

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 3-4

ROK LIII

2000

A R T Y K U Ł Y

Izabela Jaruzelska

DWANAŚCIE PLEMION IZRAELA. BIBLIA A HISTORIA

Związek dwunastu plemion ukazany jest w Biblii jako organizacja starożytnych Hebrajczyków przed utworzeniem monarchii (ok. 1030 r. przed Chr.)¹. Należy do bardziej kontrowersyjnych zagadnień związanych z początkami Izraela w Kanaanie². Dyskusja wokół tych kwestii wynika z oszczędności zewnętrznych źródeł pisanych, z różnych wersji na temat genezy tego ludu w samej Biblii, a także z braku jednoznaczności świadectw wykopaliskowych.

W tych rozważaniach pomijam kwestię datacji początków Izraela. Przyjmuję za większość badaczy, że sięgają one przełomu epoki Późnego Brązu i Żelaza I (ok. 1200 r. przed Chr.)³. Skupiam się natomiast na politycznej organizacji Hebrajczyków. W świetle niektórych narracji biblijnych w okresie przed powstaniem królestwa, jak to już zostało wspomniane, był to związek plemion. Żywotność tej tradycji potwierdzają listy pokoleń pochodzących od dwunastu synów Jakuba, któ-

¹ R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1973, s. 19.

² Zob. A. LEMAIRE, *Aux origines d'Israël: la Montagne d'Ephraïm et le territoire de Manassé (XIII-XI^e siècle av. J.-C.)*, w: *La protohistoire d'Israël*, (red.) E. M. Laperrousaz, Paris 1990, s. 255-257. Por. niektóre prace w języku polskim, w których ta problematyka jest omawiana albo zasygnalizowana: A. LEMAIRE, *Historia początków starożytnego Izraela: Nowe kierunki badań*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (2) 1987, s. 97-105; J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 105-184; *Starożytny Izrael*, (red.) H. Shanks, Warszawa 1994, s. 23-59. 89-132; J. WARZECHA, *Dawny Izrael. Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 78-96.

³ BRIGHT 1994, s. 124.

rych aż trzydzieści przekazała nam biblijna historiografia¹. Przedmiotem tych rozważaniach są historyczne podstawy tej koncepcji.

ZARYS KONCEPCJI BIBLIJNEJ

Imiona synów Jakuba należy widzieć jako imiona plemiennych eponimów. Na wzorcowej liście genealogicznej w Rdz 29, 32-30, 24; 35, 18 są oni pogrupowani według pochodzenia od czterech matek: Lei, Bilhy, Zilpy i Racheli. Ten spis dowodzi, że Hebrajczycy postrzegali siebie jako zbiorowość opartą na więzi pokrewieństwa. Opowiadania odnoszące się do epoki patriarchalnej ukazują synów Jakuba/Izraela² jako mieszkańców Kanaanu, skąd w czasie głodu udali się do Egiptu (Rdz 46, 8-27). Następnie po opuszczeniu domu niewoli, podczas której pierwotna grupka 70 osób (Rdz 46, 27) zdążyła przekształcić się w liczny lud (600 tys. według Wj 12, 37), synowie Izraela wędrowali przez pustynię zorganizowani w dwanaście oddziałów (Lb 1, 5-54; 2, 1-34). Wreszcie dwanaście pokoleń pod dowództwem Jozuego zdobyło Kanaan i dokonało podziału terytorium między siebie. Plemię Lewiego nie otrzymało swojej części, ze względu na pełnienie funkcji liturgicznych. Dlatego spisy odnoszące się do terytoriów plemiennych, tzw. listy terytorialne pomijają Lewiego. Jednak celem zachowania liczby 12 miejsce Józefa zajęli jego dwaj synowie Manasses i Efraim (Joz 13-19). Jedność związku przypięczętowało przymierze w Sychem, w ramach którego plemiona uznały jahwizm (Joz 24, 14).

¹ Te listy za Z. KALLAI, *The Twelve-Tribe Systems of Israel*, VT 47, 1997, s. 60-86: **1.** Rdz 29, 32-30, 24; 35, 17-18; **2.** Rdz 33, 1-2; **3.** Rdz 35, 23-26; **4.** Rdz 46, 8-25; **5.** Rdz 49, 3-27; **6.** Wj 1, 2-4; **7.** Wj 6, 13-26; **8.** Lb 1, 5-16; **9.** Lb 1, 20-43 (-46); **10.** Lb 2, 3-31; **11.** 7, 12-73; **12.** Lb 10, 14-27; **13.** Lb 13, 4-15; **14.** 26, 5-50; **15.** Lb 34, 19-28; **16.** Pwt 27, 12-13; **17.** Pwt 33, 6-25; **18.** Joz 13-19; **19.** Joz 21, 4-7; **20.** Joz 21, 9-38; **21.** Sdz 1, 2-35; **22.** Sdz 5, 14-18; **23.** Ezek 48, 1-28; **24.** Ezek 48, 31-34; **25.** 1 Krn 2, 1-2; **26.** 1 Krn 2-9; **27.** 1 Krn 6, 39b-48; **28.** 1 Krn 6, 50-66; **29.** 1 Krn 12, (24)25-38; **30.** 1 Krn 27, 16-22.

² Badania nad cyklami opowiadań o patriarchach pozwoliły wyodrębnić osobny wątek o patriarsze, który nosił imię „Izrael”. Wszystko wskazuje na to, że narracje o Jakubie i Izraelu pierwotnie istniały niezależnie od siebie. Znakiem ich późniejszego połączenia jest utożsamienie Jakuba i Izraela, co znalazło wyraz w zmianie imienia Jakuba na Izrael w kontekście walki patriarchy z tajemniczą postacią (Rdz 32, 29). LEMAIRE 1990, przypis 238, s. 263. TENŻE, *Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998, s. 12.

TEORIA AMFIKTIONII

Za historycznością struktury dwunastu plemion opowiadał się Martin Noth w latach trzydziestych¹. Rozwinął on zaproponowaną wcześniej przez Maxa Webera koncepcję Izraela jako ligii o charakterze kultowym². Noth opierał swój pogląd na analogii z amfiktioniami greckimi i italskimi, z których najlepiej jest znana amfiktionia delficka. Gromadziła ona 12 ludów Grecji centralnej, a jej prestiż zapewniało sanktuarium Apollona i słynna wyrocznia Pytii. Niemiecki historyk dostrzegł podobieństwo między amfiktionią a związkiem 12 plemion izraelskich, umocnionym przymierzem zawartym w Sychem. Na tej podstawie sądził, że organizacja przedmonarchicznego Izraela opierała się na podobnej lidze.

Koncepcja Notha przysporzyła mu wielu zwolenników uzyskując status klasycznej tezy. Została jednak poddana krytyce pod koniec lat sześćdziesiątych³. W sposób najbardziej gruntowny ustosunkował się do niej Roland de Vaux. Badacz ten stwierdził, że paralele ze świata greckiego podobnie jak inne ze Skandynawii, które przytaczano są późniejsze niż początek I tysiąclecia przed Chr., a amfiktionia delficka, w dobrej znanej formie jest datowana dopiero na sam początek VI w. przed Chr. Wskazał następnie na symbolikę liczby 12 w świecie greckorzymskim, mającej za podstawę 12 miesięcy roku oraz 12 znaków zodiaku, a zatem wyrażającej pełnię. Np. jej konwencjonalny charakter ilustruje związek 12 ludów etruskich. De Vaux zwrócił uwagę na umowność liczby 12 także w środowisku semickim. W samej Biblii odnajdujemy bowiem listy: 12 plemion aramejskich pochodzących od 12 synów Nahora (Rdz 22, 20-24); 12 plemion izmaelickich (Rdz 25, 12-16); 12 plemion edomickich (Rdz 36, 10-14). Można też dodać inne przykłady utrzymane w tej konwencji: np. 12 byków podtrzymujących morze Świątyni (1 Krl 7, 44), 12 lwów po obydwóch stronach tronu Salomona (1 Krl 10, 20), 12 par wołów, przy pomocy których orze Elizeusz (1 Krl 19, 19); 12 bram Jerozolimy czasów ostatecznych, a na każdej z nich 12 aniołów oraz wypisane imiona 12 pokoleń synów Izraela. Mur miał 12 kamieni węgielnych, a na nich dwanaście imion apostołów Baranka (Ap 21, 12. 14)⁴. Znane są także paralele spoza Bi-

¹ M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT IV 1, Stuttgart 1930; DARMSTADT 1966; Tenże, *Geschichte Israels*, Göttingen 1956, s. 81-104.

² M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, b. III: *Das Antike Judentum*, Tübingen 1976, s. 90nn i 98. Tę koncepcję przejął A. ALT, *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, (red.) S. Hermann, München 1970.

³ Lista tych autorów: R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1973, s. 21; *Le Pentateuque en question*, (red.) A. de Pury, Paris 1989, s. 52; H. CAZELLES, *Clans, état monarchique, et tribus*, w: Tenże, *Etudes d'histoire religieuse et de la philologie biblique*, Sources bibliques, Paris 1996, s. 139.

