídō dè hymîn, adelphoí, tò euaggélion hò euēggelisámēn hymîn,
hò kai parelábete, en hò_i kai hestékate,

² di' hou_i kai sō_i dzesthe, tīni lógō_i euēggelisámēn hymîn ei katéchete,
ektòs ei mē eikē_i episteúsate.

Transkrypcja:

Mk 1:

¹ Arché tú elangelíu Iesú Christú hyjú theú.

² Kathós gégraptaj en tó Esaia tó proféte:
idú apostéllō tón ángelón mu prò prosópu su,
hós kataskelásej tén hodón su;

³ foné boontos en té erémo:
hetojmásate tén hodón kyriú,
ethéjas pojéjte tás tribus altú.

1 Kor 15:

¹ Gnōrídō dé hymín, adelfój, tó elangelíon hó elangelisámen hymín,
hó káj parelábete, en hó káj hestékate,

² di' hú káj sódzesthe, tīni lógo elangelisámen hymín ej katéchete,
ektós ej mé ejké epistélsate.

Gdybyśmy w transliteracji opuścili akcenty i *iota subscriptum*, otrzymamy wtedy zapis:

Mk 1:

¹ Archē tou euaggeliou Iēsou Christou hyiou theou.

² Kathōs gegraptai en tō Ēsaia tō prophētē:

*idou apostellō ton aggelon mou pro prosōpou sou,
hos kataskeuasei tēn hodon sou;
³ phōnē boōntos en tē erēmō:
hetoimasate tēn hodon kyriou,
eutheias poieite tas tribous autou.*

1 Kor 15:

¹ *Gnōridzō de hymin, adelphoi, to euaggelion ho euēggelisamēn hymin,
ho kai parelabete, en hō kai hestēkate,*

² *di' hou kai sōdzesthe, tini logō euēggelisamēn hymin ei katechete,
ektos ei mē eikē episteusate.*

Natomiast transkrypcja z pominięciem akcentów miałaby postać:

Mk 1:

¹ *Arche tu euangeliiu Iesu Christu hyju theu.*

² *Kathos gegraptaj en to Esaia to profete:
idu apostello ton angelon mu pro prosopu su,
hos kataskelasej ten hodon su;*

³ *fone boontos en te eremo:
hetojmasate ten hodon kyriu,
etthejas pojejte tas tribus altu.*

1 Kor 15:

¹ *Gnōridzo de hymin, adelfoj, to eangelion ho eangelisamen hymin,
ho kaj parelabete, en ho kaj hestekate,*

² *di' hu kaj sōdzesthe, tini logo eangelisamen hymin ej katechete,
ektos ej me ejke episteusate.*

Riassunto

La traslitterazione e la trascrizione dell'alfabeto greco

Nell'articolo si propone un sistema della traslitterazione e della trascrizione dell'alfabeto greco, che viene poi spiegato sullo sfondo delle altre soluzioni e mostrato sugli esempi presi dal Nuovo Testamento. L'autore vuole offrire un aiuto a chi deve traslitterare o trascrivere un testo greco, il che accade non di rado nelle pubblicazioni bibliche, teologiche e filosofiche, perché la conversione dei caratteri greci in quelli latini sia precisa e comprensibile. Forse questa proposta potrebbe contribuire in qualche misura all'elaborazione di un sistema della traslitterazione e della trascrizione accettata e usata comunemente fra gli esegeti e teologi.

s. Adelajda Sielepin CHR

Treści teologiczne w odnowionej księdze *Obrzędy konsekracji dziewic*

„Konsekracja dziewic należy do najcenniejszych skarbów liturgii rzymskiej”. Tak rozpoczyna się dekret Kongregacji Kultu Bożego promulgujący odnowione *Obrzędy konsekracji dziewic*¹. To bezcenne znaczenie konsekracji bierze się z tego, że dziewictwo poświęcone Bogu jest, jak mówi dalej dokument, „wzniosłym darem, jaki zostawił Jezus Chrystus swojej Oblubienicy w dziedzictwie”². Od najdawniejszych czasów dziewice poświęcały swoją czystość Bogu (por. Dz 21, 8-9), a Kościół doceniał i zatwierdzał to oddanie specjalnym błogosławieństwem oraz aktem konsekracji³. Odnowiona niedawno księga *Obrzędów konsekracji dziewic* skłania nas do wnikliwszego spojrzenia na teologię tego czcigodnego aktu i powołania w Kościele.

Przeszłość

Najstarszą formą konsekracji była uroczysta modlitwa konsekracyjna, która z czasem została ubogacona i w ten sposób powstał specjalny ryt konsekracji dziewic. Należała ona także do rzymskiego rytuału w *Sakramentarzu Gelazjańskim*⁴, choć najstarsze dokumenty na ten temat pochodzą

¹ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, Dekret promulgujący odnowione *Obrzędy konsekracji dziewic* (31 marca 1970), [w:] *Pontyfikat Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic* (OKDz), wydanie wzorcowe, Katowice 2001, s. 7.

² Tamże.

³ Żeńska forma życia konsekrowanego pojawiła się w starożytności w Palestynie, Rzymie, Mediolanie, Arles, Poitiers. Do znanych postaci należały: siostra św. Antoniego, siostra św. Pachomiusza Maria czy siostra św. Benedykta Scholastyka. Św. Augustyn nazywa takie kobiety *sanctimoniales* (święte mniszki), a później *moniales* (mniszki), por. S. AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, c. 57, [w:] PL 40, 428. Por. J. HOURCADE, *L'Ordre des vierges consacrées*, „Vie consacrée” 5 (1993), s. 298; P. ANNAERT, *Femmes et service d'Eglise dans la tradition historique occidentale*, „Vie consacrée” 5 (2003), s. 311-314.

⁴ Por. *Sacramentarium Gelasianum* (GeV I, CIII) z VIII wieku, który w zasadzie reprodukuje wcześniejsze teksty z *Sakramentarza Leonińskiego*, zawierającego najstarsze teksty liturgiczne. Część z nich znalazła się następnie w późniejszym *Sakramentarzu Hadriańskim*.

już z IV wieku⁵. Już wtedy obok modlitwy konsekuracyjnej do najistotniejszych elementów obrzędu należało przekazanie welonu, a potem wieńca i pierścienia – obrączki⁶. Konsekracja dziewic dotyczyła początkowo kobiet żyjących jeszcze przy rodzinach i dawała im pewną autonomię wobec uwarunkowań rodzinnych i społecznych. Akt konsekracji określał wyłączną przynależność kobiety do Chrystusa, co wyrażało się w bezpośredniej zależności od biskupa miejsca i tak pozostało do dnia dzisiejszego⁷. Gdy w średniowieczu w Kościele rozkwitło życie wspólnot konsekrowanych także i dla kobiet, obrzęd ten został przez nich podjęty i do dzisiaj dotyczy niektórych wspólnot mniszych, jak też kobiet żyjących w świecie poza klasztorem (od X w.).

Ryt został zatwierdzony w Pontyfikale Rzymskim w 1595 r. po Soborze Trydenckim. Był on sprawowany przed lub po Mszy świętej. W 1927 r. Pius XI wykluczył możliwość stosowania tego obrzędu dla dziewic żyjących w świecie, a w 1950 r. Pius XII wzmocnił to stanowisko, zastrzegając go wyłącznie dla mniszek. Dopiero Konstytucja *Sponsa Christi* (21 XI 1950) tego samego papieża dopuściła stosowanie tego rytuału w wielu klasztorach, nie tylko mniszych. Konsekracja jest liturgią oblubieńczych zaślubin z Chrystusem, dlatego tak istotnym dla konsekracji jest ślub życia w dziewictwie jako znak przyszłej rzeczywistości, kiedy wszyscy dostąpią udziału w eschatologicznych godach Baranka i Kościoła⁸.

Teraźniejszość

Aktualne Obrzędy Konsekracji Dziewic (*Ordo consecrationis virginum*) zostały odnowione zgodnie z postulatami Soboru Watykańskiego II, który zalecił: „Należy ponownie opracować obrzęd konsekracji dziewic, znajdujący się w Pontyfikale Rzymskim. Oprócz tego należy ułożyć obrzęd profesji zakonnej i odnowienia ślubów, aby odznaczały się większą jednolitością, prostotą i dostojeństwem. Powinien on obowiązywać tych, którzy składają profesję wieczystą lub odnawiają śluby podczas Mszy świętej, z zachowaniem jednak prawa partykularnego. Godny pochwały jest zwyczaj składania profesji zakonnej podczas Mszy świętej” (KL 80).

⁵ „Ad virginis sacras: Respice Dne propitius super has famulas tuas, | ut virginitatis sanctae propositum, | quod te inspirante suscipiunt, | te gubernante, custodiant” (*Sacramentarium Leonianum*, 139, 20); „Oratio ad ancillas Dei velandas: Famulae tuas Dne tuae custodia munit pietatis, | ut virginitatis sanctae propositum, | quod te inspirante susceperunt, | te protegente, inlaesum custodiant” (*Sacramentarium Hadrianum*, 215).

⁶ Por. *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 5, Fryburg 1960, s. 1213; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 70.

⁷ Por. Dekret promulgujący odnowione *Obrzędy konsekracji dziewic*, dz. cyt., s. 7; *Wprowadzenie ogólne*, 6, [w:] OKDz.

⁸ Por. KK 44, 48, DZ 12.

Zajęła się tym Rada do wykonania Konstytucji o liturgii. Zmodyfikowane obrzędy zostały zatwierdzone przez Pawła VI i promulgowane 31 maja 1970 r. w święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny jako wzorcowe.

Księga ta doczekała się jeszcze korekty dzięki staraniom Jana Pawła II. Tłumaczenie polskie, przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski, zostało zatwierdzone przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dekretem z dnia 28 maja 1990 r. W Polsce odnowione obrzędy zostały oficjalnie zalecone dekretem Prymasa Polski z dnia 8 VI 1999, a wydane przez wydawnictwo św. Jacka w Katowicach w 2001 r. Dotyczą one zarówno mniszek, jak i dziewic żyjących w świecie. Księga składa się z następujących części:

Odpowiednie dekryty,

Wprowadzenie ogólne,

I. Konsekracja dziewic,

II. Konsekracja dziewcząt połączona z profesją mniszek,

III. Teskty do wyboru przy konsekracji dziewic, tzn. czytania biblijne i śpiewy, formy obrzędowe i antyfony do wyboru,

Dodatek: wzór formuły profesji.

Struktura dialogowa a Misterium

Obrzęd konsekracji połączony z profesją zbudowany jest na zasadzie podobnej do innych sakramentów o charakterze konsekracyjnym, takich jak: chrzest, bierzmowanie czy kapłaństwo. Oto jego poszczególne części:

Wezwanie dziewic,

Homilia lub przemówienie przedstawiające wartość dziewictwa,

Pytania (dialog) dotyczące pragnienia i przyjęcia konsekracji,

Litania,

Odnowienie lub złożenie profesji,

Uroczysta konsekracja dziewic,

Przekazanie znaków konsekracji.

Charakterystyczną cechą jest forma dialogu, która czytelnie ukazuje istotę misterium konsekracji, a jest nią rzeczywistość zaślubin Chrystusa z Kościołem, a w nim z poszczególnym człowiekiem. W związku z tym konsekracja czyni ochrzczonego znakiem eschatologicznym, obrazem miłości Kościoła do Chrystusa, pozwalając mu już teraz na antycypację przyszłego życia⁹. Konsekracja dziewic jest dojrzałym podjęciem pierwszej konsekracji, dokonanej na chrzcie. Wyraża się ona w tym wypadku bardziej od strony człowieka, potwierdzając tę pierwszą.

⁹ Por. OKDz 1.

Dialog, któremu przewodniczy biskup, ma na celu uświadomienie Kościołowi personalnej relacji między Bogiem a człowiekiem, jak też otrzymanego daru¹⁰, czyli powołania, na które wezwany odpowiada: „Oto jestem, Panie”¹¹. Przyjęcie daru i udzielenie odpowiedzi na ten dar ma się weryfikować w życiu przez wypełnienie Bożej misji zadanej w powołaniu¹². W dialogu, a zwłaszcza w pytaniach, Kościół daje nam do zrozumienia, że Bóg oczekuje na świadomą i dobrowolną decyzję człowieka, uczynioną z miłości, ożywianą wciąż paschalną miłością Chrystusa. Ma się ona stać gwarancją trwałości przymierza z Chrystusem, w ramach którego prowadzony jest nieustanny i twórczy dialog Oblubienica z Oblubienicą¹³. Dzięki liturgii dialog ten polega na niezwyklej wymianie miłości (uświęcenie i kult) między osobami Misterium (*dramatis personae* to Chrystus i Kościół), a sama konsekracja jako sakramentale staje się dodatkowym środkiem uświęcenia człowieka¹⁴, jak też pozwala osobie konsekrowanej w szczególnie eschatologiczny, choć widzialny sposób, uczestniczyć w nowym kulcie Kościoła. Kontekst Mszy świętej, zalecany dla aktu konsekracji¹⁵, wyraża, że misterium miłości, jakie jest ukazane w konsekracji lub w profesji, czerpie zawsze z jednego źródła Miłości, jakim jest Chrystus obecny w Eucharystii.

Rozwinięcie konsekracji chrzcielnej

Punkt kulminacyjny obrzędów konsekracji, jakim jest modlitwa konsekracyjna, wyrasta z przygotowania, które sięga chrzcielnej i pierwszej konsekracji. Nawiązuje do tego dialog wstępny i zapalone świece. Słowa rozpoczynające dialog nawiązują do tego pierwotnego aktu inauguracyjnego przynależność do Chrystusa: „Drogie siostry, już przez chrzest umarłyście dla grzechu i zostałyście poświęcone Bogu. Pytam każdą z was: Czy chcesz przez wieczystą profesję ściślej zjednoczyć się z Bogiem?”¹⁶

Kiedy dziewice, mające przyjąć konsekrację, wchodzą procesjonalnie z zapalonymi świecami do prezbiterium, śpiewa się antyfonę: „Roztropne dziewice, przygotujcie swoje lampy. Oblubieniec wasz nadchodzi, wyjdźcie Mu na spotkanie.”¹⁷

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, adhort. ap. *Vita consecrata*, Watykan 1996, 1.

¹¹ Por. OKDz 15.

¹² Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Kapłaństwo*, Wrocław 1984, s. 272.

¹³ Por. na ten temat: tamże, s. 245-257, 268-281; A. HOANG, *La dimension sponsale de l'Alliance signifiée dans la vie consacrée*, „Vie consacrée” 5 (2003), s. 292-306.

¹⁴ Por. KL 60-61.

¹⁵ Por. OKDz 5.

¹⁶ OKDz 55.

¹⁷ OKDz 13, 51.

Formuła ta pochodzi z dawnego jeszcze obrzędu: *Prudentes virgines, apate lampades vestras*¹⁸. Zapalone światło należy do symboliki chrzcielnej. Ojcowie Kościoła (św. Grzegorz z Nazjanzu) często odnosili symbol zapalonego światła do chrzcielnej mądrości i roztropności w czujnym oczekiwaniu na Oblubieńca. Zachęcali, by neofici strzegli tego światła przez całe życie, bo „nikt nie zna dnia ani godziny, kiedy Syn Człowieczy ma przyjść” (por. Mt 24, 42)¹⁹. Konsekracja jest zatem kontynuacją i podjęciem na nowo i w nowy sposób konsekracji chrzcielnej²⁰. Jest świadomą odpowiedzią na Boże powołanie, czego potwierdzeniem jest aklamacja wypowiedzana na początku: „Oto jestem, Panie, bo mnie wezwałeś” (1 Sm 3, 6).

Oblubieńcza i płodna miłość

Modlitwa konsekracyjna zawiera w sobie całą istotę obrzędu i w liturgiczny sposób powierza człowieka Chrystusowi na wyłączną własność. Ten akt wraz z przekazaniem welonu należy do najstarszych w tradycji Kościoła. Modlitwa ta podejmuje kilka wątków, z czego najważniejszym jest oblubieńczy akt przynależności do Chrystusa. Na wstępie modlitwa ukazuje wartość czystości jako wyjątkowego daru Bożego, który służy pełniejszemu oddaniu się Chrystusowi i w którym Bóg ma szczególne upodobanie: „Boże, Ty mieszkasz w czystych ciałach i kochasz dusze nieskalane”²¹.

Kościół od początku szanował ten dar, uznając dziewice konsekrowane za „ozdobę Mistycznego Ciała Chrystusa, obdarzające je przedziwną płodnością”²². Następnie modlitwa podkreśla, że dar ten udzielany wybranym ochrzczonym – „dzieciom zrodzonym nie z krwi ani z woli ciała, ale z Ducha Świętego”²³ – czyni ich znakiem eschatologicznym i pozwala im, prowadzącym jeszcze życie doczesne, „doświadczyć niektórych radości, jakie na nich czekają w życiu przyszłym”²⁴. Modlitwa wyraźnie mówi, że konsekracja jest rzeczywistością, jaką znak małżeństwa tylko zapowiada²⁵, i jest „znakiem przyszłego królestwa”²⁶, którego „małżeństwo jest cieniem”²⁷. Z tego wynika jasno, że ani

¹⁸ *Ordo consecrationis virginum*, editio typica, Libreria Editrice Vaticana 1978, 13. 51.

¹⁹ Por. S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio 40: In Sanctum baptisma*, 46, [w:] PG 36, 426.

²⁰ Por. F. Marlot, *Consécration*, „Vie consacrée” 4 (1993), s. 220-222.

²¹ Uroczysta modlitwa konsekracyjna, [w:] OKDz 24.

²² Dekret promulgujący odnowione *Obrzędy konsekracji dziewic*, [w:] OKDz.

²³ Uroczysta modlitwa konsekracyjna, [w:] OKDz 24.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże: „nie zawierają małżeństwa, ale miłują rzeczywistość, którą ten znak zapowiada”.

²⁶ Por. OKDz 17.