⁴ DE VAUX 1973, s. 19-65.

blii, np. 12 szejków aramejsko-arabskiej wspólnoty Laqe, którzy składają hołd królowi asyryjskiemu w IX w. przed Chr.¹

Poza tym historyczności związku 12 plemion nie da się utrzymać na podstawie innych tekstów biblijnych. Zaskakuje w tym kontekście zaledwie dwukrotne użycie w Biblii Hebrajskiej wyrażenia „12 plemion Izraela”. Jedno z nich to wzmianka o postawieniu przez Mojżesza po spisaniu słów przymierza i zbudowaniu ołtarza u stóp góry, 12 stel dla dwunastu pokoleń Izraela (לְשֵׁנִים עֶשֶׂר שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל) (Wj 24, 4). Drugie to następująca notka podsumowująca błogosławieństwa synów Jakuba: „Wszyscy ci to plemiona Izraela, dwanaście” (שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל, שְׁנַיִם עֶשֶׂר) (Rdz 49, 28)². Gdyby taka liga istniała w rzeczywistości, wyrażenie „12 pokoleń Izraela” jako nazwa związku politycznego pojawiałoby się częściej.

Poza tym w tradycjach biblijnych z okresu Sędziów, zamiast ligi 12 dostrzec można związki kilku plemion, zawierających sojusze w sytuacji zagrożenia zewnętrznego. W Pieśni Debory (Sdz 5), jednym z najstarszych biblijnych tekstów poetyckich (XII-X w. przed Chr. [?])³, „prorokini” wysławia plemiona, które wzięły udział w walce przeciw królom kanaaneńskim i gani te, które do tej koalicji nie przystąpiły. Wśród tych, które odpowiedziały na apel wymienia Efraima, Beniamina, Zabulona, Issachara, Neftalego, tzn. plemiona najbardziej zagrożone. Natomiast udziału odmówiły leżące dalej plemiona zajordańskie: Ruben i Gilead (Gad) oraz nadmorskie: Dan i Aszer. Odmowa udziału w walce przez niektóre pokolenia służyła R. de Vaux jako argument przeciw uznaniu związku plemion izraelskich za amfiklionię. W Grecji bowiem wspólna akcja przeciw wrogowi sanktuarium angażowała wszystkich członków na mocy sprzysiężenia⁴. Najbardziej charakterystyczną cechą omawianej listy stanowi pominięcie plemion południowych: Judy i Symeona. Na tej podstawie, według Johna Brighta, wielu badaczy sądziło, że w skład związku w XII w. wchodziło tylko 10 plemion⁵.

Kolejny argument osłabiający historyczność struktury 12 plemion to wspomniana wcześniej narracja biblijna o uroczystości przymierza w Sychem. Wprawdzie Księga Jozuego podaje, że zgromadziły się tam „wszystkie plemiona”, lecz w rzeczywistości zawarły je prawdopodobnie jedynie plemiona północne, pocho-

¹ Ta lista nie wzmiankuje liczby 12, ale podaje imiona 12 szejków. E. LIPIŃSKI, wykład z historii Aramejczyków, Poznań, jesień 1998.

² Wyrażenie „12 pokoleń” pojawia się w kontekście opisu pectorału (element stroju arcykapłana) ozdobionego dwunastoma kamieniami z wyrytymi imionami 12 pokoleń (לְשֵׁנִים עֶשֶׂר שְׁבַטֵי) (Wj 28, 21; 39, 14).

³ LEMAIRE 1990, s. 247; koniec XII w. przed Chr. — J. D. SCHLOEN, *Caravans, Kenites, and Casus belli: Enmity in the Song of Debora*, „The Catholic Biblical Quarterly” 55 (1) 1993, s. 20.

⁴ DE VAUX 1973, s. 35.

⁵ BRIGHT 1994, s. 167.

dzące z Górnej Mezopotamii (Aram-Naharaim), które nie przeszły doświadczenia Wyjścia oraz grupa Jozuego, która tamtym zaproponowała jahwizm¹. Sychem mimo swego znaczenia, nie miało statusu centralnego sanktuarium dla plemion izraelskich. Taką rolę — charakterystyczną dla instytucji amfiklionii — pełniłoby miejsce spoczynku Arki Przymierza, symbolu obecności JHWH. Hipotezy istnienia głównego ośrodka kultu nie można jednak utrzymać, ponieważ Arka Przymierza zmieniała miejsce pobytu (Sychem, Betel, Gilgal, Szilo), jakkolwiek nie jest wykluczone, że niektóre z tych sanktuariów były częściej nawiedzane niż inne.

W narracjach biblijnych dotyczących dziejów przed utworzeniem monarchii zamiast opisów ligi 12, uderza stosunkowa obfitość materiału na temat plemion Manasses i Efraima. Odgrywały one najwyraźniej znacznie większą rolę na tym etapie dziejów Hebrajczyków. Warto zauważyć, że obydwa stanowią trzon późniejszego królestwa północnego po podziale monarchii (931 r. przed Chr.). Donosłość plemienia Manasses, usytuowanego między doliną Jizreel (na wysokości Dżenin) a Sychem odzwierciedla, między innymi, prestiż sanktuarium w tym mieście. Odkrycie w jego pobliżu przez Adama Zertala w 1980 miejsca kultu i ołtarza na górze Ebal, datowanych na okres Żelaza I (XIII-XII w. przed Chr.), wydaje się potwierdzać znaczenie tej miejscowości na etapie osiedlania się w Kanaanie². Część uczonych przyjmuje pogląd o religijnej funkcji odkrytego stanowiska³. Spośród zgłaszających zastrzeżenia wobec tej interpretacji, nikt dotąd nie zaproponował jakiegось alternatywnego wyjaśnienia, jak to stwierdził stosunkowo niedawno sam odkrywca⁴. Sędzia Gedeon bohater walk z Madianitami najeżdżającymi z doliny Jizreel tereny Izraelitów, którego czynom narrator poświęca aż trzy rozdziały w Księdze Sędziów, był Manassytą. W tych wyprawach wspierały Gedeona plemiona Aszera, Zabulona, Neftalego, tzn. najbardziej zagrożone wskutek tych najeżdżeń. W drugiej fazie walk dołączyli także Efraimici. Podobnie jak w kontekście walki z królami kanaaneńskimi, opisaną w Pieśni Debory zamiast ligi 12 plemion zjednoczonych przeciwko wrogowi występuje zaledwie kilka z nich.

Z kolei znaczenie plemienia Efraima, którego terytorium leżało na południe od Manasses między Sychem a Betel, potwierdza pochodzenie kluczowych postaci z okresu przed utworzeniem monarchii z tego plemienia. Wystarczy wymienić Jozuego — następcę Mojżesza, który jako Efraimita w wyniku podziału ziemi otrzy-

¹ Lemaire 1998, s. 12-13. 15.

² A. ZERTAL, *An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982-1987 (Preliminary Report)*, „Tel-Aviv” 13-14 (1986-1987), s. 105-172.

³ Wśród zwolenników tej interpretacji A. Zertal wymienia N. Na’amana, M. Cogana, I. Finkelsteina, A. Mazara i A. Lemaire’a. A. ZERTAL, *The Iron Age I Culture in The Hill-Country of Canaan — A Manassite Perspective*, w: *Mediterranean Peoples in Transition (Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE)*, (red.) S. Gittin, A. Mazar, E. Stern, Jerusalem 1998, s. 243-244.

⁴ Tamże, s. 243.

mał dziedzictwo na Górze Efraima¹ i tam został pochowany (Joz 19, 49-50; 24, 29-30). Jerycho oraz Ai, ze zdobyciem których wiążą się spektakularne opisy, leżały w granicach Efraima i w tradycji zostały podbite właśnie przez Jozuego (Joz 6-8). Wspomniana wyżej Debora — jedna z najważniejszych postaci Księgi Sędziów — sprawowała swój urząd na Górze Efraima (Sdz 4, 5). Prorok Samuel był także Efraimitą (1 Sm 1, 1). Szilo, gdzie spoczywała Arka Przymierza na ostatnim etapie dziejów przed utworzeniem monarchii znajdowało się w omawianym regionie. Wreszcie po podziale królestwa jego część północna była określana również nazwą „Efraim”.

Jeśli chodzi o stosunki między plemionami w okresie Sędziów, wszystko wskazuje na dominację Efraimitów. Ich pretensje do Gedeona, że zostali wezwani do udziału w organizowanej przez niego wyprawie przeciwko Madianitom dopiero w późniejszej fazie walk, ilustrują tę sytuację (Sdz 7, 24 – 8, 3). Miejsce Efraima i Manassesu wśród innych plemion odzwierciedla tradycja o ich ojcu Józefie jako ukochanym synu Jakuba.

Szczególną rolę tych dwóch szczepów w tradycjach o początkach Izraela ukazują wyniki badań powierzchniowych. Na góryste, słabo wówczas zaludnione tereny, ubogie w źródła wody, a w biblijnych narracjach przydzielone tym właśnie plemionom, dotarła fala przybyszy w okresie Żelaza I (1200-1000 przed Chr.). Ta nowa populacja przez wielu badaczy identyfikowana jest z Izraelitami.

Np. w świetle kompleksowych, od lat prowadzonych badań powierzchniowych w regionie biblijnego Manassesu okazuje się, że 75% osiedli z okresu Żelaza I stanowiły osiedla wówczas założone wobec 20% nowych osiedli datowanych na Późny Brąz. Najwcześniej zaludniony został region w dolinie Jordanu. Ufortyfikowane ogrodzenia z podwójnego rzędu kamieni, w których nie znaleziono pozostałości po budynkach, służyły jako zagrody dla zwierząt, a płytkie jaskinie w skale z szerokim otworem i podwórzem odgraniczonym wielkimi otoczkami, dawały schronienie ludziom. Na tej podstawie można przypuszczać, że półnomadzi byli mieszkańcami tych terenów. Osiedla w regionie wschodniej i środkowej doliny Manassesu wskazują na późniejszą w stosunku do poprzedniej fazę osiedleńczą. Gospodarka w tym regionie była oparta już nie tylko na hodowli owiec, lecz także na uprawie pszenicy i jęczmienia. Najpóźniej zaludniony został północny region wzgórz i równina nadbrzeżna, gdzie uprawiano na tarasach drzewa oliwne i winnice. Te badania odzwierciedlają zatem stopniową infiltrację nowej populacji na tereny, w kierunku ze wschodu na zachód². Ową tendencję ukazują wyniki badań

¹ Wyrażenie „Góra Efraima” nie zawiera konotacji politycznych, lecz oznacza nazwę geograficzną na określenie terytorium obejmującego region Efraima i zachodnią część plemienia Manassesu. Por. *Dictionary of the Bible*, (red.) J. Hastings, Edinburgh ²1963, s. 263.

² ZERTAL 1998, s. 242.

powierzchniowych prowadzone przez Izraela Finkelsteina na terenie Efraima. Archeolog ten zaobserwował wzrost zaludnienia na tym terenie w późniejszym czasie niż na obszarze Manassesu. Stwierdził, że w okresie Późnego Brązu na tym ostatnim znajdowało się 31 osiedli, podczas gdy w rejonie Efraima tylko 5. Natomiast w okresie Żelaza I na terenach Manassesu stwierdzono 96 osiedli a Efraima aż 115. Ta tendencja intensywniejszego osadnictwa w tym ostatnim regionie utrzymała się w okresie monarchii, co ilustruje stosunek 140 osiedli poświadczonych dla Manassesu wobec 190 zidentyfikowanych w Efraimie¹.

Nie jest wykluczone, że właśnie do owej grupy plemion północnych, wyraźnie zarysowanej w Księdze Sędziów, której rolę potwierdzają wyniki wspomnianych wyżej badań powierzchniowych, odnosi się pierwsza zewnętrzna wzmianka o Izraelu na steli faraona Merneptaha, datowanej na ok. 1210 r. przed Chr., który wspomina, że pobił Izraela². Owe szczepy musiały łączyć różne więzy obok wspólnoty krwi prawdziwej lub domniemanej. Nic jednak nie wskazuje na to, że doszło do powstania organizacji „12 plemion Izraela”³. Teoria amfiktionii została odrzucona przez większość badaczy⁴.

DWANAŚCIE OKRĘGÓW SALOMONA

Obecność południowych szczepów Judy i Symeona na listach z wyjątkiem Pieśni Debory sugeruje, że te spisy nie mogły powstać przed X w. przed Chr. Obszary bowiem zajmowane przez te plemiona w tradycji, zostały dołączone do terytorium plemion północnych dopiero po utworzeniu monarchii za panowania króla Dawida. Zbliżenie obydwóch grup zostało przygotowane przez niektóre rody hebrajskie z południa, które uznawały jahwizm⁵. Poczucie wspólnoty północy z południem znakomicie ilustruje scena przedstawiająca przybycie „wszystkich plemion Izraela” do Hebronu z zamiarem ustanowienia Dawida, panującego dotychczas nad Judą, także królem nad Izraelem. Deklarują one wobec niego: „Jesteśmy z twoich kości i z twego ciała” (2 Sm 5, 1).

¹ I. FINKELSTEIN, *The Land of Ephraim Survey 1980-1987: Preliminary Report*, „Tel-Aviv” 15-16 (1988-1989), s. 178-179.

² J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 376-378; M. J. MILLER, J. H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, London 1986, s. 97.

³ DE VAUX 1973, s. 37.

⁴ CAZELLES 1996, s. 139; por. K. W. WHITELAM, *The Identity of Early Israel*, w: *Social-Scientific Old Testament Criticism*, (red.) D. J. Chalcraft, Sheffield 1997, s. 177-178. Za teorią amfiktionii opowiedział się K. BANEK, *Amfiktionie starożytne*, Kraków 1993, s. 70-81.

⁵ LEMAIRE 1998, s. 20.

Jakkolwiek wydarzenie w Hebronie stwarza po raz pierwszy historyczną podstawę związku plemion północnych i południowych¹, pozostawia w zawieszeniu historyczność liczby 12 w czasach zjednoczonej monarchii. Według niektórych uczonych wykrystalizowanie się schematu struktury plemiennej nastąpiło po powstaniu królestwa². Podział terytorium między dwanaście pokoleń, zakładał bowiem istnienie regionów przyłączonych przez króla Dawida.³ Niektórzy krytycy teorii amfiktionii próbowali znaleźć historyczne oparcie schematu 12 plemion w reformie administracyjnej króla Salomona, który podzielił kraj na 12 okręgów. Każdy z nich musiał zaopatrywać przez jeden miesiąc w roku dwór królewski (1 Krl 4, 7).⁴ Ten system administracyjny przypominał dostarczanie środków utrzymania świątyni w Nippur przez miasta Mezopotamii w okresie III dynastii z Ur (koniec III tysiąclecia przed Chr.) na zmianę podczas 12 miesięcy roku. Podobnie archiwa z Ebla w Syrii (III tysiąclecie przed Chr.) wzmiankują o comiesięcznych dostawach zbóż i innych rodzajach żywności dla „domu króla”. Szeszono ustalała na erygowanej przez siebie steli miesięczne pobory z różnych posiadłości na rzecz królewskich sanktuariów.⁵ André Caquot sądzi, że podział terytorium między 12 plemion oraz system okręgów są sobie współczesne.⁶ Tradycja 12 plemion była interpretowana jako historiograficzne uzasadnienie tego podziału administracyjnego⁷.

Podstawową trudność w przyjęciu tego poglądu stanowi brak zgodności między granicami terytoriów plemiennych podanych w Joz 13-19, a okręgami Salomona⁸. Trzeba także odnotować brak odpowiedniości między nazwami tych ostatnich a nazwami plemion. Jedynie Efraim, Neftali, Aszer, Issachar, Benjamin pojawiają się na liście owych dystryktów. Poza tym mimo 12 zadeklarowanych zarządców tych okręgów na początku spisu (1 Krl 4, 7) w rzeczywistości liczy on 13 osób.

Instytucja amfiktionii oraz podział kraju na 12 okręgów przez Salomona nie dostarczają historycznych podstaw istnienia struktury 12 plemion. Za koncepcją

¹ Por. LEMAIRE 1987, s. 105.

² G. AHLSTRÖM, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982, s. 33; G. DE GEUS przytaczany przez Cazelles 1996, s. 141.

³ Z. Kallai cytowany przez Cazelles, *Clans*, w: Tenże 1996, s. 141. Zdaniem H. Cazelles relacja o podziale terytorium między 12 pokoleń w Joz 14-19 w obecności kapłana Eleazara, wskazuje na jej przynależność do tradycji kapłańskiej. Tamże, s. 141.

⁴ Tamże, s. 146.

⁵ Tamże, s. 146-147; por. porządek ofiar składanych przez 12 dni przez każde z plemion (Lb 7, 12-73).

⁶ A. CAQUOT, *Préfets*, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VIII, k. 285.

⁷ AHLSTRÖM 1982, s. 33.

⁸ CAQUOT 1968, k. 284; CAZELLES 1996, s. 147.

12 plemion nie kryje się żadna rzeczywistość w sensie związku politycznego. Dlatego teorie te zostały odrzucone przez większość badaczy¹.

HISTORIOGRAFICZNE ZNACZENIE LICZBY 12

Nasuwa się w sposób oczywisty wniosek, iż związek 12 w listach plemion to konstrukcja wyrażająca sakralną całość, którą należy rozpatrywać jako koncepcję historiograficzną². Trudno powiedzieć dokładnie, kiedy doszło do jej powstania. Z pewnością jednak po utworzeniu monarchii, jak to zostało wyżej zaznaczone. Wyraźne zamysły narracyjne przewijające się w tych rejestrach potwierdzają ten pogląd. Np. w większości list wyeksponowane miejsce zajmuje plemię Judy. Wystarczy przytoczyć błogosławieństwo synów Jakuba. Choć Ruben jako pierworodny wymieniony jest jako pierwszy, szczególnie uroczyste błogosławieństwo sływa na Judę: „Judo, ciebie będą wysławiać twoi bracia, twoja ręka na karku twoich wrogów, tobie będą oddawać pokłon synowie twojego ojca. Judo, lwiątko ze zdobyczy, wzniosłeś się synu mój. Czai się, układa na legowisku jak lew i jak lwica, kto go podniesie. [...] Nie odsunie się berło od Judy, ani buława od jego nóg” (Rdz 49, 8-10).