²⁷ „Niekóre z nich z Twego natchnienia wyrzekają się ludzkiego związku, a pragną związku wyższego, którego małżeństwo jest cieniem” (Modlitwa konsekracyjna, OKDz 24).

konsekracja, ani profesja zakonna nie są sakramentami, ponieważ stanowią samą rzeczywistość Misterium Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 32). W modlitwie konsekracyjnej, która jest podstawowym liturgicznym aktem oddania się Chrystusowi, znajdujemy też prośbę o łaskę dla obrony czystości i dla owocowania tej cnoty w duchowej płodności dla rozwoju Królestwa Boga. „Niech w Chrystusie znajdą wszystko, bo ponad wszystko Go wybrały”²⁸. W homilii obrzędowej biskup odsłania przed kandydatkami do konsekracji wzniosłość ich powołania i wybrania, na którego owoce Kościół liczy, chcąc pomnażać duchowe owoce swojego macierzyństwa. W tym sensie uważa dziewice konsekrowane za swoje jedyne reprezentantki, które zostały powołane po to, by wydać i pielęgnować owoce zbawczej płodności: „Święta Matka Kościół uważa was za wybraną część ludu Bożego, bo przez was rozkwita jego duchowa płodność”²⁹.

Potwierdzeniem zewnętrznym konsekracji jest liturgiczne przekazanie znaków konsekracji, czyli welonu i obrączki³⁰. Towarzyszy temu śpiew odpowiedniego psalmu lub hymnu³¹. Według dawnego obrzędu z Pontyfikatu Trydenckiego mniszki konsekrowane miały odpowiadać na widok obrączki w następujących słowach: zaślubiam Tego, „*quem vidi, quem amavi, in quem credidi, quem dilexi*. Słowa te, zaczerpnięte ze słów św. Agnieszki, które wypowiedziała przed śmiercią, wyznając wiarę w Chrystusa, odsłaniają dynamikę relacji oblubienicy do Oblubieńca: *vidi* (zmysły), *amavi* (miłość ludzka, uczucie), *credidi* (wiara) i wreszcie dopiero *dilexi – dilectio*, czyli miłość Boska, *agape*, otrzymana darmo w liturgii, zwłaszcza w Eucharystii.

Wątek Maryjny

Chociaż konsekracja jest zawsze rozumiana analogicznie do jedynej i wyjątkowej konsekracji Matki Jezusowej, to obrzędy liturgiczne konsekracji są dosyć skąpe w teksty bezpośrednio mówiące o Maryi. Zasadniczo znajdujemy tylko dwie wzmianki o Matce Bożej, obie odnoszące się do tajemnicy Wcielenia.

Pierwszy z nich pojawia się w końcowym obrzędzie błogosławieństwa i odesłania konsekrowanych dziewic: „Duch Święty, który zstąpił na Najświętszą Dziewicę i dzisiaj uświęcił wasze serca swoim dotknięciem, niech zapali was do gorliwej służby Bogu i Kościołowi”³².

Słowa te brzmią jak przekazanie konsekrowanym w sposób uroczysty najważniejszej misji w Kościele, jaką jest świadome życie dla spraw Pana (por.

²⁸ Tamże.

²⁹ Homilia obrzędowa, [w:] OKDz 16.

³⁰ Por. OKDz 25-28; 65-67.

³¹ Por. Ps 45, [w:] ODKDz 27, 68.

³² OKDz 36, 77.

1 Kor 7, 34), czyli spalanie się w budowaniu Królestwa Bożego i oddanie swoich sił w całości ofierze Bogu i ludziom. Wszystko ma się dokonywać analogicznie do Maryi. Ona za sprawą Ducha Świętego całkowicie otworzyła się na Chrystusa i odtąd On i Jego dzieło zbawcze wraz z ludźmi, dla których przyszedł, stały się Jej wszystkim do tego stopnia, że Syn uczynił Ją Matką także i Kościoła. Łaska konsekracji polega na tym, że ten sam Duch, co w Maryi, przyczynia się do wzrostu duchowej „pojemności” osoby konsekrowanej³³. Życie w Duchu stanowi konieczne uwarunkowanie obcowania z Bogiem. Konsekracja zapewnia takie warunki ze względu na uświęcającą ingerencję Ducha Parakleta i ułatwienie przez Maryję doświadczenia własnej całkowitości, by otworzyć swoje duchowe receptory na przychodzącego Pana, któremu trzeba oddać się do końca.

Drugi tekst, w którym spotykamy akcent Maryjny, występuje w proponowanej przez obrzęd homilii³⁴ i związany jest z tajemnicą Wcielenia, która jest kluczową tajemnicą odsłaniającą przed nami znaczenie dziewictwa. Bez niego Maryja nie mogłaby w pełni partycypować w życiu Boga: „Gdy nadeszła pełnia czasów, wszechmogący Ojciec w misterium Wcielenia ukazał, jak miłuje dziewictwo. Wybrał bowiem Dziewicę, w której najczystszy łonie za sprawą Ducha Świętego Słowo stało się ciałem i natura ludzka połączyła się oblubieńczym związkiem z naturą boską”³⁵.

Tekst ten ukazuje niepowtarzalny już u nikogo w ten sposób styk relacji oblubieńczej i macierzyńskiej. Maryja stała się dzięki ingerencji Ducha Świętego i wyjątkowej, danej przez Boga otwartości, Matką Mesjasza pozostając jednocześnie Dziewicą. To wydarzenie zaślubin Boskiej natury z ludzką w Maryi staje się wzorem każdej innej relacji oblubieńczej w jej wymiarze nadprzyrodzonym: najpierw relacji między Chrystusem a Kościołem, następnie relacji między Chrystusem a człowiekiem poprzez konsekrację, a wreszcie relacji między mężczyzną a kobietą, którzy przez sakramentalny znak małżeństwa mają być odbiciem miłości oblubieńczej Chrystusa i Kościoła.

To jedyne i niepowtarzalne powołanie Maryi zostało określone jako macierzyństwo o „charakterze oblubieńczym” (M. J. Scheeben) i jest przedmiotem refleksji w obrzędzie konsekracji, która nadaje konsekrowanym ten właśnie rys Maryjny. Ich oblubieńcza miłość z Chrystusem staje się analogicznie do Maryi, tylko że jedynie w sferze ducha, źródłem duchowej płodności. Maryja jawi się w tym przypadku jak wzór doskonałej konsekracji, polegającej na idealnej całkowitości. Zarówno powołanie Maryi, jak

³³ Por. F. MARLOT, *Consécration*, art. cyt., s. 216-217.

³⁴ Por. Homilia obrzędowa, [w:] OKDz 16.

³⁵ Tamże.

i powołanie do konsekracji pochodzą z inicjatywy Boga i domagają się od człowieka jedynie właściwej odpowiedzi. Maryja więc przypomina swoim przykładem, że każdy, a więc tym bardziej osoba konsekrowana, winien się liczyć z uprzedzającą łaską Pana i wciąż trwać w postawie dawania pierwieństwa Chrystusowi.

Jest jeszcze jeden tekst Maryjny, zawarty w modlitwie konsekracyjnej, pozostawiony jednak do wyboru ze względu na trudność interpretacyjną: „*Agnovit auctorem suum beata virginitas, | et, aemula integritatis angelicae, | illius thalamo, illius cubiculo se devovit, | qui sic perpetuae virginitatis est Sponsus, | quemadmodum perpetuae virginitatis est Filius*”³⁶.

W tłumaczeniach na języki nowożytnie odniesienie do Maryi w tym fragmencie w ogóle się nie ujawnia, a w wersji polskiej zupełnie pominięto ten urywek³⁷. Nie świadczy to jednak, że tekst ten nie ma ważnej wymowy teologicznej. Mówi on o podobieństwie między Maryją Dziewicą a dziewicami konsekrowanymi. Ks. Konecki posłużył się w swoim artykule cenną egzegezą I. M. Calabuiga³⁸, który fragment ten tłumaczy następująco: *beata virginitas* (dziewica chrześcijańska) rozpoznaje twórcę jej dziewictwa, które jest darem i jej tożsamością jej osoby (*agnovit auctorem suum*). Rozpoznaje w Chrystusie Twórcę jej samej i z wdzięczności daje wyraz swojej przynależności do Niego (*illius thalamo, illius cubiculo se devovit*). Dalsze dwa wersety zawierają właściwe porównanie: Chrystus jest na zawsze Oblubieńcem dziewic (*qui sic perpetuae virginitatis est Sponsus*), tak jak na zawsze jest Synem Dziewicy [Maryi] (*quemadmodum perpetuae virginitatis est Filius*).

Ta nobilitująca człowieka paralela wnosi także swoje zobowiązania do naśladowania Maryi nie tylko w Jej wyniesieniu, ale tym bardziej w Jej wzorowej pokorze Służebnicy Pańskiej. Tak zresztą biskup nazywa przyjmując konsekrację, wypowiadając słowa Modlitwy konsekracyjnej: „służebnice” (*famulae*)³⁹, a wcześniej w homilii zachęca je do naśladowania Maryi właśnie w Jej postawie Służebnicy: „Naśladując Matkę Bożą, chcecie być służebnicami Pańskimi i pragniecie, aby was tak nazywano”⁴⁰.

Wiąże się z tym postawa wielbiąca wobec Oblubieńca-Boga i wstawienia do Niego za lud Boży jako wyraz najważniejszej służby Kościołowi

³⁶ Uroczysta modlitwa konsekracyjna, [w:] OKDz 24.

³⁷ Por. K. KONECKI, *Aspekty Maryjne w „Obrzędach profesji zakonnej” i „Obrzędach konsekracji dziewic”*, „Anamnesis” 32 (2003), s. 50.

³⁸ Por. I. M. CALABUIG, R. BARBIERI, *Consacrazione delle vergini*, NDL, 308, cyt. za: K. Konecki, *Aspekty...*, art. cyt., s. 50.

³⁹ „Wejrzyj, Panie, na te swoje służebnice...” („Respice, Domine, super has famulas tuas...”) – OKDz (OCV) 24.

⁴⁰ „Vos autem, Dei Matrem imitantes, ancillae Domini et esse et appellari optetis...” – OCV 24.

w jego drodze do zbawienia. Dlatego też, jeśli przemawiają za tym okoliczności, to do znaków konsekracji dołącza się przekazanie Brewiarza⁴¹ na znak, że jako osoby konsekrowane mają się włączyć w „nieustanne wielbienie Ojca niebieskiego i prośby o zbawienie całego świata”. Obrzęd też określa ów służebny charakter życia dziewic konsekrowanych. Mianowicie zgodnie ze swym stanem i otrzymanym charyzmatem powinny oddawać się pokucie, dziełom miłosierdzia, apostołstwu i gorliwej modlitwie⁴².

Wymiar Maryjny jest nierozłączny z wymiarem eklezjalnym, i taka jest konsekracja już w swojej formie liturgicznej. Dokonuje się przy zgromadzonej wspólnocie, która jest znakiem Kościoła, dla którego osoba konsekrowana żyje i który symbolizuje w swoim eschatycznym i już widocznym powołaniu. Wybrzmiewa to szczególnie w końcowej formie błogosławieństwa: „Duch Święty, który zstąpił na Najświętszą Dziewicę i dzisiaj uświęcił wasze serca swoim dotknięciem, niech zapali was do gorliwej służby Bogu i Kościołowi”⁴³.

Lektura biblijna

Na zakończenie wypada poświęcić nieco uwagi tekstom biblijnym, wybranym i zaproponowanym do wyboru w liturgii konsekracji. Mamy tu niejako trzy zestawy: pierwsze czytanie, psalmy z ewentualnym drugim czytaniem i Ewangelia.

Pierwsze czytanie przygotowuje uczestników liturgii do zrozumienia teologii konsekracji. Sięga ona odwiecznego zamysłu wybrania, jakim jest powołanie człowieka do przyjaznego przymierza z Bogiem, jak w przypadku Abrahama-protoplasty ludu wybranego, do uczestnictwa w objawianiu i realizacji zbawczego planu przez funkcję prorocką lub królewską, aż po osobiste więzi z Jahwe, jak to ukazuje choćby księga Ozeasza czy Pieśń nad pieśniami. Wśród proponowanych tekstów są też takie, które mówią o powołaniu całej wspólnoty, w której Bóg ma swoje upodobanie, bo Bóg jest Panem wszystkich, a nie jednostek, dlatego takim zaszczytnym tytułem „błogosławiony szczerp Pana” nazywa prorok lud wybrany przez Jahwe (Iz 61, 9-11). Dalszą i doskonalszą realizacją tego wybrania jest wybranie w Chrystusie, który w swoim zbawczym dziele ukazał znaczenie prawdziwej Boskiej miłości *agape*, która odtąd ma charakteryzować życie nowego ludu wybranego, Kościoła. Z tej racji mamy czytanie z Dziejów Apostolskich o życiu pierwszych chrześcijan, którzy mieli jedno serce, oraz obraz eschatologiczny pełnej realizacji wybrania (Ap 3, 21).

⁴¹ Por. OKDz 28; 68.

⁴² Por. OKDz 2, 16; 54-55.

⁴³ OKDz (OCV) 36.

Drugie czytanie rozwija podjęty wątek, ukazując realia tego swoistego wybrania. Mamy więc propozycje z Listów apostoelskich św. Pawła, św. Piotra i św. Jana o nowym życiu dla Boga, o powołaniu w Ciele Mistycznym, następnie o cenie, jaką trzeba zapłacić za dar wybrania, a zatem czytania o ofierze i o mądrości krzyża, a przede wszystkim o szczęściu i bliskości z Tym, który wybiera, z Chrystusem, który już w ziemskim wymiarze pozwala kosztować radości wybrania. Jest tu więc mowa o odwiecznym wybraniu przez Boga (Ef), o wzajemności ze strony człowieka, który uznaje najwyższą wartość w Chrystusie Panu (Flp) i troszczy się o niewidzialnego Oblubieńca jak małżonka o sprawy swego umiłowanego. Są też czytania, które ciągle przypominają o niewidzialnym, a więc trudnym charakterze tego wybrania, które polega na życiu ukrytym z Chrystusem w Bogu i wzajemnym trwaniu w Bogu, a Boga w nas. Ostatecznie jest to powołanie do świętości, czyli upodobnienia się do Boskiego Oblubieńca, który jedyny jest święty.

Psalms responsoryjny wyraża właściwą odpowiedź wybranych do konsekracji, którzy powinni Boga wielbić w dziękczynieniu, chętnie przyjmować Jego wolę, pragnąć Boga i szukać Go, a przede wszystkim z miłością czuwać i wyjść Mu na spotkanie.

Ewangelie następują po tym przygotowaniu i jasno ukazują kontrast między wybraniem przez Boga a wartościami tego świata. W swojej radykalnej nauce Jezus nie obawia się głosić programu błogosławieństw, tajemnic Królestwa objawionych prostaczkom, czyli ufnym i pokornym, prawdy o zaparciu się siebie i wzięciu krzyża, o beżźenności dla Królestwa Bożego, o dobrowolnym ubóstwie, czyli szokująco odmiennej ekonomii, a także o postawach charakterystycznych dla tych, którzy odkrywszy wybranie, wybrali Jezusa i poszli za Nim. Są to Ewangelie o roztropności, czyli o pannach mądrych, o prawdziwych krewnych Jezusa, o zysku stokrotnym, nieoglądaniu się wstecz, o Marii i Marcie, o obumieraniu ziarna i winnym krzewie.

Wszystkie te teksty, zarówno biblijne, jak i liturgiczne, kreślą duchowy wizerunek osoby konsekrowanej – podobnej do Chrystusa dziewiczego, posłusznego i ubogiego oraz do Jego Matki, Dziewicy pełnej łaski. Konsekracja jawi się nam przede wszystkim jako pełniejsze, ale zapoczątkowane na chrzcie, uczestnictwo w Misterium miłości Chrystusa i Kościoła. Ma ono wymiar ponadczasowy, bo jest znakiem eschatologicznym, ale uwzględnia wszystkie istotne pragnienia i uwarunkowania natury ludzkiej, skoncentrowane w miłości oblubieńczej i płodnej, podnosząc je na poziom nieprzemijający. Optymistycznym i realnym przykładem tak rozumianej konsekracji jest Maryja, która ukazuje, że spełnienie swojego podstawowego powołania człowiek może osiągnąć w Chrystusie, powierzając mu się w wierze i miłości.

Summary

Theological issues in the renewed *Ordo consecrationis virginum*

The new *Ordo consecrationis virginum* underlines the very ancient and evangelical motif of consecration, which draws us back to baptismal consecration, opening the way to the eschatological feast of the Lamb, which can be anticipated now by total devotion to Christ. The prayer of consecration and partly the homily convey the main theological idea of spousal and spiritually fertile love, perfectly exemplified in the person of Holy Mary, Mother of God.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Janusz Lemański

Żydzi w oczach ewangelisty Mateusza

Jak zauważa Papieska Komisja Biblijna w swoim nowym dokumencie *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*: „stosunki między pierwszą ewangelią a światem żydowskim są bardzo bliskie. Wiele szczegółów wskazuje tu na wielką znajomość Pism, tradycji i mentalności środowiska żydowskiego”¹. Aby zrozumieć ten najbardziej semicki, pośród pism Nowego Testamentu, charakter Ewangelii Mateuszowej, trzeba najpierw odpowiedzieć sobie na trzy podstawowe pytania: Kto, do kogo i w jakiej sytuacji kieruje pismo, które określamy mianem Ewangelii według św. Mateusza?

Środowisko i czas powstania Ewangelii Mateuszowej

Odnosnie do środowiska, w którym powstała Ewangelia według św. Mateusza, panuje *sensus communis* we współczesnej biblistyce. Była nim Syria. To tam znajdowała się liczna diaspora żydowska, o czym wspomina już Józef Flawiusz (*Wojna Żydowska* 7, 43nn). Znamienny jest również fakt, że Mt 4, 24 w tzw. *Sammelbericht* wymienia ten region na pierwszym miejscu. Adresaci pisma wydają się nie znać już zbyt dobrze języka hebrajskiego, a Stary Testament cytowany jest według tłumaczenia Septuaginty. Wyraźny jest też istniejący już rozdział pomiędzy Kościołem a Synagogą, obie grupy religijne wydają się jednak pozostawać ze sobą w jakimś kontakcie. Czas powstania Ewangelii nie wydaje się wybiegać poniżej roku 70 po Chrystusie. Wyraźna wzmianka o zniszczeniu Jerozolimy w Mt 22, 7 wydaje się potwierdzać tę tezę. Kościół, do którego autor adresuje swoje pismo, wyrósł z judaizmu, choć dostrzega już swoją odrębność. Dobra znajomość tradycji żydowskiej to z jednej strony znak świadomości swoich korzeni i obecności w gminie wielu judeo-chrześcijan², jak również

¹ PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 136.

² Por. aktualność szabatu Mt 12, 1-14; 24, 20; podatek na świątynię Mt 17, 24-27. Problem tego ostatniego tekstu w związku ze wspomnianym przekonaniem o powstaniu Ewangelii po roku 70, gdy świątynia była już zburzona, jest jeszcze przedmiotem ciągłej dyskusji.