Tła ważnego miejsca Judy należy szukać w pochodzeniu Dawida z tego plemienia. Autor listy chcąc podnieść prestiż Dawidowej dynastii, wskazuje na prymat Judy jakoby już w okresie patriarchów. Innymi słowy system 12 plemion można wyjaśnić przez pryzmat historiografii dynastycznej zdominowanej przez problem dziedziczenia Bożych obietnic, uczynionych Abrahamowi³.

Inny przykład podobnej intencji to wzmianki o Judzie w Księdze Sędziów, zawierającej tradycje odnoszące się do okresu przed utworzeniem monarchii, jak to już wcześniej zostało wspomniane. W narracji o zdobyciu Kanaanu plemiona południowe Juda i Symeon podbijają Jerozolimę (Sdz 1, 8), historycznie przecięż przyłączoną do monarchii dopiero przez Dawida. Warto też odnotować występowanie na liście sędziów tylko jednego Judejczyka — Otniela, ale za to na czele listy owych przywódców. Zasygnalizowane świadectwa ingerencji redaktorów we wcześniejsze tradycje odzwierciedlają pogląd o prymacie Judy, przez uwypuklenie domniemanej roli tego plemienia na wcześniejszych etapach dziejów.

¹ N. NA'AMAN, wypowiedź nieopublikowana.

² N. NA'AMAN, wypowiedź nieopublikowana.

³ CAZELLES 1996, s. 145.

Wysoka pozycja Judy zaznaczona jest także w wielu innych miejscach, np. w listach terytorialnych, często zbudowanych na schemacie triad¹. Według podstawowego schematu genealogicznego pierwsi synowie Jakuba: Ruben, Symeon, Lewi tworzą pierwszą triadę. Następną otwiera Juda. Jednak na listach, które dotyczą podziału Ziemi Obiecanej, trzeba było usunąć Lewiego. Wtedy Juda wszedłby na ostatnie miejsce. By temu zapobiec na miejsce Lewiego został przesunięty Gad (**Ruben**, Symeon, Gad, **Juda**, Issachar, Zabulon, **Efraim**, Manasses, Benjamin, **Dan**, Aszer, Neftali: Lb 1, 20-43). W wielu przypadkach Juda w ogóle otwiera pierwszą triadę (np. Lb 2, 3-31).

Kolejna tendencja, znajduje wyraz w wymienianiu młodszego Efraima przed starszym Manassesem, jak we wspomnianym wyżej błogosławieństwie Jakuba. Te listy podkreślające prymat Efraima można zestawić z narracją o błogosławieństwie synów Józefa przez Jakuba, gdy swoją prawicę kładzie on na głowę Efraima a lewicę na głowę Manassesesa i nie ulega prośbie ojca chłopców, by skorygował ten ruch (Rdz 48, 13-20). Taki porządek ma na celu uzasadnienie wyboru Salomona jako sukcesora po królu Dawidzie przed starszym bratem Adoniaszem, prawowitym następcą tronu².

Trzeci widoczny zamysł narracyjny list plemion to uzasadnienie prestiżu Świątyni Jerozolimskiej. Dla przykładu można przytoczyć błogosławieństwo Mojżesza, w którym spis plemion jest tak skonstruowany, by Lewi zajmował środkową pozycję między Judą na południu a Beniaminem na północy, odpowiednio do centralnego miejsca Świątyni w Jerozolimie, obsługiwanej przez kapłanów — lewitów (Pwt 33, 6-25). Warto też przytoczyć proroka Ezechiela, który w wizji odrodzonego Izraela po powrocie z wygnania babilońskiego, wyliczając plemiona w porządku znacznie odbiegającym od większości list, zachowuje miejsce Lewiego między Judą a Beniaminem. Dodaje w tym miejscu opis środków utrzymania kapłanów i lewitów (Ezek 48, 1-28).

Te listy eksponujące miejsce kapłanów, lewitów i Świątyni odpowiadają sytuacji w okresie przesiedlenia babilońskiego i później, gdy wzrosła rola kapłanów w kierowaniu wspólnotą Hebrajczyków po powrocie z wygnania.

KONKLUZJA

Owe listy nie są historyczną dokumentacją liczby plemion. Ich wartość referencjalna jest innego typu. Odzwierciedlają dynamikę politycznego znaczenia po-

¹ To właśnie na nim Marc Chagall oparł swoje arcydzieło — cykl witraży przedstawiających 12 pokoleń, które rozmieścił trójkami na czterech ścianach synagogi w szpitalu Hadassa w Jerozolimie.

² D. NOËL, *Les origines d'Israël*, Cahiers Evangiles 99, Paris 1997, s. 59.

szczególnych grup plemion na określonych etapach dziejów biblijnego Izraela. Z tego powodu mogą być wykorzystane przez historyka po dokonaniu gruntownej krytyki tekstu, jednak raczej jako źródło informacji o okresach późnej monarchii, wygnania i Drugiej Świątyni.

Utrwalenie się w świadomości zbiorowej Izraelitów tradycji związku 12 plemion północnych i południowych jako symbolu całości ludu osadzonego na 12 działach plemiennych, symbolizujących całość terytorium, musiało odpowiadać na społeczne zapotrzebowanie. Wydaje się, że okresem sprzyjającym rozwojowi takiej koncepcji mógł być okres przesiedlenia babilońskiego. Hipotezę tę potwierdza stosunkowo późne pochodzenie list. Większość z nich należy bowiem do tradycji kapłańskiej i dzieła kronikarskiego (VI-IV w. przed Chr.). Upadek monarchii poprzedzony wcześniej podziałem na państwo północne i południowe, doprowadził do kompromitacji instytucji królestwa. Ta sytuacja mogła przyczynić się do idealizowania przeszłości—poszukiwania w koncepcji ligii 12 plemion synów Izraela, które wspólnie zdobyły Ziemię Obiecaną pod wodzą Jozuego, ideologicznej podstawy jedności Izraelitów. Ta koncepcja żywiła lud w diasporze przez wieki, o czym świadczy obecność tego wątku w „Hagadzie”. Przy końcu tej opowieści śpiewana jest pieśń anonimowego średniowiecznego autora zatytułowana *Co jest jedyne?* (אחר מי יודע) zawierająca serię pytań o znaczenie kolejnych liczb. Na pytanie „Dwanaście czego jest?” pada odpowiedź: „Dwanaście jest plemion” (שנים עשר שבטיה)¹.

Poznań

IZABELA JARUZELSKA

ks. Piotr Briks

RADOŚĆ W LITURGII STAREGO TESTAMENTU

Liturgia Kościoła kojarzy się, szczególnie często ludziom młodym, z przy nudnymi i smutnymi ceremoniami. Dzieci od najmłodszych lat wychowywane są do zachowania ciszy i powagi w miejscach modlitwy. Sami duszpasterze niekiedy skądinąd niezwykle weseli, w czasie sprawowania czynności liturgicznych za jedynie stosowne uważają zachowanie najwyższej powagi. Nie byłoby w tym oczywiście nic złego, gdyby nie to, że przy okazji najczęściej zapomina się o drugim aspekcie modlitwy i świętowania — o radości — odkładając ją w najlepszym wypadku na „po kościele”. Między innymi taka właśnie dysproporcja powoduje u wielu wiernych brak zaangażowania w liturgię, nudę i desakralizację uczuć,

¹ A. STEINSALTZ, *The Passover Haggadah*, Jerusalem 1988, s. 99-102 (hebr.).

emocji i zachowań, które kiedyś stanowiły samo serce kultu. Bardzo znamienym wydaje się fakt, że w tradycji deuteronomistycznej słowo שמחה (najczęściej używane na określenie radości oraz inne pochodne od rdzenia שמח) występuje wyłącznie w kontekście liturgii!¹ L. Köhler pisze: „nie ma chyba żadnego innego słowa, które tak stałoby w centrum ST jak słowo radość”². Takie docenienie radości nie było też obce teologii chrześcijańskiej. Bardzo ciekawą definicję święta znajdujemy u św. Jana Chryzostoma: „Święto to jest radość i nic więcej”³, uzupełnioną później o: „Gdzie cieszy się miłość tam jest święto”⁴.

Niniejszy artykuł ma za zadanie w sposób syntetyczny przedstawić miejsce i rolę radości w liturgii Izraela Starego Przymierza, tak jak została ona przekazana nam na kartach ksiąg ST. Liturgia ST stanowi przecież korzenie i zapowiedź liturgii NT. To, co zapowiadały święta Przaśników, Pięćdziesiątnicy, szabaty i inne, w NT znalazło swoje wypełnienie. Z tego więc, z czego cieszyli się Izraelici, w jeszcze większym stopniu możemy cieszyć się i my. Opisy radosnego świętowania mogą być dla nas wspaniałym przykładem zrozumienia istoty liturgii, a nawiązywania do radosnego oddawania czci Bogu w niczym nie straciły na aktualności:

„Niech Izrael się cieszy swym Stwórcą,
niech synowie Syjonu radują się swym Królem.
Niech chwałą Jego imię wśród tańców,
niech grają Mu na bębnie i cytrze.
Niech się weselą święci wśród chwały,
niech się cieszą na swoich sofach!
Niech chwała Boża będzie w ich ustach,
a miecze obosieczne w ich ręku” (Ps 149, 2-6).