świadczenie bliskiej obecności wspólnoty synagogalnej, z którą doszło już do pierwszych zatargów na tle religijnym. Tożsamość tego młodego Kościoła ulega stopniowej ewolucji. Z jednej strony Mateusz stwierdza, że należy się strzec kwasu faryzeuszy i saduceuszy (Mt 16, 11-12), a z drugiej, iż należy ich słuchać ze względu na to, że zasiedli na katedrze Mojżesza, choć czynów ich nie poleca naśladować (Mt 23, 2-3).

Autor

Autor mógł być, jak chcą niektórzy egzegeci, przedstawicielem liberalnej, hellenistyczno-judaistycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Z jednej strony bowiem nie widzi przeszkody w obecności nieobrzezanych w swojej gminie (Mt 28, 19), z drugiej jednak nie wydaje się być na tyle liberalny, by odrzucić Prawo (Mt 5, 17-18). Ten stosunek wobec Prawa jest u Mateusza dość złożony. Jezus nie przyszedł znieść Prawa, ale jak sam mówi, aby je wypełnić (Mt 5, 17). Problem wydaje się jednak leżeć w podejściu do jego interpretacji i do samej praktyki w jego stosowaniu, jak uwydatnia to polemiczny charakter choćby takich tekstów, jak Mt 5 i 23. Możliwe więc, że wspólnota, do której pisze autor, ma w swoim gronie równie wielu Żydów, jak i świeżo nawróconych pogan. Współczesne opinie odnośnie do pochodzenia autora reprezentują dwie różne opcje. Jedna przyjmuje judeo-chrześcijańskie pochodzenie ewangelisty, a druga widzi w nim pogańskiego konwertytę. R. E. Brown uważa, że anonimowy ewangelista jest pochodzenia pogańskiego, i ten pogląd uznaje za dominujący wśród najważniejszych, jak to określa, komentatorów tego Pisma³. Trudno jednak zgodzić się z takim podsumowaniem dyskusji, zważywszy, że takie nazwiska jak Gnilka, Luz, Roloff, Hagner czy Schweizer nie należą do marginalnych postaci w dziedzinie egzegezy, a ci właśnie autorzy opowiadają się za judeo-chrześcijańskim pochodzeniem autora pierwszej Ewangelii. Bardziej ostrożna wydaje się więc opinia U. Schnelle⁴, który uważa kwestię za jeszcze nierozstrzygniętą ostatecznie we współczesnej egzegezie. Za żydowskim pochodzeniem autora wydają się przemawiać takie fakty, jak: (1) pozytywne spojrzenie na Prawo starego przymierza (Mt 5, 17-20; 23, 3a. 36); (2) charakterystyczne dla tej Ewangelii tzw. formuły wypełnienia znamionujące, że autor postrzega opowiadane przez siebie wydarzenia jako wypełnienie oczekiwań mesjańskich (mamy tu ponad 60 cytatów i szereg aluzji, które pozwalają sądzić, że głoszone nadejście Królestwa Bożego jest w oczach ewangelisty ostateczną odpowiedzią na te oczekiwania); (3) wyraźna prefe-

³ Por. R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 210.

⁴ Por. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 19962, s. 259-260.

rencja próbująca ograniczyć zadania misyjne do ewangelizacji Izraela, które dopiero w ostatnim rozdziale znamionuje wyraźne otwarcie się na uniwersalizm (Mt 10, 5-6; 15, 24); (4) wspólnota Mateuszowa zachowuje jeszcze szabat (Mt 24, 20) i żyje w kontakcie z gminą żydowską, choć wyraźne są już znaki pogłębiającego się podziału; (5) wreszcie typologia Mojżesz-Jezus (Mt 2, 13nn; 4, 1n; 5, 1) oraz stylizacja nauczania Jezusa na pięć wielkich mów, które stanowią wyraźną aluzję do Pięcioksięgu.

Za pogańskim pochodzeniem autora z kolei przemawia to, że Mateusz: (1) czyni aluzje do stopniowego otwierania się gminy na uniwersalizm zbawczy (Mt 28, 18-20; 8, 11n; 10, 18; 12, 18-21; 13, 38a; 21, 43-45; 22, 1-14; 24, 14; 25, 32; 26, 13), co sugeruje, że pomimo wspomnianych wyżej preferencji praktykowano jednak w niej misję wśród pogan; (2) odrzuca rytualizm Prawa żydowskiego (Mt 15, 11. 20b; 23, 25b) i krytykuje jego formalizm (antytezy Mt 5, 21-48); (3) wywyższa Jezusa nad Mojżesza, co w starożytnym judaizmie stanowi precedens; (4) polemizuje z kazuistyką faryzejską (Mt 5, 20; 6, 1nn; 9, 9nn; 12, 1nn. 9nn; 15, 1nn; 19, 1nn; 23, 1nn); (5) unika arameizmów (Mk 1, 13/Mt 4, 2; Mk 5, 41/Mt 9, 25; Mk 7, 34/Mt 15, 30; Mk 7, 11/Mt 15, 5). Wspólnota Mateuszowa ma więc już własną tożsamość i żyje w wyraźnym rozdziale z gminą żydowską. Jak zauważają autorzy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, ewangelista nie mówi już, że Jezus nauczał „w synagogach”, ale „w ich synagogach” (4, 23; 9, 35; 13, 5: *ἐν τοῖς συναγωγαῖς ἑμῶν*) i czynił to jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie (Mt 7, 29: *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*). Odrzucenie Izraela, pojmowanego w sensie etnicznym, jest od dawna dla tej chrześcijańskiej gminy faktem (Mt 8, 11n; 21, 43; 22, 9). Można zatem wnioskować, że sytuacja wspólnoty Mateuszowej zdradza wyraźnie cechy odrębności wobec synagogi. Przytoczone jednak wcześniej elementy wskazują na to, że autor, nawet jeśli przyjąć, iż jest chrześcijaninem pochodzenia pogańskiego, prezentuje doskonałą znajomość żydowskiego Prawa, zwyczajów i zakłada ją również u swoich czytelników. Co więcej, stara się w oparciu o tę wiedzę dać przesłanie pociechy w obliczu minionych i nadchodzących, jak zakłada, konfliktów z synagogą żydowską.

Żydzi a problem zbawienia

W piśmie Mateusza odbija się bardzo wyraźnie narastające napięcie pomiędzy młodym Kościołem a faryzejskim judaizmem. Po katastrofie pierwszego powstania żydowskiego, a więc po roku 70, kiedy zostaje zburzona świątynia i frakcja saduceuszy traci swoje znaczenie, to właśnie faryzeusze przejmą dominującą rolę w kształtowaniu się poglądów i opcji w społeczności żydowskiej. To właśnie ta frakcja, przewodnicząca zgromadzeniu na

wybrzeżu palestyńskim, da początek ideowo nowej społeczności żydowskiej, która uznana zostanie przez władze rzymskie za oficjalnych rzeczników spraw żydowskich. W miejscowości Jamnia (Jamne)⁵ diaspora żydowska pod ich przywództwem, około roku 85 po Chr., wyda specjalny dekret znany jako *Birkat hamminim*⁶, wyłączający chrześcijan z liturgii synagogałnej. To początek definitywnego rozdziału Kościoła i judaizmu, choć ten uwydatnił się już wcześniej w wielu lokalnych konfliktach obu społeczności. Ewangelista wyraźnie zaznacza niektóre polemiczne aspekty wynikające z dyskusji pomiędzy obiema wspólnotami. Można tu wspomnieć rodowód Jezusa uzasadniający jego pochodzenie dyskredytowane jako nielegalne przez przywódców gminy żydowskiej czy apologia zmartwychwstania negowanego przez oponentów Kościoła rozpowszechniających pogłoski o oszustwie czy wręcz wykradzeniu ciała przez uczniów, czego ślad znajdujemy na końcu Ewangelii Mateuszowej (28, 12-15). Ten podział nie jest jeszcze jednak na tyle mocny, aby przeszkodzić w preferencyjnej opcji misyjnej wobec Żydów, co zaznacza się w mowie misyjnej Jezusa w czasie posłania dwunastu: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5-6) czy w surowej odpowiedzi udzielonej przez Jezusa kobiecie kananejskiej: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom” (Mt 15, 24). Praktyka jednak wskazuje na wyraźne otwieranie się misji Kościoła na świat pogański; w Ewangelii dostrzegamy liczne tego dowody: imiona pogańskich niewiast, które odegrały ważną rolę w historii zbawienia (Rut i Rachab Mt 1, 5), opowiadanie o magach (Mt 2, 1-12) i setniku z Kafarnaum (Mt 8, 5-13), historia kananejskiej kobiety (Mt 15, 21-28), przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21, 33-44) i uczcie królewskiej (Mt 22, 1-10), wyznanie rzymskiego żołnierza pod krzyżem (Mt 27, 54) czy wreszcie deklaracje o potrzebie uniwersalnej ewangelizacji wyrażone pod koniec Ewangelii (Mt 24, 14; 28, 19). To napięcie pomiędzy partykularyzmem i uniwersalizmem wydaje się, jak podkreśla Hagner, odzwierciedlać narastające napięcie na linii Żydzi-Kościół⁷. Jak ostateczne ostrzeżenie brzmią groźby skierowane wobec miast Galilei, w których Jezus zapowiada, że łatwiej będzie w dniu sądu pogańskim miastom Sodomie i Gormorze, Tyrowi i Sydonowi (Mt 11, 20-24). Współczesnych sobie żydowskich oponentów Jezus nazywa „złym i przewrotnym plemieniem” (Mt 12, 45; por. 13, 10-15). Jedynie u Mateusza znajdujemy dramatyczne słowa wypowied-

⁵ Por. J. P. LEWIS, *Jamnia (Jabneh), Council of*, [w:] ABD III, s. 634-637.

⁶ Por. W. HORNBURY, *The Benediction of the Minim and Early Christian Controversy*, „Journal of Theological Studies” 33 (1983), s. 19-61.

⁷ Por. D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*, Dallas 1993, s. LXVI (Word Biblical Commentary, 33A).

dziane przez cały lud: „krew Jego na nas i na nasze dzieci” (Mt 27, 25). Ta wyraźna polaryzacja religijna nie musi jednak oznaczać, że ten definitywny rozdział już nastąpił, a wspomniane pierwszeństwo misji wśród Żydów nie wyklucza ich spośród narodów (*τὰ ἔθνη*), do których skierowana ma być teraz Ewangelia (por. Mt 28, 19 i 24, 9; 25, 32). Judeo-chrześcijanie z gminy Mateuszowej musieli wszak spotykać się ze swymi współbraćmi z synagogi i prowadzić z nimi dysputy. Dla członków ortodoksyjnej wspólnoty żydowskiej chrześcijanie jawią się już jednak jako heretycy. Judeo-chrześcijanie mogli się czuć w tej sytuacji wyłączeni i prześladowani, czego wyraz znajdujemy w wypowiedziach ewangelisty: „dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta” (Mt 23, 34; por. 10, 17-23). Choć według Mateusza Jezus krytykuje styl praktyk pobożnościowych judaizmu i określa go jako hipokryzję (Mt 6, 1-18), a swoim żydowskim oponentom zapowiada: „Królestwo Boże będzie wam odebrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21, 43; por. 22, 8), to nie wydaje się w kontekście całej Ewangelii, aby chodziło tu o ostateczne odrzucenie dokonane na zawsze przez cały naród żydowski. Ewangelista ma przed oczami naznaczonej dominacją partii faryzejskiej krąg oficjalnego judaizmu i to przeciwko niemu kieruje ostrze swej polemiki, której szczyt znajdujemy w rozdz. 23, gdzie przywódców właśnie odpowiedzialnych za naród nazywa winnymi piekła (w. 15), ślepych i głupich (w. 17), przewodnikami ślepych, którzy precedzają komara, a połykają wielbłąda (w. 24), pełnymi obłudy i nieprawości (w. 28), wężami i plemieniem zmijowym (w. 33)⁸. Nie jest to zatem przejaw tendencji antyjudajskich, lecz wyraz polemiki wewnątrz judaizmu. Według Mateusza wszak Jezus przyszedł, aby wybawić swój lud (Mt 1, 22) i ocalić owoce, które poginęły z domu Izraela (Mt 15, 24; por. 10, 5-6). Sama polemika z rozdz. 23 kończy się smutnymi, ale pełnymi nadziei słowami „Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” (Mt 23, 39). Warto zwrócić w końcu uwagę, że Jezus choć krytykował, to również spotykał się i przyjaźnił z faryzeuszami, (Łk 7, 36; 11, 37; 14, 1)⁹. Ich zdecydowanie negatywna ocena w wersji Mateuszowej może być zatem wyrazem napięć, jakie pojawiły się po roku 70, kiedy ta frakcja religijno-polityczna zdominowała i zaczęła reprezentować judaizm, a niechęć wobec chrześcijaństwa przybrała tendencję wzrastającą po wydaniu wspomnianego już dekretu z Jamne.

⁸ Por. E. A. Russell, „Antisemitism” in the Gospel of Matthew, “Irish Biblical Studies” 8 (1986), s. 183-196.

⁹ Por. R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1, 1 – 16, 20*, t. 1, Würzburg 1985, s. 10-11 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, 1).

Kościół, który reprezentuje ewangelista, stanowi zatem alternatywę dla faryzejskiego judaizmu. Synagoga pojęta instytucjonalnie stała się w oczach gminy Mateuszowej zbyt duża po odrzuceniu propozycji chrześcijańskiej. Dlatego Jezus mówi „w ich synagogach”, a świątynia, notabene już zburzona, określona jest przez Jezusa jako dom, który pozostanie pusty (por. Mt 23, 38). Kościół Mateusza z judeo-chrześcijańskiego staje się etnico-chrześcijańskim, a obietnice dane Izraelowi przechodzą teraz także na pogan (Mt 2, 1-13; 27, 54; 28, 16-20), a więc na tych, którzy rokują nadzieję, iż wydadzą owoce (Mt 21, 43; por. 8, 11-12)¹⁰. Wspominane już formuły wypełnienia (Mt 1, 22n; 2, 15. 17-18. 23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 18-21 itd.) mają wykazać, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem, kimś, kto reprezentuje autorytet wyższy niż Mojżesz¹¹, a jednocześnie zadać kłam fałszywym opiniom i wątpliwościom Żydów wobec Jezusa. To fakt odrzucenia Mesjasza przez urzędowy, a więc faryzejski judaizm prowadzi u Mateusza do powstania Kościoła. Jak zaznacza H. Langkammer¹², tylko Mateusz spośród synoptyków używa pojęcia *ἐκκλησία*, które oznacza dla niego wspólnotę uczniów realizujących przesłanie Jezusa¹³. Wspólnota ta z racji niewiary przywódców żydowskich i tych, którzy pozostają pod ich wpływem, otwiera się na pogan. Ewangelista jednak dzieli wyraźnie Izraela na dwie grupy: tłumy słuchające Jezusa (Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31) i klasę rządzącą, określaną zwykle (nawet jeśli w innych Ewangeliach nie jest jasne, kim są) jako faryzeusze (3, 7; 12, 38), łącząc ich często z uczonymi w Piśmie (Mt 5, 20; 12, 38; 23, 2). Faryzeusze pojawiają się na kartach Ewangelii Mateuszowej znacznie częściej niż w innych pismach Nowego Testamentu. Jezus uznaje ich pobożność, choć wymaga od swoich uczniów jeszcze większej sprawiedliwości (Mt 5, 20). Zachęca do słuchania ich jako tych, którzy zasiedli na katedrze Mojżesza, ostrzega jednak swoich słuchaczy przed naśladowaniem ich czynów (Mt 23, 1-20). Spór wydaje się więc nie mieć jeszcze charakteru ściśle doktrynalnego, lecz dotyczyć przede wszystkim *praxis*. Rozdział doktrynalny jednak wydaje się stać już u wrót. To właśnie faryzeuszy, w wersji Mateuszowej, Rabbi z Nazaretu pyta, co sądzą o Mesjaszu (Mt 22, 41-45; por. Mk 12, 35; Łk 20, 41 = uczeni w Piśmie). Mateusz jako jedyny z ewangelistów wkłada w ich usta oskarżenie, że Jezus

¹⁰ Por. O. Da SPINETOLI, *Matteo*, Assisi 1993, s. 8.

¹¹ Por. A. WEISER, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien*, Stuttgart 1993, s. 87-90. 104-105 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 8). Na temat tych cytatów, określanych także jako „cytaty refleksyjne”, zob. H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985, s. 149.

¹² Por. Tamże, s. 156.

¹³ Por. L. COENEN, *ἐκκλησία*, [w:] *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, t. 2, begründet durch E. Beyreuther, H. Bietenhard, und L. Coenen, Neukirchen 2000, s. 1136-1150, zwłaszcza 1145-1146.

wyrzuca złe duchy mocą ich przywódcy (Mt 9, 34; 12, 24; por. Mk 3, 12 = uczeni w Piśmie; Łk 11, 15 = niektórzy z tłumu). Inaczej wreszcie niż Marka czy Łukasza, faryzeusze pojawiają się na pierwszym planie podczas pobytu Jezusa w Jerozolimie. To oni odrzucają przypowieść o przewrotnych rolnikach skierowaną (Mt 21, 45; por. Mk 12, 12; Łk 20, 19). Dla ewangelisty faryzeusze stali się zatem głównym przeciwnikiem Jezusa, dlatego są zawsze obecni i reprezentują opozycję wobec Mesjasza. Jak podkreśla G. Stemberger¹⁴, chodzi nie tyle o fakt historyczny, ile ucieleśnienie głównego przeciwnika wspólnoty chrześcijańskiej, reprezentującego oficjalnie judaizm w czasach, gdy powstaje Ewangelia Mateuszowa.