Artykuł zbudowany jest według bardzo prostego schematu: pierwszą część stanowi określenie specyfiki poszczególnych określeń radości w Biblii hebrajskiej, następnie w ramach przedstawiania poszczególnych świąt (święto Przaśników, Tygodni, Namiotów, Nowiu Księżyca, szabaty i uroczystości królewskie) oraz czynności liturgicznych (procesje, pielgrzymki, składanie ofiar) po krótkim wprowa-

¹ Choć należy tu zauważyć, że właśnie w Deuteronomium (z wyjątkiem Kpł 23, 40) czasownik od tego rdzenia używany jest tylko w formie nakazu — co może sugerować, że także dla Izraelitów radość świąt nie zawsze była czymś oczywistym.

² L. KÖHLER, *Theologie des AT (Neue Theologische Grudrisse)*, Tübingen 1966⁴, 139. Por. także: M. AMMERMAN, *Die religiöse Freude in den Schriften des Alten Bundes*, Rzym 1942.

³ *De sancta Pentecoste*, hom. 1., w: MIGNE, *Patrologia graeca* 50, 455.

⁴ Za: J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963, 43.

dzeniu ogólnym przytoczone są fragmenty mówiące o radości związanej z poszczególnymi aktami liturgicznymi. Najpierw w oparciu o teksty prawnicze, regulujące przepisy odnoszące się do sposobu świętowania, potem opisy obchodów w różnych okresach historii, a na końcu (o ile znalazły się w kanonie) teksty używane podczas sprawowania odnośnej liturgii¹.

WYRAZY RADOŚCI W LITURGII ST

Język hebrajski jest niezwykle bogaty, jeśli chodzi o słownictwo wyrażające najprzeróżniejsze rodzaje radości². Większość z nich znajduje swoje zastosowanie także w liturgii. Poniżej scharakteryzowane zostaną te najbardziej typowe i pomocne w zrozumieniu odcieni radości poszczególnych świąt.

Najczęściej występujące określenia radości pochodzą od rdzenia שמח³, spokrewnionego z podobnymi wyrazami języków sąsiednich oznaczających oprócz radości także „promienieć”, „błyszcząć”, „(bujnie) rosnąć” czy „kwitnąć”, czego echa znajdujemy także w samej Biblii⁴. שמח najczęściej określa radość dynamiczną, niekiedy nawet bardzo głośną, wyrażaną przez radosne okrzyki⁵, aklamacje, podskoki, taniec, muzykę i śpiew⁶. Bywała to radość tak donośna, że „ziemia drżała od jej okrzyków” (1 Krl 1, 40), a słyhać ją było aż poza murami miasta (Ne 12, 43). Bardzo często (u Deuteronomisty wyłącznie) jest to radość płynąca z pobudek religijnych.

Drugim podstawowym rdzeniem mówiącym o radości jest נגיל⁷. Także on występuje najczęściej w kontekście kultowym i wyraża radość głośną, być może jeszcze bardziej akcentując jej zewnętrzny charakter. Bardzo często towarzyszą jej podskoki (Hi 3, 22), okrzyki (Iz 49, 13) i śpiewy (Iz 16, 10). Warto zauważyć, że słowa tego nigdy nie używano do określenia radości dorocznych świąt czy radości

¹ Nie zostały uwzględnione święta, o których istnieniu możemy jedynie domniemywać: święto Intronizacji Jahwe (wg S. Mowinckela), święto Przymierza (G. von Rad), święto Syjonu (J.-H. Kraus), oraz niepotwierdzone lub bardzo enigmatycznie wspomniane w ST święta: Nowego Roku (Istnieniu takiego święta w kalendarzu ST stanowczo przeczy R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paryż 1982, 407-409), Nikanora (2 Mch 15, 36), czy świeckie uroczystości Purim.

² A. STRUS twierdzi, że jest ich w Biblii aż 143 (*Topos „la joie de la nature” dans les psaumes*, Rzym 1970, 5).

³ G. VANONI, *TWAT VII*, 808-822.

⁴ Por. Ps 19, 9; 97, 11; Prz 13, 9; 15, 30.

⁵ Ps 16, 11 i 45, 16 używają liczby mnogiej, co świadczy o tym, że chodzi tu o konkretne wyrazy radości, a nie radość jako abstrakt.

⁶ Por. Jr 30, 11; 55, 12; 1 Sm 18, 6; 2 Sm 6, 12. 14; Ez 25, 6 i in.

⁷ C. WESTERMANN, *THAT I*, 415-418

towarzyszącej składaniu ofiar, znajduje jednak bardzo szerokie zastosowanie przy opisie radości mesjańskiej i eschatologicznej i w tym kontekście pojawia się w kulcie.

Termin kolejny to רוע. Najprawdopodobniej istnieje związek między starotestamentalnym רוע i nowohebrajskim rdzeniem o identycznym wyglądzie oznaczającym: „robić hałas”, oraz arabskim *ru‘ā* oznaczającym: „krzyczeć, wyć, ryczeć”¹. Radość wyrażana przez רוע jest niezwykle intensywna i głośna. W porównaniu z innymi jej rodzajami wydaje się mieć charakter wybitnie krzykliwy². Dowodem na to jest bliski kontekst słów: רָעָה (np. Ps 47, 2) i קָוָה (np. Ps 100, 1; Iz 44, 23) oraz znaczenie pochodzącego od tego rdzenia rzeczownika הַרְוֵקָה „hałas, wrzask, radosny okrzyk”. W Ezd 3, 13 ów krzyk radości „słysząc było z daleka”, w 1 Sm 4, 5 był on tak potężny, że „aż ziemia drżała”. Radość określana terminem רוע chociaż występuje w różnych okolicznościach życiowych, najczęściej ma wyraźny odcień religijny³.

Termin רָעָה⁴ ma swój odpowiednik w ugaryckim *rnn* – „krzyczeć, wydawać okrzyki”; i arabskim *rnn* – „krzyczeć, wołać, brzęczeć”⁵. Ma to słowo oczywiście swoją specyfikę — wyraża ono szczególną intensywność okazywania radości⁶, ma też być może pewne powiązania z kananejskim kultem płodności — jeśli byłoby tak faktycznie, wyrażałoby więc również szczególną żywotność⁷. Słowo to odnosi się najczęściej do radości pochodzącej od Boga⁸. Jest to termin często używany w kulcie w czasie poświęcenia świątyni, radosnego do niej wkraczania i składania ofiar⁹. Ma on również swoje odniesienie mesjańskie i eschatologiczne¹⁰, w sumie

¹ L. KOEHLER — W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 881; W. GESENIUS — F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1954¹⁷, 768.

² Zbliżony znaczeniowo do terminów רָעָה פֶּסַח — N. E. Wagner, רָעָה in the Psalter, VT 10 (1960) 436.

³ Vlg tłumaczy to słowo przez „iubilare”, co bardzo trafnie ujmuje uroczysty charakter owej radości, nie oddaje jednak siły jej ekspresji.

⁴ R. FICKER, THAT II, 781-786.

⁵ W. GESENIUS — F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1954¹⁷, 324.

⁶ Jak intensywna jest modlitwa Salomona (1 Krl 8, 28), krzyk bóleści (Iz 43, 14) czy błaganie o zmiłowanie (Jr 14, 12).

⁷ F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied Israel*, (WMANT 32), Neukirchen 1969, 19-80.

⁸ W modlitwach uwielbienia (Iz 12, 6; 42, 11; 44, 26), dziękczynienia (Ps 32, 7; 67, 5), w prośbach (Ps 5, 12; 20, 6; 109, 28).

⁹ Ps 132, 9; 42, 5; Kpł 9, 24 czy Ps 107, 22.

¹⁰ So 3, 17; Iz 35, 10; 48, 20; 51, 11; 55, 12.

występuje przeważnie tam, gdzie wzywa się do głoszenia chwały Boga¹, jest to radość niezwykle uroczysta, pochodząca od Boga i obejmująca cały świat — radosne świętowanie.

Rdzeń זמר w języku aramejskim oznacza po prostu „krzyczeć”. Tak też określany był krzyk samicy strusia i, chociaż jedno wydaje się odległe od drugiego, również gra na fujarce. W języku hebrajskim rdzeń ten posiada cztery podstawowe znaczenia: „śpiew przy wtórze instrumentu”², „śpiew”³, „gra na instrumencie”⁴ i „wychwalanie”⁵. Rdzeń זמר posiada bardzo szeroki wachlarz znaczeń obejmujący niemal wszystkie sposoby muzycznego wyrażania radości.