Ta polemiczna opcja wobec przywódców nie oznacza jednak odrzucenia poszczególnych członków narodu. Krytyka Izraela, może najwyraźniej widoczna w momencie procesu Jezusa przed Piłatem (Mt 27, 15-26), nie dotyczy z osobna każdego z jego członków. Mateusz wyraża tendencję dominującą wśród Żydów, ale nie wyłącza Izraela w ogóle spośród tych, do których ma być skierowana Ewangelia. Wszak pojęcie *ἔθνος* w liczbie pojedynczej nie jest tożsame u Mateusza z określeniem pogan. Taki sens przybiera jedynie liczba mnoga tego rzeczownika¹⁵. Użycie tego terminu w liczbie pojedynczej wyraźnie wskazuje na to, że *ἔθνος* oznacza nowy lud Boży, który zastępuje lud starego przymierza; jest to nowa wspólnota, w której nie więzy etniczno-narodowe, ale tożsamość religijna oparta na uznaniu Jezusa za Mesjasza odgrywać ma decydującą rolę. W tym sensie Mateusz zaznacza wyraźną różnicę między *ἔθνος* i *λαός*, które ma u niego zabarwienie pejoratywne¹⁶. Cały naród Izraela jest odpowiedzialny za odrzucenie i śmierć Mesjasza (Mt 27, 25) i w tym sensie utracił prawo do Królestwa Bożego. Będzie ono więc „od was zabrane i dane narodowi (*ἔθνος*), który wyda jego owoce” (Mt 21, 43). Kryterium przynależności do nowego ludu Bożego, „prawdziwego Izraela”, używając pojęcia ukutego przez Trillinga¹⁷, jest uznanie Jezusa za Mesjasza. Izrael zaś w sensie etniczno-narodowym utracił w oczach Mateusza wyłączne prawo do bycia ludem Bożym i tym samym dziedzicem Królestwa Bożego. Odrzucony Jezus bowiem jest dla Mateusza kimś więcej niż tylko prorokiem, jest Synem Bożym (Mt 2, 15; 3, 17; 4, 3; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 43), a więc konsekwencją tego

¹⁴ Por. G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia 1993, s. 41-42 (Studi Bibliici, 105).

¹⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii Synoptycznych*, Lublin 1986, s. 84-85; H. BIETENHARD, *ἔθνος*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 1811-1815, zwłaszcza 1813.

¹⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1992, s. 211.

¹⁷ Por. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1962.

odrzućcenia jest zwrot w biegu historii zbawienia¹⁸. Teraz to Kościół staje się dla Mateusza kontynuacją Izraela. Historia zbawienia, pomimo odrzucenia Mesjasza przez naród wybrany, toczy się dalej. Dla autora pierwszej Ewangelii obietnice Boże nie zostają unieważnione, zmienia się jedynie sposób ich realizacji. Dla Mateusza, jak dla św. Pawła, nacisk na potrzebę misji wśród Żydów wydaje się wyrażać nadzieję na to, że cały Izrael będzie nawrócony (por. Rz 11, 26 i Mt 23, 39). Wspominane już pojęcia *ἔθνος* czy *ἐκκλησία* zawierają w sobie otwarcie także na członków ludu starego przymierza, oznaczają bowiem wspólnotę uczniów Jezusa, którzy akceptują Jego osobę i realizują Jego naukę. W ścisłym sensie oba terminy określają zarazem nową wspólnotę, nowy Izrael, który stanowi, jak określi to Gnilka¹⁹, *kritische Instanz* wobec faryzejskiej formy judaizmu. Opowiadanie o magach przybyłych do Jerozolimy w poszukiwaniu Mesjasza, którzy są tam źle widziani (Mt 2, 3), krytyka łatwości, że wystarczy mieć Abrahama za ojca, aby być pewnym zbawienia, wyrażona przez Jana Chrzciciela (Mt 3, 9), wiara setnika rzymskiego niespotykana w Izraelu (Mt 8, 10-12), sąd 12 apostołów nad pokoleniami Izraela (Mt 19, 28), protest Jezusa w świątyni znamionujący jego krytyczne stanowisko wobec sprawowanych tam rytuałów ofiarniczych (Mt 21, 12-14; por. 15, 8-9), odpowiedzialność za śmierć Jezusa spadająca na cały naród (Mt 27, 25) i dyskutowana już ostra krytyka przywódców tego narodu (Mt 2, 4; 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1) oraz ich próby przeszkodzenia w tym, aby wieść o zmartwychwstaniu dotarła do ludu (Mt 27, 62-64) – wszystko to razem znamionuje krytyczne stanowisko wobec starego ludu przymierza, który po katastrofie, jakim był upadek pierwszego powstania antyrzymskiego, skupił się wokół partii faryzeuszy i kształtował swoją tożsamość religijną według ich doktryny. W nowym rozumieniu jednak tego ludu problem kontynuacji dzieła zbawienia zostaje przewyciężony. Dostęp pogan do obietnic danych Abrahamowi i całemu narodowi Izraela to skutek odmowy ze strony narodu wybranego. Jak zaznacza cytowany już dokument Papieskiej Komisji Biblijnej²⁰, Jezus nie podkreśla jednak, że Królestwo Boże będzie odebrane narodowi wybranemu i dane innemu narodowi, lecz temu narodowi, który wyda jego owoce (Mt 21, 43). Jak pozwala sądzić kontekst całej Ewangelii, ten naród – kontynuuje dalej wspomniany dokument – będzie ustanowiony pod władzą dwunastu, zwłaszcza św. Piotra (Mt 16, 18), a apostołowie ci to przecież Żydzi.

¹⁸ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie*, dz. cyt., s. 214-215.

¹⁹ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Teil 2: *Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20*, Freiburg 1988, s. 544 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1).

²⁰ POR. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 139.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że termin Ἰουδαίος, występujący 195 razy w Nowym Testamencie, tylko 19 razy pojawia się u synoptyków, z tego jedynie pięć razy u Mateusza²¹. W czterech wypadkach (2, 2; 27, 11. 29. 37) chodzi o konstrukcje dopełniaczową βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, która pojawia się w opiniach pogan: magów (2, 2), Piłata (27, 11), żołnierzy (27, 29) i jako oficjalny napis rzymskiego trybunału na krzyżu Jezusa (27, 37). Raz tylko występuje w konstrukcji παρὰ Ἰουδαίους, która określa Żydów, jako społeczność (28, 15), pośród której rozeszły się fałszywe pogłoski o wykradzeniu ciała Jezusa przez uczniów, ale inspiratorzy tego fałszerstwa są tu określani jako arcykapłani i starsi (por. 28, 11-14). Ta ostrożność w użyciu tego określenia jest znamieną zwłaszcza w konfrontacji z Ewangelią Janową, znacznie późniejszą czasowo w stosunku do synoptyków.

Sumując powyższą analizę można zatem stwierdzić, że spojrzenie Mateusza Ewangelisty na naród żydowski i jego przywódców odzwierciedla narastające napięcie pomiędzy rozdzielającymi się synagogą i Kościołem, ale ukazuje także ciągłość historio-zbawczą obu wspólnot. Kościół wyrasta z obietnic starego przymierza i je wypełnia, a według Mateusza jest w nim miejsce dla wszystkich, którzy uznają Jezusa Chrystusa za Mesjasza, a więc także dla Żydów. Ponieważ synagoga reprezentowana przez faryzeuszów i innych przywódców narodu odrzuciła Jezusa jako Mesjasza, rolę nowej wspólnoty przymierza przejął Kościół, otwarty na wszystkich tych, którzy zdolni są wydać owoce Królestwa Bożego. Żydzi stanowią dla Mateusza i jego wspólnoty tych, których zwykliśmy dzisiaj za Janem Pawłem II określać jako „starszych braci w wierze”. Ewangelista nie tylko widzi dla nich miejsce w swojej gminie, ale uznaje ich prawo do pierwszeństwa w odbiorze Ewangelii, a winą za opóźnienie w przyjęciu wiary w Mesjasza obarcza przywódców narodu. Dostrzega jednak również odpowiedzialność tego narodu za śmierć Jezusa, jak i konsekwencje tego aktu, które spadają na cały Izrael. Drogę wyjścia widzi w nowym, eklezyjalnym rozumieniu narodu wybranego, do którego w pierwszym rzędzie zaproszeni są Żydzi.

Koszalin

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

²¹ Por. H. KUHLI, Ἰουδαίος, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1992², s. 472-482, zwłaszcza 476.

Riassunto

Gli Ebrei nel vangelo secondo Matteo

Il modo di vedere gli Ebrei nel vangelo secondo Matteo è ben diverso da quello degli altri scritti del NT. Questa differenza emerge da uno specifico contesto ambientale e storico nel quale nasce l'opera di Matteo. Si tratta di un tempo in cui giudaismo viene sottoposto ad un'influenza della dottrina farisaica, la quale crea delle tensioni con la giovane Chiesa cristiana. Le divergenze sono la conseguenza dell'esclusione dei seguaci di Christo dalla sinagoga e del modo di comprendere il concetto stesso del popolo eletto. Secondo Matteo il concetto della comunità eletta da Dio non è basato sui legami etnico-nazionali, ma sulla relazione con Christo e con la sua opera salvifica. In tal modo viene pian piano superato il problema della presenza dei pagani nelle comunità cristiane, come anche si conserva la priorità degli Ebrei nell'opera di salvezza, i quali non vengono esclusi da questo piano di Dio.

Swietłana Wiśniewska

Postać Samarytanki (J 4, 1-42) w tradycji Kościoła wschodniego

Jak wszystkie inne pisma NT Ewangelia Janowa powstawała w określonym środowisku kościelnym i dla potrzeb tego środowiska. Jeszcze w pierwszym okresie postania tzw. wspólnoty Janowej ważną rolę w niej odgrywali członkowie pochodzenia samarytańskiego¹. B. Lindars² uważa, że autor czwartej Ewangelii miał nadzwyczajną zażyłość z Samarytanami. Świadczy o tym znajomość topografii, ich zwyczajów i wierzeń.

J 4, 1-42 jest swego rodzaju „historią początków” obecności Samarytan w chrześcijaństwie i we wspólnotce. Początki te są bardzo wzniosłe: nawraca ich sam Chrystus, który pierwszy przychodzi do wioski samarytańskiej, osobiście spotyka jej mieszkańców i głosi im Dobrą Nowinę. Ale zawsze istniał (i nadal istnieje) problem egzegetyczny: czy wydarzenia opisywane w J 4, 1-42 są wydarzeniami historycznymi, czy naprawdę odbyło się spotkanie Jezusa i Samarytanki, które zapoczątkowało obecność Samarytan w Kościele Chrystusowym, czy dialog pomiędzy nimi odbywał się w takich samych słowach, które przytacza Ewangelia Janowa? Odpowiedzi na te pytania są dosyć zróżnicowane.

Egzegeza traktuje wydarzenia opisane w J 4, 1-42 w czterech modelach: historyczno-biograficznym, symboliczno-alegorycznym, historii zbawienia i sakramentalnym³.

Model historyczno-biograficzny traktował J 4, 1-42 jako opis realnego faktu historycznego z życia Jezusa, jako jeden z epizodów jego biografii. Taka interpretacja J 4, 1-42 jest charakterystyczną dla komentarzy sprzed wieku XIX. Chociaż komentatorzy zauważają rozwój wiary Samarytanki w trakcie jej rozmowy z Jezusem, postacią centralną perykopy jest Jezus.

¹ Według R. Browna i M.-É. Boismarda Samarytanie weszli do wspólnoty Janowej w tzw. I fazie (ok. 55 – ok. 85). Zob. S. MĘDALA, *Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Ryszarda Rubinkiewicza*, Warszawa 1999, s. 154.

² B. LINDARS, *The Gospel of John (New Century Bible)*, London 1972, s. 175n.

³ B. OLSSON, *Structure and meaning of the Fourth Gospel*, Lund 1974, s. 119.

Uważano, że opis wszystkich dialogów i wydarzeń jest czymś w rodzaju stenogramu rozmów Jezusa z Samarytanką, a potem z uczniami i z Samarytanami. To samo dotyczy opisu wszystkich wydarzeń z J 4, 1-42⁴.

Obok takiego rozumienia tej perykopy istniał symboliczno-alegoryczny model interpretacyjny. W przeciwstawieniu do modelu historyczno-biograficznego ukazywał J 4, 1-42 w kategoriach metaforycznych. Za takim modelem wypowiadają się już Orygenes i Herakleon. Ten ostatni rozumiał dialog Jezusa i Samarytanki jako symboliczny opis spotkania duszy z Bogiem. Taką drogą poszło wielu egzegetów, szczególnie w wiekach XIX-XX. Przykładowo, B. Odenberg traktował J 4, 1-42 jako spotkanie ortodoksyjnej teologii samarytańskiej z modelem chrześcijaństwa reprezentowanym przez wspólnotę Janową. S. Leroy uważał, że J 4, 1-42 stanowi epizod z historii Kościoła Janowego, który notuje fakt wejścia Samarytan-chrześcijan do składu wspólnoty Janowej⁵.

O. Cullman także wypowiada się za taką interpretacją, ale dodaje aspekt historii zbawienia i aspekt sakramentalny, odnajdując w tej perykopie odniesienia do chrztu i Eucharystii. Takie podejście charakteryzuje się łączeniem interpretacji historycznej i interpretacji symbolicznej⁶.

Odmianą interpretacji soteriologicznej jest interpretacja chrystologiczna, w centrum której znajduje się osoba Jezusa Chrystusa. R. Bultmann uważa, że J 4, 1-42 jest demonstracją tego, w jaki sposób Bóg objawia się tym, którzy go szukają. Centralnym w tym objawieniu jest moment decyzji człowieka, to, po czyjej stronie on się wypowiada: po stronie Boga czy świata. Za takim rozumieniem są także R. Schnackenburg, R. Brown i B. Lindars⁷.

Przez długi okres czasu spotkanie Jezusa z Samarytanką w tradycji Kościoła Katolickiego było uważane za fakt historyczny. Ale ostatnie badania ukazały raczej, że nie można z pewnością ustalić, czy to spotkanie jest faktem historycznym, czy też tworem wyobraźni ewangelisty. Według R. Bultmanna pierwotne znaczenie tego epizodu miało sens podobny jak w tradycji buddyjskiej, gdzie Ananda, uczeń Buddy, prosi służącą z niskiej kasty o wodę⁸. Oprócz tego, tradycja Kościoła Zachodniego nie zna imienia Samarytanki⁹.

Tradycja synoptyczna świadczy, że Jezus nie prowadził żadnej działalności w Samarii (Mt 10, 5n; Łk 9, 51-56). Dlatego uważa się, że w J 4, 1-42 została opisana misja Kościoła z pierwszych lat jego działalności. Z Dz 8 dowiadujemy

⁴ Tamże, s. 119-120.

⁵ Tamże, s. 121.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 122-123.

⁸ Tamże, s. 118.

⁹ C. KOESTER, *The Savior of the Word (John 4: 42)*, JBL 109 (1990), s. 671.

się o tym, jak przebiegała tzw. misja samarytańska. Narzuca się rozumienie, że było to raczej pierwsze spotkanie Samarytan z Chrystusem, a nie spotkanie Jezusa i Samarytanki. Był to Chrystus żyjący w swoim Kościele.

Lecz wyniki badań genezy tekstu przeprowadzone przez H. Ritt zaświadczyły, że w dialogu Jezusa z Samarytanką znajdują się autentyczne wspomnienia z życia Jezusa. Elementy poetyckie i retoryczne tego tekstu wskazują na historyczność dialogu. Według A. Reformackiego forma użycia czasowników (imperfektum i perfektum) także może świadczyć o historyczności narracji¹⁰. Za historycznością opisywanego wydarzenia przemawia także gatunek literacki Ewangelii, który jest najbliższy starożytnym biografom hellenistycznym¹¹. To pozwala wnioskować, że takie spotkanie miało miejsce lub mogło mieć miejsce¹².

W tradycji Kościoła Wschodniego nie ma żadnych wątpliwości co do historyczności dialogu Jezusa z Samarytanką. Samarytanką niewątpliwie jest postacią historyczną. Ma na imię Fotyna od greckiego *photos* – światło¹³. Wspomnienie św. Fotyny Kościół prawosławny obchodzi 2 kwietnia (20 marca). Troparion święta brzmi: „Służebnica twoja, Jezusie, Fotyna, woła donośnym głosem: Ciebie, Oblubieńcze mój, Kocham, Ciebie szukając razem z Tobą cierpię i idę na krzyż, umieram razem z Tobą i króluję, życie odnajduję w Tobie. Przyjmij mnie jako doskonałą ofiarę miłości. Twoja modlitwa niech uratuje moją duszę”. Kondakos święta jest następujący: „W święto twoje odnajdując pokój naszych dusz jednym głosem wołamy: „święta męczennico Fotyno, módl się do Boga za nami”.

Tradycja wschodnia informuje, że Fotyna miała dwóch synów: Wiktora, zwanego Fotynem i Ozeasza. Razem z ostatnim mieszkała i głosiła Ewangelię w Kartaginie. Starszy jej syn był dowódcą w armii rzymskiej. Razem z nimi została umęczona w ok. 66 r. podczas prześladowań za cesarza Nerona. Jej kościół i szczątki znajdowały się w Konstantynopolu¹⁴. *Czty-Minieji* – księga czytań liturgicznych żywotów świętych – przedstawia dokładny opis jej męczeństwa¹⁵.

Opis zaczyna się od historii nawrócenia burmistrza jednego z miast Atalii, Sebastiana. Nawrócił go syn Samarytanki Wiktor, który po kolejnej wojnie

¹⁰ А. РЕФОРМАТСКИЙ, *Опыт анализа новеллистической композиции*, [w:] *Семиотика*, ред. Ю. Степанов, Москва 1983, s. 558.

¹¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, RBL 94 (1998), s. 175.

¹² M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, art. cyt., s. 176.

¹³ Adaptując do słowiańskich realiów nazywają ją Świętłana Palestyńska.

¹⁴ *Полный православный богословский словарь*, ред. А. Лопухин, П. Глубоковский, т. 2, Москва 1992, s. 78.

¹⁵ ДИМИТРИЙ, ЕПИСКОП РОСТОВСКИЙ, *Жития святых. Книга седьмая: март*, Оптина пустынь 1993, s. 407-413.

Rzymu z barbarzyńcami był mianowany dowódcą wojsk w tym mieście. Jako dowódca otrzymuje nakaz od imperatora Nerona, aby prześladować chrześcijan. Sebastian wie, że Wiktor jest chrześcijaninem, ale namawia go do podporządkowania się władzy cesarza, ponieważ Wiktor otwarcie wyznaje swoją wiarę i odmawia posłuszeństwa cesarzowi. Sebastian tłumaczy mu, że można w razie uległości Wiktora uratować jego matkę i brata, zamieszkujących w Kartaginie, od prześladowań za wiarę. Proponuje Wiktorowi i jego rodzinie zaprzestać jawnego wyznawania Chrystusa i nawracania pogan, żeby nie różnić się zachowaniem od otoczenia pogańskiego.