Czasowniki wywodzące się o rdzenia רעם wyrażają działanie bardzo gwałtowne. Ugaryckie *rgm* oznacza „grzmieć, huczeć”, podobnie syryjskie *r^{ec}em*, przy czym ma ono również znaczenie „zmiłować się”. Również w języku hebrajskim rdzeń ten zachowuje swoją gwałtowność, przybiera natomiast znaczenia krańcowo różne, a mianowicie w hifil wyraża albo przerażający i potężny huk, jako wyraz kary lub ingerencji Jahwe⁶, albo potężną manifestację Jego potęgi i majestatu⁷.

W formie qal występuje natomiast zawsze w połączeniu קָרַע⁸, co z kontekstu należy rozumieć jako wezwanie do uwielbiania⁹. Przy czym nie można zapominać, że nie chodzi tu o zwyczajne ogłaszanie chwały i dobroci Boga, ale czynienie tego z największą, na jaką tylko stać morze, mocą. Wydaje się, że nie przypadkowo wybrany został ten właśnie żywioł. Morze było w Izraelu synonimem tego, co potężne. Jest to więc jakby podwójne podkreślenie siły, z jaką wychwalany powinien być Jahwe.

¹ W trybie rozkazującym m.in. Iz 44, 23; 49, 13; 54, 1; Jr 31, 7; So 3, 14; Za 2, 14; w trybie rozkazującym koniugacji piel: Iz 26, 19; 52, 9; Ps 33, 1; 98, 4; w trybie rozkazującym koniugacji hitpael: Ps 32, 11; 81, 2; w jusiwie: Iz 42, 11; Ps 35, 27; w jusiwie piel: Ps 5, 12; 67, 5; 71, 23 i in.

² Jdt 5, 3; Ps 9, 12; 27, 6; 30, 5; 33, 2; 66, 4; 71, 22n; 101, 1; 105, 2; 144, 9; 149, 3.

³ Ps 47, 7n; 57, 8; 108, 2; 147, 1.

⁴ Ps 71, 22; 147, 7.

⁵ Ps 47, 7n; 57, 8; 108, 2; 147, 1.

⁶ Tak np. 1 Sm 2, 10: „Pan w niwecz obraca pokornych, przeciw nim zagrzmie na niebiosach”; 7, 10: „W tym dniu zagrzmiał Jahwe potężnym gromem przeciw Filistynom, wywołując popłoch, tak iż ponieśli klęskę przed Izraelitami”; por. 22, 14; Ps 18, 14.

⁷ Tak np. Ps 29, 3: „Głos Jahwe ponad wodami, zagrzmiał Bóg majestatu”; Hi 37, 4n: „Potem huk straszny, to grzmot zesłał Wszechmogący (...) Bóg cudownie grzmi Swoim głosem”. por. 40, 9.

⁸ = „niech radośnie zagrzmie morze”. (BT tłumaczy „niech szumi morze”). Wyjątek stanowi Reguła Świętości z Qumran (III, 34), gdzie używa się zwrotu אֵל רֵעַם na oznaczenie gniewu Boga.

⁹ Ps 96, 11; 98, 7; 1 Km 16, 32.

Ten krótki przegląd najważniejszych określeń radości, z jakimi spotykamy się w kontekście kultu ST stawia nam przed oczami liturgię niezwykle dynamiczną, pełną radości wyrażanej głośno, często spontanicznie, liturgię żywą i pełną mocy. Radość z jakiegokolwiek powodu domagała się manifestacji, nie była niczym wstydliwym, a wręcz przeciwnie świadczyła o błogosławieństwie Bożym, prawości człowieka, jego czystości i pobożności. Po drugie: wszystkie omówione słowa służyły do określania radości także zupełnie zwyczajnych, chciałoby się rzec ziemskich, w większości jednak wypadków odnoszą się one do radości czy to religijnej (o ile taki podział ma w ogóle w Piśmie świętym zastosowanie) czy wręcz kultycznej. Można zaryzykować stwierdzenie, że rangę święta wyznaczała radość, jaką wywoływało — im większe święto tym większa radość. Przypatrzmy się jak wyglądało to w poszczególnych wypadkach.

Święta

Kult ST miał charakter przede wszystkim temporalny. Z wyjątkiem świątyni jerozolimskiej miejsca święte nie odgrywały w nim zasadniczej roli¹. Najlepszym tego przykładem może być Synaj, miejsce zawarcia Przymierza, który już w czasach ST stał się wyłącznie miejscem teologicznym, do tego stopnia, że jego lokalizacją zaczęto interesować się zasadniczo dopiero w związku z napływem pielgrzymów chrześcijańskich. Oparcie liturgii o czas ułatwiło Izraelitom przetrwanie czasów wygnań, dwukrotnego zniszczenia Świątyni oraz diaspory.

Tak jak dla innych narodów sanktuaria, dla Izraela czas świąt miały być przestrzenią zarezerwowaną dla Boga, stąd między innymi zakaz pracy oraz przekonanie, że w czasie świąt Jahwe jest szczególnie obecny pośród swego ludu. Święta, a w szczególności szabat, były dla rozrzuconych po różnych zakątkach świata Izraelitów „miejscem” spotkania, symbolem jedności i wierności Przymierzu.

W kontekście naszych rozważań wiele mówiąca, choć nie do końca pewna, jest etymologia hebrajskiego słowa „święto” (קדש). Prawdopodobnym wydaje się pokrewieństwo z egipskim rdzeniem wyrażającym „bycie radosnym”². LXX słowo קדש konsekwentnie tłumaczy przez ἑορτή czyli „święto” lub po prostu „przyjemność”; Wulgata przekłada je na *sollemnitas* lub *festivitas*, co oznacza „świę-

¹ Wyjąwszy okres początkowy, sprzed zdobycia Jerozolimy, wybudowania w niej świątyni i uznania jej za centralne i jedyne miejsce kultu. Z okresu tego wymienić należy także Beer-Szebę, Bethel, Dan, Gilgal i Szilo. Po wybudowaniu Świątyni Jerozolimskiej kult w sanktuariach innych niż jerozolimskie przedstawiany jest w Biblii jako odstępstwo od Prawa (por. np. Am 5, 5).

² Por. W. A. Ward, Or 31 (1962), 405 Anm. 6.

teczną radość”. Z całą pewnością takie właśnie znaczenie — radości, wesela — przyjmuje to słowo w większości wypadków w ST¹.

Pascha i święto Przaśników

Centralnym dla Hebrajczyków świętem była, obchodzona w pierwszą wiosenną pełnię księżyca, Pascha (hebr. פֶּסַח, co etymologicznie można by wywodzić z syryjskiego i arabskiego rdzenia oznaczającego: „tańczenie, podskakiwanie”) wraz z następującym po niej świętem Przaśników. Początki Paschy Księga Wyjścia umieszcza już w czasie niewoli egipskiej². Odpowiednie przepisy regulujące sposób świętowania odnajdziemy w Wj 12, 21-27 (J); Lb 9, 1-14 (P); Pwt 16, 1-8 (D); Ez 45, 21-24 oraz w tekstach paralelnych.

Początkowo było to święto rodzinne, później poprzez fuzję ze świętem Niekwaszonych Chlebów (Przaśników) stało się jednym z trzech wielkich świąt pielgrzymkowych Izraela³.

Pascha obchodzona była dla upamiętnienia wydarzeń związanych z cudownym wyprowadzeniem Izraela z niewoli egipskiej — miała być pamiątką wydarzeń Wyjścia, ale przede wszystkim dniem uczczenia Boga jako wybawiciela z każdej ludzkiej niedoli. W Wj 12, 14 znajdujemy następujący nakaz: „niech będzie dzień ten dla was pamiątką (זָכָרוֹן) i będziecie go świętować (חִנַּחְתֶּם), święto (חַג) dla Pana”. Pamiątka (זָכָרוֹן) nie jest dla Izraelity nigdy tylko wspomnianiem przeszłości, jest o wiele bardziej uświadamianiem sobie na podstawie tego, co było, znaczenia wydarzeń aktualnych, opieki, pomocy Bożej, albo tego, co dopiero może się wydarzyć⁴. Przykład takiego rozumienia זָכָרוֹן znajdujemy w Misznie, w traktacie dotyczącym właśnie święta Paschy: „Bez względu na wiek każdy zobowiązany jest tak się usposobić, jakby to on sam został wyprowadzony z Egiptu (...) płyń stąd dla nas obowiązek dziękowania, sławienia i wielbienia (...) Tego, który

¹ Wszystkie tradycje wymieniają trzy główne święta: Przaśników, Tygodni i Namiotów, we wszystkie trzy nawołując do radosnego wychwalania Jahwe. Różnice odnoszą się do spraw nieistotnych dla naszego tematu. Katalogi świąt patrz: E: Wj 23, 14-17; J: Wj 34, 8. 22n; D: Pwt 16, 1-17; Kodeks Świętości: Kpł 23, 4-12. 34-44; P: Lb 28, 16-31; 29, 12-39 i w Ez 45, 21-25.

² Wj 3, 18; 5, 3; 7, 16. 26; 8, 16. 21-24; 10, 7-11. 24-26. Większość egzegetów na podstawie licznych analogii jako źródło obrzędów Paschy wskazuje wiosenne święto nomadów, które łączy: termin, rodzinny charakter, ofiara pierwocin trzody, pomazanie odrzwi krwią, ofiarny posiłek i zakaz łamania kości zwierzęcia ofiarnego (por. J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, Rev. do Museu Paulista 4 (1950), 389-432). Na każdym razie jest to święto bardzo stare sięgające jeszcze czasów, gdy Izrael był ludem półnomadycznym (R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1982⁴, 389-391).

³ Na temat połączenia się obu tych świąt patrz: J. SCHARBERT, *Das Pascha als Fest der Erlösung im AT*, in: *Freude am Gottesdienst*, Stuttgart 1983, 22-28 i podana tam literatura.

⁴ Por. takie właśnie rozumienie świąt-wspomnień: Iz 43, 16-21; 52, 1-12.

wobec nas i naszych ojców działał wszystkie te cuda. On wyprowadził nas z niewoli do wolności, ze zmartwienia do radości, ze smutku do świętowania, z ciemności w wielkie światło i z niewoli do zbawienia. Dlatego chcemy przed nim wołać: Alleluja!”¹

Drugim określeniem Paschy w Wj 12, 14 jest po prostu פסח. Należy przy tym jednak zauważyć, że Paschę określano w ten sposób stosunkowo rzadko². Określenie פסח odnosiło się najczęściej do następującego po Passze święta Przaśników. Dla Deuteronomisty Pascha była raczej wspomnieniem cierpień niewoli egipskiej³. Ale nawet w jego ujęciu nie była to uroczystość pozbawiona elementów radosnych. O jej uroczystym, a równocześnie właśnie radosnym charakterze świadczą dodatkowo śpiewane w to święto, tak jak podczas innych wielkich świąt, pełne radości i wdzięczności psalmy tzw. Wielkiego Hallelu, czyli Ps 113-118.

Z wyjątkiem Ps 115 wszystkie one rozpoczynają się od radosnego wezwania do wychwalania Boga — Alleluja! Dalej w różnorodnej formie podają przyczyny, dla jakich powinniśmy Boga wysławiać i dziękować Mu. Wspólnym ich motywem jest wdzięczność za wyzwolenie z niewoli, ucisków, poniżenia, często powtarzają się nawiązania do Wyjścia z niewoli egipskiej. Ostatni z tych psalmów, szczególnie dynamiczny, bezpośrednio wzywa do radosnego świętowania:

„Pan, moja moc i pieśń (וְזִמְרָה)
stał się moim Zbawcą.
Okrzyki radości (וְרִנָּה) i wybawienia
w namiotach ludzi sprawiedliwych:
Prawica Pańska moc okazuje,
Oto dzień, który Pan uczynił:
radujmy się zeń i weselmy! (וְגִילָה וְנִשְׂמְחָה)” (Ps 118, 14n. 24).

Bezpośrednio po święcie Paschy następowało święto Przaśników, święto — פסח *par excellence*. Było to święto rozpoczęcia żniw (por. Pwt 16, 9). Przez siedem dni jedzono tylko chleby z nowego zboża, bez kwasu, czyli niczego, co pochodziłoby ze starych zbiorów (na znak nowego początku), składano wtedy również ofiary z pierwocin (por. Wj 23, 15; 34, 18-20). Kpł 23, 10nn datuje początki tego święta na czas zdobywania Kanaanu, traktując je jeszcze przede wszystkim jako święto

¹ Miszna, Pesachim X, 5bc.

² Niektórzy twierdzą, że wręcz nigdy. W przytoczonym tekście פסח miałyby się odnosić do wymienionego w następnym wersie święta Przaśników, a w Wj 34, 25 chodziłoby o głos z Wj 23, 18. Por. KEDAR-KOPFSTEIN, TWAT VII, 737. Ale: Wj 10, 9 i Iz 30, 29 (por. Pwt 16, 6) wydają się jednak tak właśnie określać Paschę.

³ Na temat rozróżnienia — święto radosne a pamiętka por. G BRAULIK, *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest*, w: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart 1988, 95-121.

agrame (oczywiście ku czci Jahwe, który sam jest dawcą urodzaju — por. np. Ps 104, 13-16). Z biegiem czasu w przepisach odnoszących się do tego święta¹ akcentuje się coraz bardziej wspomnienie pośpiesznego wyjścia z Egiptu, wyzwolenia z niewoli, postawę dziękczynienia Bogu za ratunek zesłany ku zaskoczeniu samych nawet Izraelitów. 2 Krn 30, 21. 23 tak opisuje przebieg święta Przaśników po oczyszczeniu świątyni za króla Ezechiasza: „... przez siedem dni, wśród wielkiej radości (בשמחה) Izraelici obchodzili święto Przaśników, a kapłani i lewici codziennie wysławiali Jahwe pieniami ze wszystkich swych sił. Następnie całe zgromadzenie uchwaliło świętować jeszcze siedem dni i tak spędzono jeszcze siedem dni wśród radości (שמחה)”.² Podobnie świętowali powracający z niewoli babilońskiej: „Czternastego dnia miesiąca pierwszego wysiedleńcy obchodzili Paschę... I przez siedem dni radośnie obchodzili Święto Przaśników, gdyż Pan rozradował ich (בשמחה כי שמחה), zwracając serce króla Aszszuru ku nim, by ich wspierał przy pracy około domu Boga, Boga izraelskiego” (Ezd 6, 19. 22).

Święto Tygodni

W siedem tygodni (stąd nazwa) po obchodach Paschy i Przaśników, od których zaczynało żniwa, przypadało święto Tygodni (Szawuot)³. Było to święto dziękczynienia Bogu za pomyślne zbiory. Najobszerniejszy opis jego liturgii odnajdujemy w Kpł 23, 15-21. W radosnym nastroju przynoszono do świątyni, wśród innych ofiar dziękczynnych, dwa kwaszone chleby z nowego zboża⁴. Podobnie jak Pascha i święto Przaśników było to początkowo święto rolnicze, później w oparciu o Wj 19, 1 nadano mu charakter wspomnienia zawarcia Przymierza na Synaju⁵, a potem wszystkich przymierzy począwszy od czasów Noego. Jakby dla przypomnienia radosnego charakteru tego święta Deuteronomista kończy wyliczanie odnośnych przepisów następującym wezwaniem: „Będziesz się cieszył (ושמחת) w ob-

¹ Wj 12, 39; 23, 15; 34, 18; Pwt 16, 3 (trad. J) i Wj 12, 17 (P).

² Tłumaczenie za BT. Por. również Ezd 6, 22.

³ Wj 34, 22; Pwt 16, 9-10; inne nazwy to święto żniw (קציר) — Wj 23, 16 i pierwocin (בפרים) Lb 28, 26 oraz od liczby pięćdziesięciu dni siedmiu pełnych tygodni grecka nazwa Πεντηκοστή — Pięćdziesiątnica (2 Mch 12, 31n, Tb 2, 1).

⁴ *Nota bene* jedyny wypadek, kiedy przepisy liturgiczne nakazywały użycie zakwasu w ofercie składanej Bogu — podkreślało to związek ze świętem Przaśników — chleb nie kwaszony był znakiem nowego początku, koniec żniw rozpoczynał czas zwykły spożywania owoców tego, co zebrano.

⁵ Pierwsze ślady takiego rozumienia święta Tygodni, choć bez wymienienia nazwy, odnajdujemy w 2 Krn 15, 10nn. Wersety 14n mówią, że przysięga odnawiająca Przymierze złożona została „donośnie, wśród okrzyków radości i dźwięków trąb i rogów. A wszyscy z Judy cieszyli się z tej przysięgi”.

liczu Pana, Boga twego... ty, syn twój i córka... Przypomnisz sobie, że byłeś niewolnikiem w Egipcie, dlatego będziesz przestrzegał tych praw” (Pwt 16, 11n).

Święto Namiotów

Trzecim wielkim świętem pielgrzymkowym Izraelitów było święto Namiotów (Sukkot)¹, obchodzone na jesień, jako podziękowanie za plony, a z biegiem czasu na pamiątkę pobytu Izraelitów na pustyni². Rysem charakterystycznym tych świąt była radosna procesja z palmami i owocami³ oraz budowanie czegoś w rodzaju namiotów, co miało być przypomnieniem wędrówki przez pustynię (Kpł 23, 42n)⁴. Wspomnienie trudów pustyni nie miało być jednak powodem smutku: „Weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gęstych drzew i wierzb nadrzecznych. Będziecie się weselić (שמחתם) przed Panem Bogiem waszym!” (Kpł 23, 40) Deuteronomista kończy wyliczanie przepisów odnoszących się do obchodów formułą podobną to tej, jakiej użył w wypadku święta Tygodni: „W to święto będziesz się radował ty, syn twój i córka...” i dodaje ponadto: „Przez siedem dni będziesz świętować ku czci Pana, Boga swego... za to, że ci błogosławił Pan... i abyś był pełen radości (שמחה)” (Pwt 16, 14n). Nakaz ten formuluje trzy podstawowe cele każdego święta: oddanie czci Bogu (na wspomnienie licznych dowodów Jego wspaniałości), dziękczynienie za łaski i prośba o dalszą opiekę. Ta kolejność wyjaśnia poniekąd radosny charakter świąt Izraela: w pierwszym rzędzie były one przecież oddawaniem chwały i podziękowaniem, według tego schematu zbudowana jest także ogromna większość modlitw ST.