Wiktor jednak nie odstępkuje od swego postanowienia i woli raczej umrzeć, niż wypełnić rozkaz imperatora. Wtedy Sebastian zaczyna otwarcie grozić jemu i jego rodzinie. Ale Bóg karze Sebastiana. Podobnie jak św. Paweł jest on rzucony na ziemię. Przez trzy dni i trzy noce nie widzi i nie mówi. Po upływie tego okresu „donośnym głosem” wyznaje Chrystusa jako Boga jedynego i prawdziwego. Wiktor przygotowuje go do chrztu i udziela tego sakramentu. Razem z Sebastianem nawraca się liczna służba jego domu.

Ten przykład pociąga coraz więcej Atalijczyków do Chrystusa. Wieść o szerczeniu się chrześcijaństwa dociera do Nerona. Imperator wzywa wyznawców Chrystusa z Atalii do Rzymu w celu dokonania nad nimi sądu. To oznacza męczeństwo. Atalijczycy na czele z Wiktorem wyruszają do Rzymu. W drodze ukazuje się im Chrystus obiecując swoją stałą obecność podczas przyszłych cierpień za wiarę. Wiktor otrzymuje nowe imię od Boga – Fotyn, „ponieważ wielu oświeconych przez ciebie nawróci się do Mnie”.

Analogicznie do wyżej opisanego wydarzenia można wnioskować, że imię Samarytanki – Fotyna – też mogło nie być imieniem nadanym jej przy urodzeniu. Tak samo, jak w wypadku jej syna, mogło to być imię otrzymane od Chrystusa.

Chrześcijanie z Kartaginy razem ze św. Fotyną i jej synem Ozeaszem także są w drodze do Rzymu w odpowiedzi na wezwanie cesarza. Św. Fotyna już wie od Boga o nadchodzących cierpieniach. Kiedy ona wchodzi do miasta, cały Rzym zostaje poruszony jej widokiem: wszyscy pytają, kim jest ta kobieta. Tu oprócz synów Samarytanki wzmiankowane jest także jej pięć sióstr, które też są chrześcijankami z Kartaginy: Anastazja, Foto, Fotyda, Paraskiewa i Kirijakija. Dowiadujemy się, że św. Fotyna jest najstarsza z nich. Znowu mamy do czynienia z imionami raczej chrześcijańskimi niż żydowskimi albo hellenistycznymi.

Chrześcijanie mężnie odrzucają propozycje Nerona, aby zaprzeczyć swojej wiary, i zostają skazani na okropne tortury. Lecz staje się cud: torturowanie trwa kilka godzin, ale nie odnoszą skutku, oprócz tego męczennicy nie czują bólu. Wtedy Sebastian, Fotyn, Ozeasz i św. Fotyna

razem z siostrami zostają wtrąceni do więzienia. Ale i tam nie zaprzestają głoszenia Chrystusa i nawracają wiele ludzi. To naraża ich na kolejne okrutne tortury, które w tym wypadku kończą się śmiercią męczeńską. Opis zamyka wymowna scena: św. Fotyna pluje w twarz Neronowi i „śmiejąc się nad jego głupotą, rzecze: – «O rozpustny ślepcze, błędzący człowieku bez okruszyny rozumu! Chyba uważasz mnie za taką samą jak ty, jeśli chcesz, żebym wyrzekła się Chrystusa i złożyła ofiarę podobnym do ciebie ślepym bożkom?»” Po czym zostaje utopiona w studni.

W tym epizodzie daje się odczuć polemika z kultem imperatora i odniesienie do rozmowy Samarytanki z Jezusem przy studni Jakubowej. Studnia tu symbolizuje pełnię życia chrześcijańskiego, którą osiągnęła święta po śmierci dzięki swemu męczeństwu.

Oczywiście, nie można uważać tego opisu za dokument historyczny. Jest to przede wszystkim utwór literacki, zbudowany zgodnie z zasadami literatury pięknej tamtego czasu. Tradycja bizantyjska jako tradycja wschodnia jest nacechowana alegoriami i metaforami, które pomagają raczej głębiej zrozumieć sens przesłania, które zawiera opis, niż odtwarzają realny przebieg faktów. Niestety nie wiemy o istnieniu jakichś dokumentalnych świadectw (oprócz tego, co przytacza tradycja Kościoła Wschodniego) na temat życia i męczeństwa Samarytanki. Dlatego kwestia historyczności tej postaci wciąż pozostaje nie rozstrzygniętą.

Ale jeśli przyjąć, że Samarytanka jest postacią historyczną i że to właśnie św. Fotyna rozmawiała z Jezusem przy studni w Sychar, nie była to raczej dokładnie taka rozmowa, jaką nam opisuje czwarta Ewangelia. Taką „zdradę faktu” dopuszcza gatunek literacki biografii hellenistycznej. Ta rozmowa jest jakby „ikoną”¹⁶: **realne wydarzenie otrzymuje symboliczno-teologiczną interpretację**¹⁷. Samarytanka ma wiele wspólnych cech z Marią Magdaleną: cudzołożna kobieta, która spotyka Jezusa, w Nim jak w prawdziwym Bogu odnajduje swoją pierwotną miłość. Zarówno Samarytanka, jak i Maria Magdalena pomaga Jezusowi w jego misji apostołskiej¹⁸. Lecz jej historia z czasem traci realne cechy – staje się historią odnalezienia pierwotnej miłości narodu samarytańskiego¹⁹.

Warszawa

SWIETŁANA WIŚNIEWSKA

¹⁶ С. МОРРИС, *Основная теория знаков*, s. 56; Р. ЯКОБСОН, *В поисках сущности языка*, s. 104, [w:] *Семиотика*, ред. Ю. Степанов, Москва 1983.

¹⁷ R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, s. 300-301; В. ИСТОМИН, *Слово Божие*, Логос 29-32 (1978), s. 137; В. OLSSON, *Structure and meaning of the Fourth Gospel*, dz. cyt., s. 121-122.

¹⁸ G. BEHLER, *Le source en quête de l'assoiffée. L'entretien de Jésus avec la Samaritaine (Jean 4, 1-42)*, Paris 1980, s. 132.

Résumé

La Samaritaine (Jn 4, 1-42) dans la tradition de l'Église orientale

Tandis que la tradition de l'Occident ne connaît pas le nom de la Samaritaine, dans la tradition orientale elle porte le nom *Fotine* (du grec *phôs* – lumière), c'est-à-dire „Illuminée”. L'entretien de Jésus avec la Samaritaine est quasi une icône: l'événement historique reçoit une interprétation symbolique et théologique. La femme de Samarie est comme Marie Madeleine une collaboratrice de Jésus et de ses apôtres.

¹⁹ Por. W. BARCLAY, *Ewangelia według św. Jana*, tłum. K. Bednarczyk, Warszawa 1986, s. 231; E. BOTHA, *Jesus and Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4, 1-42*, Leiden 1991, s. 186 (SupplNovT 65); G. BURG, *John. The NIV Application Commentary*, Michigan 2000, s. 161; R. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John (Interpreting Biblical Texts)*, Nashville 1998, s. 140; R. FABRIS, *Giovanni*, dz. cyt., s. 301; B. OLSSON, *Structure and meaning of the Fourth Gospel*, dz. cyt., s. 142; W. ŚWIERZAWSKI, *Pierwszy umiłował. Komentarz do Ewangelii Jezusa Chrystusa według świętego Jana*, Wrocław 1982, s. 126.

ks. Stanisław Wronka

XI Ekumeniczne Dni Biblijne (2004)

W maju 2004 roku obchodziliśmy już po raz jedenasty Ekumeniczne Dni Biblijne ze Świętem Biblii 9 maja. Jest to inicjatywa Towarzystwa Biblijnego w Polsce, które pragnie w ten sposób przybliżyć Pismo Święte wiernym różnych wyznań, a przez to zbliżyć ich także do siebie. Ta forma apostołatu biblijnego i ekumenicznego zatacza coraz szersze kręgi i przynosi coraz bogatsze owoce.

Majowe świętowanie Biblii zostało przygotowane przez Komitet Krajowy Ekumenicznych Dni Biblijnych, który spotkał się 16 marca 2004 r. w domu Towarzystwa w Warszawie-Falenicy. Spotkanie otworzył ks. prał. Jerzy Banak, przewodniczący Komitetu, który pozdrowił wszystkich uczestników – przedstawicieli diecezji katolickich i reprezentantów wyznań protestanckich, zwłaszcza przybyłych po raz pierwszy, dziękując jednocześnie tym, którzy angażowali się w tę inicjatywę od lat, wśród nich szczególnie ks. prof. Jerzemu Chmielowi. Następnie ks. Banak przedstawił nową dyrektorkę Towarzystwa, p. Małgorzatę Platajs, wybraną przez wszystkie dziewięć kościołów należących do Towarzystwa. Zastąpiła ona 1 stycznia 2004 r. p. Barbarę Enholec-Narzyńską, która przygotowywała poprzednie spotkania. W swoim słowie nowa dyrektorka podkreśliła wielką wagę Ekumenicznych Dni Biblijnych, gdyż inicjatywa ta angażuje nie tylko elity, ale dociera do całego ludu Bożego, uwrażliwiając go na Słowo Boże, które jest fundamentem życia chrześcijańskiego.

Następnie uczestnicy podzielili się doświadczeniami z ubiegłorocznych Dni Biblijnych. Nie zawsze odbywały się one w maju, ale w niektórych diecezjach i wspólnotach miały bardzo bogaty program. Składały się na niego: ekumeniczne nabożeństwa biblijne, wspólna lektura Pisma Świętego, sympozja i wykłady poświęcone Biblii, wystawy, prezentacje nowych środków audiowizualnych, konkursy czytania Biblii (np. dla lektorów) i z wiadomości o Biblii, koncerty inspirowane Biblią... Miejscem tych wydarzeń były nie tylko świątynie, lecz także sale uniwersyteckie, domy kultury i gmachy urzędów samorządowych. Niekiedy Dni gromadziły setki uczestników, a w ich przygotowaniu współdziałały różne instytucje kościelne

i społeczne. Ogłaszały je plakaty i foldery, informowała o nich kościelna i lokalna prasa, ciekawe wystąpienia ukazywały się drukiem w fachowych czasopismach. Biblia była na nowo odkrywana jako księga wiary i jako księga kultury, wspólne dziedzictwo inspirujące do nowych przemyśleń i działań. W niektórych ośrodkach Dni weszły już na stałe do programu i są oczekiwane z rosnącym zainteresowaniem. Zapotrzebowanie na spotkania wokół Biblii mobilizuje organizatorów do szukania wciąż nowych pomysłów, aby jeszcze lepiej trafić do ludzi z przesłaniem biblijnym.

Po tej wymianie zdań ks. Jan Jacek Stefanów, werbista, wygłosił referat pt. „Apostolat biblijny w Ameryce Łacińskiej”. Ks. Stefanów jest obecnie dyrektorem Apostolatu Biblijnego Zgromadzenia Słowa Bożego w Polsce. Wcześniej, po studiach w Hiszpanii i w Rzymie, był odpowiedzialny za apostolat biblijny w Hiszpanii, a potem w Ameryce Łacińskiej. Prelegent podzielił się bogatym doświadczeniem zebrany na kontynencie amerykańskim, gdzie Biblia jest czytana w kontekście aktualnych wydarzeń i inspiruje chrześcijan do konkretnych działań także na polu społecznym i gospodarczym. Jego wystąpienie ukaże się w Kwartalniku Kurii Biskupiej Warszawsko-Praskiej „Blżej Biblii”, redagowanym przez ks. J. Banaka.

Na koniec uczestnicy spotkania dyskutowali nad Słowem na tegoroczne Dni Biblijne, przygotowanym tym razem przez ks. bpa Michała Jabłońskiego z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Zatytułowane jest ono „Śpiewajcie Panu...” (Ps 9, 12) i koncentruje się na Księdze Psalmów. Niosą one wciąż aktualne przesłanie o Bogu i człowieku i są wspaniałą skarbnicą modlitw, wykorzystywanych przez Izraelitów, a także przez samego Jezusa i Jego uczniów w ciągu wieków. Warto więc pochylić się nad nimi i uczynić na nowo własnymi. Poniżej przytaczamy to Słowo. Ufamy, że kolejne już Ekumeniczne Dni Biblijne pomogły wielu chrześcijanom odkryć bogactwo psalmów i zasmakować w ich pięknie.

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

„Śpiewajcie Panu...” (Ps 9, 12) Słowo Towarzystwa Biblijnego w Polsce na Ekumeniczne Święto Biblii 2004

Pismo Święte na różne sposoby przybliży nas do Boga. Daje nam również wzory modlitw i hymnów. Oprócz najwspanialszej Modlitwy Pańskiej, której sam Zbawiciel nauczył apostołów, mamy w Biblii modlitwy wypo-

wiadane i hymny śpiewane przez patriarchów, proroków, samego Jezusa Chrystusa, Jego matkę oraz inne postacie biblijne.

Najczęściej używanymi we współczesnych Kościołach chrześcijańskich pieśniami i tekstami modlitewnymi zaczerpniętymi z Pisma Świętego są Psalmy. Zmieniał się świat, ale ich słowa odzwierciedlały i do dziś odzwierciedlają stany duszy czcicieli Boga Prawdziwego. Można słowami Psalmów wzywać świat do chwalenia Boga: „Chwalcie Pana, wszystkie narody...” (Ps 117, 1); można wypowiedzieć radość i podziękowanie Bogu za łaski otrzymane zbiorowo: „Gdy Pan odmienił losy Syjonu, byliśmy jak we śnie...” (Ps 126, 1) lub indywidualnie: „Kiedy Ciebie wzywałem, Ty mnie wysłuchałeś...” (Ps 138, 3); można w tych słowach znaleźć pewność w niepewności: „Pan jest moim pasterzem i nie brak mi niczego...” (Ps 23, 1); siłę do przetrwania, gdy szczególnie ciężko na duszy: „Ratuj mnie, Boże, bo woda już sięga mojej szyi!” (Ps 69, 2); można umocnić się w wierności: „Jeśli zapomnę cię, Jeruzalem, niech uschnie moja prawica!” (Ps 137, 5); można wypowiedzieć jęk duszy, gdy na żadną już ziemską pociechę liczyć nie można: „Ja zaś jestem robakiem, nie człowiekiem, pośmiewiskiem ludzi...” (Ps 22, 7). Każda sytuacja człowieka: czystego sercem czy przygniecionego ciężarem winy, radosnego czy smutnego, znajdzie odbicie w którymś ze 150 Psalmów i każdy Psalm odpowiada określonej sytuacji, w której może się znaleźć wierzący.

Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, wezwał nas do kroczenia Jego śladami, do naśladowania Go. W Ewangeliach często odnajdujemy cytaty z Psalmów lub ich parafrazy: poczynając od chrztu Jezusa w Jordanie, kiedy rozlega się głos: „Ty jesteś Moim umiłowanym Synem...” (Łk 3, 22), będący echem Psalmu 2, 7, aż po słowa przed śmiercią na Krzyżu: „w Twoje ręce powierzam Mojego ducha” (Łk 23, 46). Księga Psalmów jest więc bardzo pomocna do głębszego zrozumienia przesłania ewangelicznego. Nie trzeba być teologiem ani znać historycznego tła poszczególnych Psalmów, aby odczuć ich nastrój, aby je zrozumieć.

Przesłanie Psalmów nie straciło nic ze swojej aktualności. Również i my dzisiaj, pomni na zachętę Apostoła Pawła z Listu do Efezjan 5, 19: „Mówcie do siebie psalmami, hymnami i pieśniami natchnionymi. Śpiewajcie i grajcie waszym sercem Panu...”, staramy się żyć treścią i słowami Psalmów, czego wyrazem jest tegoroczne hasło Ekumenicznych Dni Biblijnych: Śpiewajcie Panu!

przygotował Kościół Starokatolicki Mariawitów

ks. Mirosław Stanisław Wróbel

Marie-Emile Boismard OP – biblista z wielką pasją

23 kwietnia 2004 zmarł w Jerozolimie w École Biblique et Archéologique Française w wieku 88 lat wybitny profesor Nowego Testamentu Marie-Emile Boismard. Kiedy przybyłem do Jerozolimy w r. 1998, miałem szczęście uczestniczyć w jego wykładach z Ewangelii Janowej, z Pism Pawłowych, z Dziejów Apostolskich oraz w seminarium naukowym. Jako promotor mojej pracy doktorskiej wprowadzał mnie w warsztat nauk biblijnych i zarażał pasją odkrywania nowych przestrzeni nauki. Był bardzo wymagający, ale jednocześnie pozostawiał swobodę na pracę twórczą i szanował tezy, które odbiegały od jego hipotez. Prosił jednak zawsze o solidną argumentację. Profesor był człowiekiem bardzo otwartym na nowe idee w dziedzinie krytyki tekstu oraz w podejściu diachronicznym do kwestii formowania się tekstu biblijnego. Często mi mówił: „jeśli ‘wszyscy’ powtarzają tę samą teorię, zadawaj sobie pytanie, czy jest ona słuszna. Jeśli znajdziesz argumentację, która tę teorię podważa, wówczas twoja praca wkracza w interesującą fazę”. Był człowiekiem wielkiej pracy. Kiedy pukałem do drzwi jego pokoju w celu konsultacji naukowych, zawsze mogłem zastać go siedzącego za biurkiem, pochylonego przy komputerze, obłożonego książkami i piszącego nowe dzieło. Zawsze z pasją opowiadał o odkryciach, których dokonał. Pokazywał stare manuskrypty, udostępniał mikrofilmy i notatki. Był człowiekiem pogodnym i życzliwym dla otoczenia. Podczas posiłków w refektarzu nigdy nie chciał rozmawiać na poważne tematy naukowe. Lubił wtedy opowiadać kawały i zabawne historie ze swego życia. Był całym sercem oddany nauce i kochał Biblię. Kiedy rozmawiałem z nim przed śmiercią, mówił z żalem, że nie może dalej pracować i życzył, aby z zapałem i sercem kontynuować podjęte prace w dziedzinie bibliistyki.

Profesor Marie-Emile Boismard urodził się 14 grudnia 1916 w Seiches-sur-le Loir w Anjou jako czwarte dziecko Armanda i Marie Boismard. Po złożonym egzaminie dojrzałości poczuł powołanie do życia zakonnego i wstąpił do ojców Dominikanów w prowincji Lyon. W r. 1937 musiał przerwać formację teologiczną i został skierowany do odbycia służby wojskowej. Wybuch II wojny światowej służbę tę znacznie wydłużył. Dopiero w r. 1940

mógł powrócić na fakultet teologiczny i po trzech latach studiów (w kwietniu 1943 r.) przyjął święcenia kapłańskie. Od wczesnych lat młodości zdradzał duże zainteresowanie problematyką biblijną i językami starożytnymi. W r. 1945 w Saulchoir pod Paryżem napisał biblijną pracę naukową (ekwiwalent dzisiejszego doktoratu) na temat „*Doxa*” w listach Pawłowych pod kierunkiem słynnego profesora Ceslasa Spicqa. Przełożeni zakonni skierowali go na dalszą specjalizację biblijną do Jerozolimy. 6 stycznia 1946 przybył do École Biblique w Jerozolimie, aby dla pracy naukowej poświęcić całe swoje życie. W tym renomowanym ośrodku biblijnym założonym przez ojca prof. Marie-Josepha Lagrange’a pozostał aż do końca swojego życia (z przerwą w latach 1950-1953, kiedy to prowadził działalność dydaktyczną na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii). W École Biblique w warsztatach naukowych wprowadzał go ojciec prof. Pierre Benoit. W r. 1948 uzyskał licencjat nauk biblijnych przed komisją Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Od tej pory oddał się bezgranicznie pracy dydaktyczno-naukowej. Skonstruował on swą teorię synoptyczną, zrehabilitował „tekst zachodni” w Dziejach Apostolskich i Ewangelii Janowej, sformułował hipotezę na temat złożonego procesu formowania się tekstu Czwartej Ewangelii, podkreślił wagę krytyki tekstualnej dla egzegezy biblijnej, poszukiwał niestrudzenie *Sitz im Leben* tekstu biblijnego dostrzegając wielką łączność pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. W Ecole Biblique słynął z interesujących i pełnych treści wykładów. Był zapraszany z konferencjami i wykładami przez różne ośrodki naukowe w Kanadzie, Meksyku, Japonii, Tajwanie, Stanach Zjednoczonych. W r. 1991 został zaproszony z wykładami na jeden semestr do Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Napisał 31 książek, ok. 100 artykułów i 450 recenzji. Na szczególną uwagę zasługują następujące pozycje: *Synopse des quatre évangiles en français* (t. I: *Textes*, Paris 1965; t. II: *Commentaire*, Paris 1972; t. III: *L'évangile de Jean*, Paris 1977); *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum* (Leuven-Paris 1986); *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (Leuven 1988); *Les Actes des deux Apôtres* (t. I-III, Paris 1990); *Le Diatessaron: De Tatien à Justin* (Paris 1992); *Un évangile pré-johannique* (t. I-III, Paris 1993-1996); *En quête du Proto-Luc* (Paris 1997); *À l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris 1998); *Critique textuelle ou critique littéraire? Jean 7, 1-51* (Paris 1998); *Le baptême selon le Nouveau Testament* (Paris 2001); *L'évangile selon Matthieu d'après un papyrus copte de la collection Schoyen. Analyse littéraire* (Paris 2003). Wiele spośród tych prac zostało przetłumaczonych na inne języki. Jego żmudna i solidna praca zyskała uznanie i szacunek w świecie nauki. W październiku 1988 r. uzyskał tytuł doktora *honoris causa* na Uniwersytecie w Leuven. We współczesnych poważnych publikacjach

naukowych na temat Nowego Testamentu jego imię jest często cytowane, a jego teorie i hipotezy stanowią przedmiot ożywionej dyskusji. Potrafił on łączyć wysokie kwalifikacje intelektualne z głęboką i żywą wiarą w Boga i w człowieka. Często powtarzał mi: „kiedy umrę, na pewno św. Jan przywita mnie z radością, bo tak wiele o nim piszę”. W ostatnich miesiącach przed śmiercią często o godz. 15⁰⁰ schodził wraz z Siostrami do kaplicy, aby odmawiać koronkę do Bożego Miłosierdzia. Wraz z jego odejściem świat stracił wielkiego Biblistę, który z pasją i należną powagą dla Słowa Bożego wskazywał na jego bogactwo i głębię. Pamięć o nim pozostaje nie tylko wśród uczniów i kontynuatorów jego nauki.

Wieczny odpoczynek racz mu dać, Panie, a światłość wiekuista niechaj mu świeci!

Lublin

KS. MIROSŁAW STANISŁAW WRÓBEL

PIOTR WŁODYGA OSB, *Oblubieniec i Oblubienica. Metafora małżeńska Jeremiasza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 307 s.

Metafora miłości oblubieńczej w odniesieniu do związku Boga z Jego ludem często występuje w tekstach Starego i Nowego Testamentu. Cenne jest podjęte przez Autora jako temat doktoratu napisanego pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tadeusza Brzegowego jej rozważenie w kontekście współczesnego postmodernistycznego negowania wszelkich tradycyjnych wartości. Bóg przemówił do człowieka odwołując się do tego, co w nim najbardziej wartościowe, najgłębsze, w tym także do jego zdolności, by miłować drugą osobę i w imię tej miłości podejmować to, co przekracza naturalne ludzkie dążenia i pragnienia.

Miłość gotowa przebaczyć, przyjąć niewierną oblubienicę, jest wymownym przykładem Bożego miłosierdzia, które polscy teologowie rozważają z nową gorliwością w związku z przesłaniem św. Siostry Faustyny i nauczaniem Ojca Świętego Jana Pawła II podczas jego ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny. Dysertacja doktorska o Piotra Włodygi ukazuje Bożą miłość przejawiającą się poprzez określanie konkretnych wymagań wobec słabych ludzi.

Stosunkowo obszerny Wstęp zawiera trzy punkty, w których Doktorant przedstawia podejmowane zagadnienie. Wartościowe jest omówienie od s. 17 metafory – określenie środka literackiego na podstawie opracowań teoretyków literatury i biblistów, wyjaśnienie, jak doktorant rozumie zagadnienia z teorii literatury, środki wyrazu obficie występujące w natchnionym tekście.

Każdy z trzech rozdziałów (*Jeremiasz między Bogiem a Izraelem; Beżenność Jeremiasza oraz Jeremiaszowa wizja małżeństwa Boga z Izraelem*) przedstawia ciekawe zagadnienie, które może stanowić odrębny przedmiot badań, a ich omówienie w rozprawie prowadzi do pełnego ujęcia postawionego problemu metafory miłości oblubieńczej jako związku Boga z Wybranym Narodem. Z metafory miłości wynika podwójny obraz – pozytywny i negatywny – więź między JHWH a Izraelem przedstawiona jako miłość małżeńska oraz beżenność Proroka jako znak, obraz trudnych tragicznych czasów i odłączenia, jakie zachodzi między Bogiem a Jego niewierną oblubienicą.

W pierwszym rozdziale Autor omawia kolejno imiona Boga w Księdze, odstępstwa Izraela od przymierza z Bogiem w owych czasach – ze

zwróceniem szczególnej uwagi na kultury Królowej Nieba i Baala, sytuację Izraela w czasach Jeremiasza, samą chronologię życia Proroka i jego związek z reformą króla Jozjasza. Krytycznie przedstawia opinie autorów i przyjmuje tezę, że powołanie Jeremiasza nastąpiło ok. dwadzieścia lat później niż zwykle się podaje. Zatem Prorok jako młody człowiek głosił słowo Boże. Takie ujęcie powoduje, że znak jego bezżeństwa był szczególnie czytelny i wymowny w środowisku, w którym zawierano małżeństwa między piętnastym a dwudziestym rokiem życia. Kolejne punkty rozdziału dotyczą znaczenia imienia Proroka, jego relacji wobec Boga (zdobycie przez JHWH, bunt i bliskość omówione na podstawie odpowiednich tekstów: Jr 20, 7-18; 15, 10-21; 11, 18-12, 6) oraz relacji wobec Izraela Jeremiasza jako młodzieńca, proroka i kapłana z Anatot – ważne omówienie ludzkich i społecznych uwarunkowań jego działalności.

Rozdział drugi dotyczy bezżenności proroka w oparciu o Jr 16, 1-9. Autor podaje własny przekład tekstu, podobnie jak w innych wypadkach na ogół jasny, zrozumiały, wyrażający współczesnym językiem przesłanie oryginału. Omawia strukturę i kompozycję literacką perykopy, historyczny kontekst bezżenności proroka ze zwróceniem uwagi na adresatów znaku, czas ostatecznej redakcji tekstu, który wpływał na jego rozumienie przez odbiorców już zapisanego zakazu oraz jego antytezę – skierowany do wygnańców w Babilonie nakaz zakładania rodzin (Jr 29, 6; por. 29, 7) zestawiony na s. 133 z zakazem Jr 16, 2 dotyczącym żony i potomstwa. W trzecim paragrafie bezżenność omówiona jest na tle kolejnych zakazów dotyczących udziału w społecznych i rodzinnych uroczystościach: obrzędach żałobnych i ucztach weselnych, w czwartym – starotestamentowe tło bezżenności Proroka, jej wymowa na tle wielkiego szacunku dla małżeństwa i pragnienia posiadania potomstwa, które przedłuża życie człowieka, a z drugiej strony szacunku dla samotnego życia osób, które owdowiały i okresowej wstrzeźliwości rytualnej proroków i wojowników. Dalsze punkty paragrafu czwartego: symbolika małżeństwa Ozeasza, idea nagrody i kary w Prawie deuteronomistycznym oraz ogólne omówienie obrazu przymierza między Jahwe a Izraelem. W ostatnim, piątym paragrafie drugiego rozdziału Autor przygotowuje rozdział trzeci poświęcony Jeremiaszowej wizji małżeństwa Boga z Izraelem.

Kolejne paragrafy tej części rozprawy omawiają kolejne wiersze poematu o niewierności Narodu (Jr 3, 1 – 4, 1). Pierwszy paragraf po przekładzie tekstu przedstawia budowę literacką poematu, jego ramy i znaczenie często występującego chiazmu, historyczne środowisko z określeniem daty powstania części centralnej (Jr 3, 12-13) oraz ostatecznej redakcji. Kolejne wiersze Autor poddaje sumiennej analizie nadając trafne tytuły punktom poświęconym poszczególnym krótkim fragmentom. Paragrafy

2 – 4 obejmują analizę Jr 3, 1-11; 12-13; 3, 14 – 4, 1. Ostatni paragraf *Ku nowym zaślubinom JHWH i Izraela* najpierw omawia prawo dotyczące rozvodu i powrotu oddalonej żony wg Pwt 24, 1-4, następnie powrót do JHWH według proroka Ozeasza. Kończy przedstawieniem bardzo ważnej prorockiej osobistej odpowiedzialności (Jr 31, 29-30) przeciwstawianej powszechnie panującemu przekonaniu o odpowiedzialności zbiorowej (Jr 32, 18 na temat odpowiedzialności za czyny przodków).

Rozprawa budzi uznanie. Dobra egzegeza, obszerne zestawienia tekstów, w których występują omawiane terminy lub zwroty z podkreśleniem różnych aspektów znaczeń, statystyki na podstawie wartościowych słowników i opracowań ułatwiają zrozumienie miejsc poszczególnych środków w całości Biblii Hebrajskiej oraz Księgi Jeremiasza. Autor pisze jasnym, zrozumiałym językiem, umie zwięźle wyrażać bogatą treść w dobrze sformułowanych zdaniach.

Praca naukowa jest równocześnie cenną pomocą dla osób pragnących głębiej zrozumieć nauczanie Biblii, trudne powołanie proroka Jeremiasza i godność małżeństwa stanowiącego w natchnionych tekstach obraz więzy Boga z Jego ludem.

Kraków

O. TOMASZ M. DĄBEK OSB

WIESŁAW ALICKI, *Duch Chrystusa (1 P 1, 11). Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2003, 240 s.

Ostatni doktorat napisany pod kierunkiem najstarszego w Polsce, znakomitego biblisty, o. prof. dra hab. Augustyna Jankowskiego OSB, autora książek i wielu artykułów na temat Osoby i działania Ducha Świętego, jest przykładem znakomitej analizy tekstu biblijnego przeprowadzonej sumiennie przy zastosowaniu współczesnych metod krytycznej egzegezy i teologii biblijnej, porównywaniu z paralelnymi tekstami w językach oryginalnych (także syryjskim) w oparciu o bogatą literaturę.

Pierwszy rozdział zatytułowany „Uświęcające działanie Ducha od misterium chrztu do relacji społecznych Kościoła” omawia poprzez odniesienie do tekstów paralelnych i kontekstu znaczenie greckiego terminu *ἁγιασμός* wskazującego na uświęcenie oraz społeczne skutki działania Ducha Świętego w ochrzczonych: wybranie, nastawienie na czasy ostateczne, wobec których doczesność jest etapem przejściowym, w którym wybrani przez Boga stanowią rozproszoną cząstkę – mniejszość wśród świata, ludzi zagrożonych w przemijającej teraźniejszości.

Rozdział drugi: „Duch Dawcą dóbr eschatologicznych i mocą dla ich obrony” opiera się na 1 P 1, 3-5 rozwijając tematy nadziei, dziedzictwa

i zbawienia na tle tekstów Pawłowych (odpowiednio: Rz 5, 5; 15, 13; Ga 5, 5; Ef 4, 4 dla „żywej nadziei”; Ef 1, 14. 18 dla „dziedzictwa” i 1 Kor 2, 9n; 2 Tes 2, 13 dla „zbawienia”).

W rozdziale trzecim: „Aktywność Ducha poprzez charyzmaty proroka i ewangelisty” omówione są ważne dla Kościoła uzdolnienia duchowe nawiązujące do daru proroctwa w Pierwszym Przymierzu oraz do powołania, by głosić Ewangelię – nową naukę Chrystusa w mocy Jego Ducha. W czwartym: „Duch Święty mocą rozwoju eklezjalnego Ciała Chrystusa” Autor omawia obrazy niesfałszowanego duchowego mleka, domu duchowego i duchowych ofiar, czyli nauki umożliwiającej wzrastanie w wierze, Kościoła jako rodziny Chrystusa i przybytku nowego kultu oraz Eucharystii – ofiary życia chrześcijańskiego.

Rozdział piąty: „Udział Ducha Świętego w wydarzeniach paschalnych i Jego odniesienie do cierpień chrześcijan” omawia zachęty dawane wiernym do cierpliwego znoszenia przeciwności mocą Ducha, który wskrzesił z martwych Chrystusa i kształtował Jego głoszenie Dobrej Nowiny „duchom w krainie zmarłych” w 1 P 3, 18n oraz 4, 6.

Ostatni, szósty rozdział pracy: „Duch u podstaw udziału wiernych w godności Chrystusa” (1 P 4, 14) to analiza błogosławieństw znoszących złorzeczenia z powodu imienia Chrystusa podkreślająca jego pneumatologiczny charakter.

Obszerna bibliografia będzie cenną pomocą dla wszystkich zainteresowanych głębszymi studiami na temat Pierwszego Listu św. Piotra i biblijnej nauki o Duchu Świętym, skorowidz miejsc biblijnych i autorów pomaga w wyszukiwaniu interesujących badacza fragmentów tekstu.

Kolejne opracowanie poświęcone biblijnej nauce o Duchu Świętym pomaga lepiej zrozumieć naukę Bożego Objawienia na temat przedziwnego działania Trzeciej Osoby Boskiej. Znakomita rozprawa pokazuje bardzo dobre przygotowanie Autora do studiów biblijnych i pozwala przypuszczać, że podejmie on dalsze interesujące tematy, których opracowania będą stanowiły etapy jego naukowego rozwoju i wartościowe pozycje w polskiej literaturze z zakresu egzegezy i teologii biblijnej.

Kraków

O. TOMASZ M. DĄBEK OSB

STANISŁAW WRONKA, *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico-teologico su νικῶν*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2002, 364 s.

Pisana po włosku praca jest dysertacją doktorską rozpoczętą na Uniwersytecie Gregoriańskim pod kierunkiem o. prof. A. Vanhoye SJ, ukończoną

i obronioną w Krakowie pod kierunkiem o. prof. A. Jankowskiego OSB. Temat jest ważny w dzisiejszych czasach, kiedy masowa kultura i publikacje przedstawicieli wielu dyscyplin nauki i sztuki pokazują niewystarczalność dotychczasowego sposobu myślenia, kwestionują zaufanie do osiągnięć nauki i możliwości człowieka. Teologia stając wobec postmodernistycznego świata może wiele ofiarować ludziom, którzy nie zamykają oczu na prawdę religijną.

Autor na podstawie tekstów św. Pawła ukazuje potęgę wartości moralnych zwyciężających zło przez człowieka zjednoczonego z Bogiem, odkupionego przez Chrystusa i korzystającego ze źródeł łaski, jakie On nam zostawił.

Każdy z czterech rozdziałów pracy stanowi właściwie odrębną, choć ściśle związaną z pozostałymi, interesującą rozprawę rozpoczynającą się od omówienia kontekstu dalszego i bliższego badanej perykopy, jej miejsca w partii listu, możliwości innego podziału tekstu, jego struktury, problemów związanych z ustaleniem tekstu pierwotnego, w razie potrzeby zagadnień gramatycznych, interpunkcyjnych, określenia rodzaju literackiego, by przedstawić sumienną analizę semantyczną poszczególnych fragmentów omawianych jednostek tekstu i syntetycznie omówić ich teologię.

Pierwszy najdłuższy rozdział pokazuje na podstawie Rz 3, 1-9 nieustanną troskę Boga o człowieka, który często chce przedstawić Jego działanie w sposób dla siebie wygodny, zgodnie ze swymi przyzwyczajeniami myślowymi, jak Żydzi reprezentujący w czasach Chrystusa i św. Pawła orientację faryzejską, którzy uważali, że zewnętrzne wypełnianie uczynków wynikających z Prawa, a właściwie jego interpretacji, niejako zobowiązuje Boga, by uznał takich ludzi za sprawiedliwych. Jego nieustanna troska o człowieka pokazuje bezpodstawność zarzutów, jakie stawiają zwolennicy dawnego porządku zbawczego, niezdolni do poznania Jego prawdy objawiającej się w nowy sposób.

Rozdział drugi omawia drogę, na której człowiek wcielający w życie zasady wiary odnosi zwycięstwo nad wszelkim złem. Jest to droga miłości wszystkich, także nieprzyjaciół. Paweł wyraża tu prawdę, która w Ewangelii jest przedstawiona jako pełne, konsekwentne praktykowanie miłości bliźniego głoszonej już w Pierwszym Przymierzu, ale ograniczonej do rodaków-Izraelitów. Teraz nie ma żadnych ograniczeń: praktyka miłości wpływającej z wiary i obejmującej wszystkich prowadzi uczniów Chrystusa do pełnego zwycięstwa.

Trzeci rozdział pokazuje zwycięstwo człowieka w Chrystusie nad wszelkimi siłami, potęgami materialnymi i duchowymi. Dokonuje się ono przez zjednoczenie z Tym, który dla nas dobrowolnie przyjął śmierć, pełniąc wypływającą z miłości wolę Ojca i tę śmierć przezwyciężył przez zmartwychwstanie, powodując, że nawet doczesna śmierć prowadzi do pełnego zwycięstwa, udziału w Jego zwycięstwie nad wszelkimi mocami.

Ostatni rozdział oparty na 1 Kor 15, 50-57 ukazuje wspólne zwycięstwo Boga i człowieka nad śmiercią, odnoszące się do czasów ostatecznych, w których Chrystus wszystko odda Ojcu. Śmierć przestanie być bolesnym rozdarciem ludzkiej natury, lecz stanie się przejściem z jednego do drugiego, duchowego etapu.

Autor wykazuje doskonałą znajomość różnych opinii wysuwanych w związku z problemami poruszonymi w pracy. Umie je krytycznie oceniać i trafnie uzasadniać wybrane rozwiązania. Korzysta z literatury w wielu językach, także w hiszpańskim i niderlandzkim. Zna i umie posługiwać się współcześnie stosowanymi metodami, np. od s. 286 odwołuje się do analizy retorycznej 1 Kor 15, ale też ma świadomość jej granic. Wie, że nie zawsze trzeba przypisywać natchnionym autorom świadome stosowanie schematów literackich. Często znawcy metod literackich używanych w starożytności w dążeniu, by wykazać, że natchniony autor je stosował, narzucają tekstowi wiele elementów raczej dla niego obcych, wmawiają czytelnikowi, że autor świadomie stosował klasyczne kryteria estetyczne. Ks. S. Wronka słusznie zauważa, iż normalny tok ludzkiego myślenia może prowadzić do podobnego formułowania wniosków. Daleko idąca dbałość o formę znamionuje cechy dekadencji – wiele z nich można obserwować zarówno w starożytności jak i w naszej kulturze, co także znajduje odbicie w niektórych rozprawach teologicznych.

Autor prezentuje doskonałą znajomość przedmiotu badań oraz metod naukowych, zdrowy sposób myślenia, dokładność w analizach, trzeźwość ocen i umiejętność dokonywania właściwych wyborów oraz tworzenia trafnych syntez.

Od s. 351 uzupełniające włoski tekst polskie streszczenie pozwala szybko poznać tok myślenia Autora i umożliwia skorzystanie z niej również osobom nie znającym języka włoskiego. Rzetelność i doskonałe przygotowanie naukowe ks. Stanisława Wronki pokazane w rozprawie dają podstawy do przekonania, że jego kolejne studia zaowocują wartościowymi publikacjami w zakresie egzegezy i teologii biblijnej.

Kraków

O. TOMASZ M. DĄBEK OSB

ALEKSANDER MIEŃ, *Słownik bibliologiczny*, t. 1-3, Fundacja ks. Aleksandra Mienia, Moskwa 2002 (Протоиерей Александр Мень, *Библиологический словарь в трех томах*. Фонд имени Александра Менья, 2002)

W roku 2002 w Moskwie Fundacja ks. Aleksandra Mienia wydała jego trzypiętomowy *Słownik bibliologiczny*. Termin „bibliologia” w języku rosyjskim jest synonimicznym pojęciem bibliistyki.

Ks. Aleksander Mień (1935-1990) był wybitną postacią nie tylko Kościoła prawosławnego, lecz całego społeczeństwa rosyjskiego lat 1970-1990. Jako charyzmatyczny duszpasterz i kaznodzieja, miał on szczególnie dar docierania z Ewangelią do młodzieży i intelektualnej elity, przez wiele lat prowadził niezmiernie aktywną działalność na rzecz krzewienia i rozpowszechnienia chrześcijaństwa w społeczeństwie radzieckim. Tematyka biblijna zajmowała centralne miejsce w jego dorobku teologicznym. Kilka miesięcy przed swoją męczeńską śmiercią włączył się on także w dzieło ponownej organizacji Rosyjskiego Towarzystwa Biblijnego.

Po śmierci oddziaływanie jego osoby stało się jeszcze większe. Powstała fundacja jego imienia (filia znajduje się także w Kijowie), która zajmuje się opracowaniem i popularyzacją naukowego i literackiego dorobku ks. Aleksandra. Zainteresowanie spuścizną ks. Mienia jest wielkie nie tylko wśród wiernych Kościoła Prawosławnego, lecz także w kręgach chrześcijan innych wyznań i poszukujących duchowo ludzi.

Ks. Aleksander nie był teologiem-naukowcem *sensu stricto*, nie otrzymał także specjalistycznego przygotowania w dziedzinie bibliistyki. Wykształcenie teologiczne zdobył on w trybie zaocznym, ponieważ nie było innej możliwości. Jego obfita, encyklopedyczna wiedza w różnych dziedzinach (także i w dziedzinie bibliistyki) była rezultatem ciągłego samodzielnego studiowania, które rozpoczął jeszcze w wieku dziecięcym (przykładowo, dzieła Kanta przeczytał mając 13 lat). Sprzyjała temu atmosfera rodzinna. Jego rodzice należeli do inteligencji moskiewskiej, a matka była osobą głęboko wierzącą. Dzięki jej wysiłkom przyszedł ks. Aleksander otrzymał gruntowne chrześcijańskie wychowanie. W wieku 15 lat spotkał na swojej drodze życiowej profesora chemii Mikołaja Pestowa, który był katolikiem. Profesor Pestow odkrył przed Aleksandrem całe bogactwo chrześcijańskiej tradycji Zachodu. Dzięki niemu autor *Słownika bibliologicznego* zapoznał się z osiągnięciami bibliistyki zachodniej. Żeby lepiej zrozumieć Biblię, Aleksander Mień zaczyna samodzielnie studiować antyczną historię i kulturę, a także historię i kulturę dawnego Wschodu.

Kiedy został kapłanem, ciągle powtarzał swoim duchowym dzieciom, że nie ma nic ciekawszego od Pisma Świętego. Zawsze zachęcał do czytania

i poznawania Słowa Bożego. W taki sposób powstała pierwsza księga ks. Aleksandra o tematyce biblijnej: *Syn Człowieczy (Сын Человеческий)*, która wyszła drukiem w r. 1969 w Brukseli pod pseudonimem Andriej Bogolubow (Андрей Боголюбов). W latach 1970-1980 tamże, w Brukseli, pod pseudonimem Emanuił Swietłow (Эммануил Светлов) wydano jeszcze kilka monografii o tematyce biblijnej (*Магизм и единобожие*, 1971; *Вестники Царства Божия. Библейские пророки (VIII-IV вв. до Р. X.)*, 1972; *Как читать Библию*, 1981). Ale wszystkie te dzieła były raczej o charakterze popularyzatorskim.

Ostatnim dziełem biblijnym ks. Aleksandra stał się *Słownik bibliologiczny*. Pomysł napisania zrodził się jeszcze w latach siedemdziesiątych, ale bezpośrednia praca zaczęła się po roku 1982. Ks. Aleksandrowi pomagali w pracy tłumacze, redaktorzy i specjaliści techniczni z całego świata. Wielokrotnie konsultował się z historykami, archeologami i filologami, ale główna część pracy była dokonana samodzielnie. W roku 1985 tekst słownika został ukończony.

Dzieło powstawało w czasach, kiedy nawet posiadanie rękopisu o charakterze teologicznym było niebezpieczne. Ale i wtedy dzieło to znalazło drogę do swoich czytelników: słownik był przepisywany ręcznie, na maszynie i rozpowszechniany potajemnie wśród wiernych.

Pracę nad artykułami *Słownika bibliologicznego* ks. Aleksander Mień kontynuował do swojej śmierci w r. 1990. Przygotowanie do druku trwało około dziesięciu lat, ponieważ dzieło wymagało dopracowania, którego dokonała Fundacja jego imienia. Tekst autorski był zachowany w całości, żaden z artykułów nie był zmieniony albo dopełniony: wstawiono jedynie daty śmierci osób zmarłych po roku 1990. Dopełniona została bibliografia, ale głównie pozycjami, które ukazały się przed rokiem 1917. Słownik nie posiada najnowszej bibliografii, ponieważ jego autor nie mógł jej znać.

Słownik bibliologiczny był zaplanowany jako dzieło siedmiotomowe. W rezultacie końcowym przyjęło kształt trzech tomów. Artykuły są ułożone w porządku alfabety rosyjskiego (t. 1: А-И; t. 2: К-П; t. 3: Р-Я). Na początku całego dzieła znajduje się wstęp i spis skrótów, także każdy z tomów jest opatrzony wprowadzeniem. Spis skrótów znajduje się także na końcu każdego tomu, a na końcu tomu pierwszego i tomu drugiego są biblijne mapy. Tom trzeci kończy wykład chronologii biblijnej i wykaz artykułów całego dzieła. Artykuły słownika zawierają informacje o księgach i autorach Pisma Świętego, wyjaśnienie głównych pojęć i symboli Biblii, przytaczają informacje o jej komentatorach (od Filona z Aleksandrii do współczesnych), o głównych szkołach, tendencjach i metodach egzegezy biblijnej, o historii tłumaczeń i różnych wydaniach Biblii, a także o au-

torach dzieł sztuki, opartych na tematyce biblijnej. Opracowanie tych tematów, dokonane na bardzo wysokim poziomie naukowym, zawiera w sobie kwintesencję prawie wszystkich osiągnięć nauk biblijnych przed rokiem 1990. Trzeba zaznaczyć, że niektóre artykuły opracowano nawet lepiej niż w analogicznych wydaniach polskich i zagranicznych. Szczególnie zainteresowanie dla polskiego czytelnika może budzić informacja na temat egzegezy prawosławnej i jej przedstawicieli.

Słownik bibliologiczny ks. Aleksandra Mienia może być bardzo pomocny tak dla specjalistów w dziedzinie biblistyki, jak i dla wszystkich, których interesuje Pismo Święte. Sam autor tak określał cel swojej pracy: „Głównym celem słownika, sporządzonego według wymagań teorii i praktyki Kościoła Prawosławnego, jest pomoc dla teologicznych szkół Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, teologów i wszystkich zainteresowanych Pismem Świętym w orientowaniu się w takiej olbrzymiej i trudnej dziedzinie, jaką jest nauka o Biblii”. Ale podobnie jak sam ks. Aleksander Mień, jego dzieło nie jest zamknięte tylko w ramach jednego wyznania chrześcijańskiego. Słownik zawiera w sobie całościowe spojrzenie na historię i współczesność biblistyki, pełnię informacji na temat Biblii i badań biblijnych w Kościołach chrześcijańskich i nie tylko. Przedstawienie pełnego obrazu nauki biblijnej było intencją autora. Trzeba powiedzieć, że ks. Aleksander Mień chwalebnie z tym sobie poradził.

Unikalność *Słownika bibliologicznego* polega jeszcze na tym, że jest to pierwsze i dotychczas jedyne wydanie tego typu w ostatnich osiemdziesięciu latach w Rosji i na obszarze rosyjskojęzycznym. Wydanie tego dzieła jest naprawdę wielkim wydarzeniem w życiu Kościoła, ponieważ jest świadectwem odrodzenia myśli teologicznej w krajach byłego Związku Radzieckiego.

Pełna wersja słownika jest dostępna także w Internecie na stronie www.sbible.boom.ru pod hasłem „Вопросы библиистики”, a niektóre artykuły na stronie www.krotov.org w bibliotece internetowej ks. Jakowa Krotowa.

Uważam, że korzystanie ze *Słownika bibliologicznego* ks. Aleksandra Mienia może być bardzo pomocne w badaniach Pisma Świętego.

Warszawa

SWIETLANA WIŚNIEWSKA

GRZEGORZ SZAMOCCI, *Greka Nowego Testamentu. Intensywny kurs podstawowy*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin 2004, 164 s.

W ostatnim czasie przybywa nam pomocy do nauki języka greckiego, nie tylko greki klasycznej, ale także biblijnej, zwłaszcza Nowego Testamentu. Do bardzo obszernej i szczegółowej gramatyki o Józefa Wiesława L. Rosłona OFMConv. (*Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego*

a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych, Warszawa 1990) oraz przystępnego i pomysłowego podręcznika ks. Krzysztofa Bardskiego (Ἡ κοινὴ διάλεκτος. *Język grecki Nowego Testamentu*, Warszawa 2000) dochodzi teraz praca ks. Grzegorza Szamockiego. Sytuuje się ona pomiędzy dwoma wspomnianymi wyżej książkami zarówno co do zakresu materiału, jak i swego charakteru: obejmuje całość podstawowych zagadnień na sposób gramatyki, ale dołącza parę tekstów z Nowego Testamentu, które spełniają w pewnej mierze rolę ćwiczeń podręcznikowych.

Książka ks. Szamockiego oparta jest na pracy jego mistrza, ks. Tadeusza Penara, wybitnego filologa i biblisty, *Graecitas neotestamentaria. Intensywny kurs podstawowy. Gramatyka. Preparacje*, Wydanie II poprawione, Pelplin 1984. Zachowuje jej podstawowy układ i numerację większości paragrafów, z wyjątkiem tych dotyczących składni. Mamy więc tak samo dwie zasadnicze części: pierwsza, poświęcona gramatyce, obejmuje wiadomości wstępne, fleksję i składnię, druga natomiast zawiera preparacje do siedmiu tekstów Nowego Testamentu. Autor przejmuje prawie cały materiał pierwowzoru, wyłożony przez ks. Penara w sposób bardzo przejrzysty i logiczny. Wyjątek stanowią paragrafy 7 i 61 dotyczące ogólnie rzeczowników oraz enklityk.

Greka Nowego Testamentu nie jest jednak czystą kopią pracy T. Penara, ale znacznie ją poszerza, dodając wiele nowego materiału. We wprowadzeniu ks. Szamocki przedstawia krótko historię języka greckiego. Gramatykę ubogaca o części składowe słów, rzeczowniki i przymiotniki ściągane, zaimek wzajemności i zaimki współzależne, formy podstawowe czasowników nieregularnych i trudnych (jest ich wszystkich 177, podczas gdy ks. Penar podał przykładowo tylko 7), liczne elementy składni. W preparacjach analizuje także mowę św. Pawła na Areopagu, dodaną do poprzednich sześciu tekstów nowotestamentowych. Na końcu zamieszcza dobrze wybraną literaturę polską i obcą oraz bardzo przydatne indeksy: miejsc biblijnych i rzeczowy.

Ale nawet tam, gdzie autor zasadniczo trzyma się podręcznika ks. Penara, uzupełnia materiał i lepiej go dzieli, stara się, by objaśnienia były jeszcze bardziej klarowne, dodaje nowe wzory odmian, pokazuje, skąd wzięły się formy nieregularne, podaje systematycznie temat lub rdzeń słów trudniejszych, wyrazy i zwroty greckie opatruje (prawie) zawsze polskim tłumaczeniem. Wszystko w tym celu, aby uczący się dobrze rozumiał to, co czyta, i przez to łatwiej przyswajał sobie materiał. Ułatwia to także lepszy druk i podawanie wszystkich odmian w tabelach (w *Graecitas neotestamentaria* tylko odmiana czasownika podstawowego została ujęta w formę tabeli).

Praca G. Szamockiego jest bardzo dobrym kompendium greki Nowego Testamentu. Do form klasycznych autor odwołuje się rzadko, pisząc je mniejszą czcionką, podobnie jak formy hellenistyczne, nie występujące

w Nowym Testamencie. Książka obejmuje całość podstawowych zagadnień, zarówno z fleksji, jak i ze składni, przedstawionych fachowo i w sposób wyczerpujący. Preparacje są bardzo dokładne, każde słowo zostało precyzyjnie opisane. Przy wyrazach złożonych podano także znaczenie elementów składowych, przy rzeczownikach – *genetivus* i rodzaj, przy przymiotnikach – zakończenia, przy przymiokach – przypadek, z którym się łączą, przy czasownikach nieregularnych – formy podstawowe. Większość słów posiada odsyłacze do paragrafów, w których znajdują szersze wyjaśnienie.

Autor wskazuje w podtytule, że jest to „intensywny kurs podstawowy”. Korzystanie z tej pracy wymaga sporego wysiłku, bo trzeba ogarniać naraz cały materiał dotyczący jakiegoś zagadnienia, a nie stopniowo, jak to się robi w klasycznym podręczniku, a ponadto brak ćwiczeń, które by pomagały opanować przerabiany materiał. Lektura tekstów Nowego Testamentu zaproponowanych przez autora wymaga uwzględniania jednocześnie wielu zjawisk gramatycznych. Zaletą takiego kursu jest jednak to, że opanowuje się materiał całościowo i ma się od początku kontakt z rzeczywistym tekstem biblijnym z wszystkimi jego trudnościami. Poza tym praca nadaje się świetnie do konsultacji.

Książka jest zrobiona bardzo starannie. Błędy literowe zdarzają się jak na pracę tego typu niezmiernie rzadko (np. s. 50, 53-54, 103, 108, 116-117, 132, 154). Jeszcze rzadsze są drobne niedociągnięcia, np. *metathesis quantitatis* to „wymiana” nie „jakościowa”, lecz raczej „ilościowa” (s. 38), a czasownik πλέω (płyń) nie jest chyba „jednosylabowy”, ale „dwusylabowy” (s. 76). Trochę mylące jest pisanie w preparacjach podstawowej formy czasownika złożonego w taki sposób, jakby chodziło o kolejny termin, podczas gdy odnosi się on do czasownika podanego wcześniej w formie, w jakiej występuje on w tekście (np. κατ-έλαβεν, καταλαμβάνω; s. 128). Wydaje się, że może przydałby się opuszczony paragraf mówiący ogólnie o deklinacji. Trzeba by też wspomnieć, że *iota adscriptum* jest rozpoznawalna po tym, iż nie ma przydechu (i akcentu) nad sobą. Wreszcie dobrze byłoby dodać transliterację, którą często stosuje się w publikacjach.

Niezależnie od tych uwag dzięki się należą ks. Szamockiemu za nowe opracowanie *Graecitas neotestamentaria* ks. Penara. Bez wątpienia jego praca będzie dobrze służyć wszystkim, którzy pragną czytać Nowy Testament w języku oryginalnym – początkującym do intensywnej nauki greki, a bardziej zaawansowanym do szybkiej konsultacji.

RYSZARD KRASNODEBSKI, *Abraham i Melchizedek. Świtanie*,
Kraków 2003, 256 s.

Opowieść Ryszarda Krasnodębskiego zatytułowana *Abraham i Melchizedek. Świtanie* jest refleksją nad zdarzeniami z życia Abrahama i jego ludu, a zarazem jest to refleksja nad życiem każdego człowieka, także współczesnego. Opowieść ta pisana jest częściowo wierszem, częściowo prozą. Nie jest więc typową powieścią.

Treść opowieści – czy, jak ją nazywa autor, przypowieści – opiera się na Biblii, na zawartych w niej opisach wędrówki Abrahama i jego ludu ku pustyni Negeb, potem ku ziemi egipskiej, na opisach walk z Asyryjczykami, spotkań z Melchizedekiem, zawarcia przymierza, ofiary Izaaka. Ale opowieść ta nie jest komentarzem do tych zdarzeń – ona wykracza poza biblijny opis uzupełniając go, dopowiadając to, czego święta księga nie zawiera, o czym nie mówi. Jest więc ta opowieść pod względem treści swego rodzaju apokryfem. Mamy w nim niezwykle piękne opisy rozmów Abrahama z Melchizedekiem: „Gdy odkryli w sobie wzajemnie tego samego ducha prawdy dzięki gestom, przemilczeniu chroniącym przed półprawdami, dzięki opowieściom o zdarzeniach widzialnych i przeżywanym, o ludziach bliskich i dalekich, ich przyjaźń utrwaliła się i pozwoliła odkryć w swoich sercach zakątki dotąd nieznanne i nieprzeczuwalne, zacisza ciepła promieniującego ku temu, który oto siedział twarzą w twarz” (s. 13-14). „Do chwili, w której odkryli przed sobą wzajemnie swoje najtajniejsze i najdroższe tajemnice, sądzili, że są w nich osamotnieni. Czy może być coś doskonalszego niż spotkanie, jakiego byli uczestnikami sprawcami w ludzkim sensie? Czyż można nie wierzyć, że Bóg w tych początkach, Bóg Jedyny, popchnął obu mężów łągodnie, lecz stanowczo, ku sobie?” (s. 40).

W opowieści mamy ukazaną także wewnętrzną przemianę Abrahama, jego dojście do przyjęcia istnienia Boga jedynego, Boga stwórcy – i przekazanie tego zrozumienia ludowi.

Od strony literackiej opowieść Ryszarda Krasnodębskiego jest pięknie napisanym utworem, napisanym językiem poetyckim – zbliżonym do języka Romana Brandstaettera – językiem nieomal filozoficznym, bogatym w neologizmy językowe. Ofiarę Izaaka przedstawia jako wyraz wewnętrznego zatrwożenia Abrahama, by syn nie przesłaniał mu Boga Jedynego: „Cóż warte są moje słowa o Bogu Stwórcy głoszone mojemu ludowi, jeżeli mój syn Izaak przesłania mi mojego Boga?... Bóg żąda ode mnie ofiary. Bóg Jedyny i Najwyższy – ponad wszystkimi bogami” (s. 218). „Umysł [Abrahama] wahał się między rozumieniem wyroków Boga, a niezrozumieniem ich najgłębszej tajemniczych przyczyn” (s. 219). „Bóg tak chce, a więc człowiek nie może nie poddać się Jego woli, a jednocześnie poddanie się owo jest aktem wolności, [...] wolności przez Boga darowanej” (s. 232).

Opowieść kończy rozważanie na tle wiersza Cypriana Norwida o „Świętości – słowa”, słowa Biblii oraz obrazu z martwą naturą Paula Cezanne’a i słów Raniera Marii Rilki. Malarstwo Cezanne’a i wypowiedź Rilkiego są, zdaniem piszącego, echem wiary Abrahama, ponieważ „odkrywa niewidzialne piękno w widzialnych rzeczach, a poza światem piękna niewidzialną świętość” (s. 251-251). Dialog malarza i pisarza zdaje się być echem rozmów, jakie toczyli Abraham i Melchizedek. Natomiast „każdy wers Księgi Świętej [na której opiera się opowieść], każde jej słowo jest splotem boskości i człowieczeństwa... splotem, w którym niekiedy nie można odróżnić głosu Boga od głosu człowieka... w którym Bóg ukazuje swoją wszechmoc, a wydaje się, że i bezsilność i swoja wyrozumiałość” (s. 255).

Opowieść Ryszarda Krasnodębskiego jest rzeczywiście przypowieścią, gdyż opisując (prawie rysując) postać Abrahama, jego przemyślenia, zmagania, modlitwy, postępowanie chce powiedzieć, że życie człowieka, każdego człowieka, jest podobne do Abrahamowego. Dlatego każdy człowiek ma poszukiwać Boga, przeżywać życie szukając jego sensu, w sposób podobny do Abrahama; bowiem Bóg Jedyny, Bóg Abrahama jest Bogiem także każdego człowieka.

Opowieść, przypowieść Ryszarda Krasnodębskiego nie jest łatwą w czytaniu, ale jest niezwykle pouczająca i prawdziwie piękna.

Wrocław

S. EWA J. JEZIERSKA OSU

STEFANO ROSSO, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle ore*, Torino 2002, 496 s.

Ks. Stefano Rosso, salezjanin, należy już do starszego pokolenia włoskich liturgistów. Studia specjalistyczne z liturgiki odbył w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie. Od wielu lat wykłada liturgikę w turyńskiej sekcji Uniwersytetu Salezjańskiego. Profesor znany jest nie tylko we Włoszech ze swoich licznych i solidnie opracowanych publikacji, lecz także ze swego zaangażowania w ruchu ekumenicznym. Ks. Rosso był kilkakrotnie w Polsce, np. ostatnio z racji XX Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego, gdzie głosił referat, a przy okazji uczestniczył w naukowych spotkaniach studentów i wykładowców liturgiki, w UKSW i w KUL.

Po trzech latach od ukazania się cennej pozycji *Un popolo di sacerdoti* („Seminare” 17 [2001], 521-522) salezjańskie Elledici wydaje nową, obszerną książkę ks. Rosso, zatytułowaną *Il segno del tempo nella liturgia (Znak czasu w liturgii)*, z podtytułem ukazującym zawartość treściową pozycji *Anno liturgico e Liturgia delle ore (Rok liturgiczny i Liturgia godzin)*. Chociaż czytelnik (a szczególnie jeśli jest nim teolog liturgista) z pewno-

ścią zauważa, że chodzi tu jakby o dwa wielkie, oddzielne rozdziały, to po lekturze książki przyzna, że dobrze iż tematy te omawiane są razem. Mają przecież podobne teologiczne treści, dotyczą podobnej, jeśli nie tej samej drogi, i nawet posługują się analogicznymi narzędziami przy ich liturgicznej celebracji. Zgadzam się z autorem, który we wstępie do książki zaznacza, iż do rozróżnienia tych bogatych treści, ich rozpoznania, odkrycia ich wartości i sensu, potrzeba światła wiary. Wtedy rzeczywiście opracowany tu materiał może według zamysłu autora stawać się refleksją nad IV i V rozdziałem *Sacrosanctum Concilium*, poświęconymi Liturgii godzin i celebracji roku liturgicznego.

Książka oprócz dwóch części, zawiera jedenaście rozdziałów. Obie części poprzedza rozdział I, traktujący ogólnie o czasie, historii zbawienia i liturgii, przeżywanym zarówno progresywnie jak i w cyklu dnia, tygodnia i roku. Stefano Rosso, odnosząc czas do historii zbawienia, kładzie nacisk na przeplatanie się darowanego nam czasu z czasem życia sakramentalnego, które towarzyszy człowiekowi od momentu chrztu świętego, poprzez pozostałe sakramenty i ubogacające go sakramentalna, zarówno w życiu osobistym jak i wspólnotowym.

Pierwszą część książki otwiera rozdział na temat święta i liturgii. Autor ukazuje najpierw sam fenomen pierwotnego święta, jego rozwój i elementy konstytutywne, by wydobyć prawdziwy sens chrześcijańskiego świętowania. Tu punktem odniesienia jest przede wszystkim Pascha, jako jedyne liczące się święto, stojące w centrum historii świata. Stąd kolejny, trzeci rozdział poświęcony jest misterium paschalnemu. Prof. Rosso studiuje najpierw paschę w ST. Zajmuje się źródłami biblijnymi i pozabiblijnymi, bada świętowanie Paschy żydowskiej oraz różne typy jej celebracji, by wykazać, jak pascha stała zawsze w centrum liturgicznego życia Izraela. Dopiero wtedy autor przedstawia Paschę w NT. Rozpoczyna od ostatniej wieczerzy osadzonej w kontekście *triduum* śmierci i zmartwychwstania Pana. Wskazuje na biblijne świadectwa paschalnego wydarzenia, które umieszcza Paschę w centrum chrześcijańskiego życia. Rozdział 4 poświęcony jest niedzieli. Jest to materiał tradycyjnie opracowany, uwzględniający także ostatnie dokumenty na temat niedzieli, jak encyklikę *Dies Domini* Jana Pawła II. Jak można przewidzieć, w kolejnych rozdziałach ks. Rosso zajmuje się poszczególnymi okresami roku liturgicznego. W rozdziale 5 warto zwrócić uwagę na tę część, w której autor omawia cykle czytań w okresie zwykłym. Systematycznie ale bez nowości zostały ukazane dwa kolejne okresy: paschalny wraz z uświęconym czasem przygotowania wielkim postem, oraz Narodzenia Pańskiego i Objawienia Pańskiego, wraz z poprzedzającym je adwentem. W porównaniu z innymi opracowaniami, bogatszy jest w tej

pozycji rozdział 8, poświęcony Maryi i świętym. Autor sięga bowiem najpierw aż do początków i rozwoju kultu świętych w Kościele w pierwszym tysiącleciu i do oddawanej w tym czasie czci Matce Chrystusa. Później studiuje to samo aż do czasu reformy *Vaticanum II*. Dalej autor ujmuje w swoim studium kult Matki Bożej i świętych w czasie posoborowym, uwzględniając również kult nowych świętych i błogosławionych.

Podczas, gdy pierwsza część książki obejmuje prawie 380 stron, część druga, dotycząca Liturgii godzin zamyka się w 100 stronicach. Podobnie jak poprzednio autor zamieszcza również przed tą częścią ogólną bibliografię przedmiotu. Rozpoczyna studium Liturgii godzin od źródeł biblijnych i historycznego ich ukonstytuowania, ukazując dwa znaczące etapy jej reformy. Rozpoczyna od średniowiecza, badając także inne podejmowane próby reformy, aż do Soboru Watykańskiego II. Dziesiąty rozdział książki dedykowany jest reformie soborowej Liturgii godzin. Profesor najpierw przedstawia zasadnicze założenia Konstytucji o liturgii świętej dotyczące Liturgii godzin, a następnie akcentuje teologiczne wymiary tej modlitwy. W ostatnim rozdziale Stefano Rosso omawia Liturgię godzin według jej elementów strukturalnych.

Omawiana książka jest dobrze opracowanym podręcznikiem na temat roku liturgicznego i Liturgii godzin. Autor pomaga korzystającym z tego materiału zauważyć, jak celebracje roku liturgicznego i modlitwa Liturgii godzin włączają chrześcijanina w tajemnicę Chrystusa nie tylko podczas wielkich uroczystości, niedziel i świąt, ale podczas całego roku liturgicznego. Książka zainteresuje z pewnością teologów i duszpasterzy. Jest doskonałym materiałem dla studentów liturgiki. Opracowany w książce materiał pozwala dostrzec, że Kościół ma dobrze uporządkowaną doktrynę na temat roku liturgicznego, Liturgii godzin, chociaż z celebracjami nabożeństw i praktyką Liturgii godzin w Kościele może być nieco gorzej.

Warszawa

KS. ADAM DURAK SDB

Rituale Romanum, Editio Princeps (1614), a cura di Manlio Sodi, Juan Javier Flores Arcas, Città del Vaticano 2004, 442 s.

Watykańska seria wydawnicza Monumenta Liturgica Concilii Tridentini cieszy się zasłużonym powodzeniem. Wydawnictwo watykańskie wydało piąty tom w tej serii zatytułowany *Rituale Romanum (Rytuał Rzymski)*. Rytuałem nazywamy najogólniej mówiąc księgę (nie wszyscy dodają słowo „liturgiczną”), zawierającą modlitwy i ryty, którymi posługuje się przewodniczący liturgii i wspólnota wierzących, przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów. Tak więc, jak nieodzowny jest w Kościele mszał

do celebracji mszy świętej, czy Liturgia godzin (brewiarz) jako modlitwa uświęcająca godziny dnia, tak bez rytuału trudno byłoby celebrować sakramenty i sakramentalia. Chociaż, jak zauważają znawcy przedmiotu, wielu liturgistów i nie tylko, zajmowało się studium mszałów i brewiarzy, a o wiele mniej osób podejmowało studium rytuałów. Dobrze zatem, że prezentowane tu *Rituale Romanum*, chociaż koncentruje się głównie na rytuale Pawła V, traktuje studium o wiele szerzej, sięgając również do początków rytuału i kształtowania się go w ciągu wieków.

Recenzowane *Rituale Romanum* otwiera prezentacja autorstwa nieżyjącego już ks. prof. A. M. Triacca, który od początku przygotowywał serię Monumenta Liturgica Concilii Tridentini na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, razem z ks. prof. M. Sodim i innymi. Ks. A. M. Triacca ukazuje w niej wartość i sens wydawania dzisiaj *Rituale Romanum* z 1614 r. Stwierdza między innymi, że prezentowany rytuał jest znakiem i świadectwem praktyki duszpasterskiej Kościoła, koncentrującej się na przepowiadaniu, na celebracji sakramentów sakramentów i sakramentaliów. Jest on przede wszystkim księgą dla prezbitera czy biskupa, którzy mogą wspólnocie wiernych przekazać głębię duchowości liturgicznej.

Po prezentacji następuje wprowadzenie do księgi. Zostało ono solidnie opracowane przez ks. M. Sodiego i J. J. Flores Arras. Obejmuje ponad 60 stron numerowanych cyframi rzymskimi. Autorzy najpierw przedstawiają (na ile jest to dzisiaj możliwe) całą pierwotną historię powstawania *Rytuału Rzymskiego*. Sięgają Oni do *beraka* i najstarszych świadectw chrześcijańskich, jak *Tradycja* i *Konstytucje apostołskie*. Następnie ukazują znany nam już dokładniej historyczny proces formowania się *Rituale Romanum*. W tym celu badają zarówno sakramentarze jak i *Ordines Romani*, a także różne pontyfikaty i wcześniej powstałe rytuały, aż do początku XVII wieku. Szczególną uwagę autorzy wprowadzenia poświęcają samemu *Rituale Romanum* Pawła V. Podają również kryteria, jakie zastosowano przy obecnym wydaniu księgi (s. LXXIII). Czytelnik dowie się na przykład, co oznaczają zamieszczone na marginesie numeracje i jak może skonfrontować zamieszczone formuły i teksty omawianego *Rituale Romanum* np. z wydaniem wzorcowym z 1952 r.

Po wyżej wspomnianym wprowadzeniu, następuje anastatyczny wydruk *Rituale Romanum*. Obejmuje on z erratą 236 stron. Można wyróżnić w nim, podobnie jak we współczesnych księgach: dekret i konstytucję apostołską papieża Pawła V, sam rytuał, indeks rzeczowy oraz wspomnianą już erratę. We wprowadzeniu do obecnego wydania księgi słusznie zauważono, że wydanie rytuału z 1614 roku nie tylko prezentuje pewną syntezę różnych rytuałów, lecz także otworzyło drogę do nowych adaptacji przy kolejnych wydaniach rytuałów, jakie ukazywały się aż do *Vaticanum II*. Ten intere-

sujący materiał zachęca teologów do prowadzenia wielopłaszczyznowego studium teologiczno-liturgicznego. Pola badań podsuwa chociażby trzeci dodatek do tego wydania, przedstawiający indeks wielorakich formuł, takich jak modlitwy, egzorcyzmy, psalmy i śpiewy, lektury biblijne czy hymny. Jak zatem widać, *Rituale Romanum* jest dla uprawiających liturgię i inne dziedziny teologiczne - dzięki swojemu bogactwu treści - znaczącym świadectwem przeżywania celebracji wiary, przynajmniej od początku XVII w. aż do czasu reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Nawet pobieżne studium *Rituale Romanum* wykazuje, że jego cenny materiał powinien zainteresować wszystkich liturgistów oraz osoby czynnie zaangażowane w szeroko pojętej teologii pastoralnej.

Warszawa

KS. ADAM DURAK SDB

NOWOŚĆ

ks. Marian Szablewski CR

MSZA BEZ LUDU Znak jedności czy podziału?

ROZWÓJ HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

Kraków 2004

format 145×205 mm, oprawa miękka, 240 stron, 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

<http://www.kmt.pl/unum>

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

NOWOŚĆ

ks. Roman Pindel

ABY ZROZUMIEĆ PAWŁA

WPROWADZENIE I WDROŻENIE
W LEKTURĘ LISTÓW PAWŁOWYCH

Kraków 2004 (wydanie drugie)

format 145×205 mm, oprawa miękka, 120 stron, cena **14 zł**

Niniejsza pozycja pomyślana jest w pierwszym rzędzie jako pomoc dla studentów teologii. Stanowi z jednej strony wprowadzenie w wiele zagadnień dotyczących hermeneutyki Listów Pawłowych, z drugiej zaś wdrożenie w tradycyjne i nowe metody interpretacji spuścizny Apostoła. Nacisk położony został na metody i podejścia rzadziej podejmowane w literaturze polskojęzycznej.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM
ul. Kanonicza 3
31-002 Kraków

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://www.kmt.pl/unum>

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

POLECAMY

Wacław Kolak
Józef Marecki OFM Cap.
Sławomir Radoń

INWENTARZ ARCHIWUM BENEDYKTYNEK W STANIĄTKACH

Kraków 2003

format 170×240 mm, oprawa twarda, XXVI + 422 stron, cena **60 zł**

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM
ul. Kanonicza 3
31-002 Kraków

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://www.kmt.pl/unum>

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.