W święto Namiotów odbyło się także uroczyste poświęcenie świątyni. Opowiada o tym 2 Krn 5-8: „wszyscy lewici... stali na wschód od ołtarza grając na cymbałach, harfach i cytrach, a z nimi stu dwudziestu kapłanów, grających na trąbach, kiedy tak zgodnie, jak jeden, trąbili i śpiewali tak, iż słychać było tylko jeden głos wysławiający majestat Pana, kiedy podnieśli głos wysoko przy wtórze trąb, cymbałów i instrumentów muzycznych przy wychwalaniu Pana, że jest dobry i że na wieki Jego łaskawość, świątynia napełniła się obłokiem chwały Pańskiej” (5, 12n), po poświęceniu Salomon „odesłał lud do ich namiotów ludzi radosnych (שמחים) i wdzięcznych w sercu za te wszystkie dobrodziejstwa, jakie Pan wysławiał-

¹ Było to największe święto pielgrzymkowe Izraela. Niekiedy nazywane jest po prostu świętem lub świętem dla Jahwe (Ez 45, 25; 1 Krl 8, 2. 65; Kpł 23, 39). Józef Flawiusz określa to święto jako „najświętsze i największe święto u Hebrajczyków” (Ant. VIII, IV, 1), co w Quaest. conv. IV, 6 potwierdza Plutarch.

² Wj 23, 16; Kpł 23, 33-43; Lb 29, 12-38 (z dodaniem ósmego dnia święta); Pwt 16, 13-15; 1 Krl 8, 65n.

³ Por. 2 Mch 10, 6-8 oraz Józef Flawiusz, Ant. XIII, XIV, 5.

⁴ W czasie tego święta, w roku szabatowym, czytano również Księgę Prawa (Pwt 31, 9-13).

czył Dawidowi, Salomonowi i swemu ludowi izraelskiemu” (7, 10). W ten sposób świątynia stała się nowym namiotem spotkania Boga z Izraelem (por. Iz 33, 20).

Inny opis obchodzenia święta Namiotów znajdujemy w Ne 8, 13-18. Po odnalezieniu odnośnych przepisów w Prawie Izraelici uczynili sobie szałas, czytano również z Księgi Prawa Bożego „i panowała bardzo wielka radość (שמחה)” (werset 17).

Jest bardzo prawdopodobne, że m.in. właśnie w czasie święta Namiotów wykonywano psalmy ku czci Jahwe Króla. Świadczy o tym wzmianka o rogu, którego używano z okazji tego właśnie święta, a przede wszystkim treść tych hymnów powstałych w oparciu o teksty jego liturgii. Są to psalmy wyjątkowo radosne, których wykonaniu towarzyszyła muzyka, taniec i głośne okrzyki.

Pielgrzymki i procesje

Na wszystkie wymienione dotychczas święta pielgrzymowano do Jerozolimy, aby tam, w świątyni, w sposób szczególnie uroczysty oddać cześć Bogu. Pielgrzymki (i to do różnych sanktuariów) były w Izraelu zwyczajem bardzo starym i ich ślady odnajdujemy w najstarszych warstwach Pisma Świętego¹. Jednak wśród wielu innych², pielgrzymki do Jerozolimy zajęły ostatecznie szczególne miejsce i tylko one stały się obowiązkiem każdego dorosłego Izraelity. Nie był to jednak obowiązek przykry, peregrynacja nie stanowiła też w swojej istocie aktu pokutnego, była przede wszystkim wyrazem szczerej modlitwy i nierzadko przyczyną radości. O nastroju pielgrzymów podążających do Jerozolimy dają nam pojęcie psalmy śpiewane właśnie z tej okazji³. Jeden z nich Ps 122 zaczyna się od słów: „Uradowałem (שמחה) się, gdy mi powiedziano: «pójdziemy od Domu Jahwe»” (Ps 122, 1). Radosna atmosfera pielgrzymek stała się także obrazem szczęśliwej przyszłości: „Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości, i radość serca (שמחה לבב) jak u tego, który idzie przy dźwięku fletu, zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela” (Iz 30, 29)⁴.

Osobny rozdział stanowią procesje. Również one miały w sposób dynamiczny, angażujący całego człowieka, wyrażać jego modlitwę, uwielbienie, a także być okazją do swobodnego okazywania radości. Najbardziej wyrazisty pod tym względem jest opis sprowadzenia Arki Przymierza „wśród radosnych okrzyków (בתרועה)”

¹ Patrz: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań ²1982, 661.

² Wśród miejsc pielgrzymkowych wymienia się najczęściej: Sychem, Betel, Beer-Szebę, Ofre, Soreę, Szilo, Mispa, Gilgal, Gibeon i Dan.

³ Stanowią one w Psalterzu blok zwany „Psalmami wstępowania” (Ps 120-134).

⁴ Por. także: Iz 2, 2-5; 60; 66, 18-20; Tb 13, 11-13 — wszystkie te fragmenty mówią o radości pielgrzymowania do świątyni wszystkich narodów na końcu czasów.

i grania na rogach” przez Dawida zamieszczony w 6. rozdziale 2 Księgi Samuela. Radość, jaką okazał wówczas król, była szokująca nawet dla jemu współczesnych. Inny opis przybycia procesji z Arką, tym razem do obozu wojsk izraelskich, znajdujemy w 1 Sm 4, 5: „Gdy Arka Przymierza Pańskiego dotarła do obozu, wszyscy Izraelici podnieśli głos w radosnym uniesieniu (תְּרוּצָה גְּדוֹלָה), że aż ziemia drżała... a Filistyni mówili «ich Bóg przybył do obozu»”.

Odmienny rodzaj procesji stanowiły wspomniane już wcześniej procesje radości w czasie święta Namiotów, czy z okazji poświęcenia świątyni: „Z radością obchodzili uroczystość przez osiem dni na wzór Święta Namiotów. [...] Toteż z wiankami, zielonymi gałęziami, a do tego jeszcze palmami w rękach śpiewali hymn na cześć Tego, który pozwolił im szczęśliwie oczyścić swoją świątynię” (2 Sm 10, 6n).

Dzień Przeblągania (Yom Kippur)

Był to (i jest do dzisiaj) dzień pokuty i postu. W dniu tym składano także ofiary oczyszczenia świątyni, kapłanów i ludu, najwyższy kapłan wchodził za zasłonę Świętego Świętych i skrapiał je krwią, potem losowano dwa kozły, jeden dla Jahwe, drugi dla Azazela, tego drugiego, symbolicznie obciążonego grzechami ludu wypędzano na pustynię¹.

Ne 9 opisuje dzień pokuty powracających z niewoli babilońskiej, a przede wszystkim przytacza modlitwę, jaką w tym dniu wysławiano Boga, wspaniałego, wiernego, potężnego, opiekuńczego i łaskawego, miłosiernego i cierpliwego, pełnego dobroci, choć także strasznego i sprawiedliwego.

W żadnym z przepisów odnośnie Dnia Przeblągania ani opisów dni pokuty nie znajdujemy nawoływania do radości, ani żadnych radosnych obrzędów. Nie są to jednak dni przygnębienia. Radość tych dni kryje się w nadziei na wybaczenie niewierności i grzechów. Człowiek okazuje swoją skruchę przed Bogiem, aby potem mógł się cieszyć jego przebaczeniem. Taką właśnie postawę znajdujemy w Ps 32:

„Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość,
którego grzech został puszczony w niepamięć.

Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy,

[...]

z ucisku mnie wyrwiesz, otoczysz mnie radościami ocalenia.

Liczne są boleści grzesznika, lecz łaska ogarnia ufających Panu.

Cieszcie się (שִׂמְחוּ) sprawiedliwi i weselcie (גִּילוּ) w Panu,

wszyscy o prawym sercu,

wznście radosne okrzyki (תְּהַנִּיחוּ)!” (1n. 7. 10n)

¹ Kpł 16. 23, 27-32; Lb 7-11.

Należy zaznaczyć, że nie każde zebranie liturgiczne Izraela miało charakter radosny. W czasie głodu, klęsk żywiołowych czy militarnych, zarazy czy innego nieszczęścia zarządzano dni pokuty i postu. Ubierano wówczas stroje pokutne, głowy posypywano popiołem i gromadzono się na wspólną modlitwę, podczas której wyznawano winy, przedstawiano Bogu swoje nieszczęście i błagano o miłosierdzie i ratunek¹.

Hanuka — święto Poświęcenia Świątyni

Korzenie tego święta znajdujemy w 1 Mch 4, 36-59. W trzy lata po profanacji świątyni przez Antiocha Epifanesa, Juda Machabeusz dokonuje jej oczyszczenia, buduje nowy ołtarz i poświęca na nowo w dniu 25 miesiąca Kislew (grudnia) 164 roku, dokładnie w rocznicę profanacji (2 Mch 10, 5)². Święto obchodzone przez osiem dni w wielkiej radości³. Na wzór święta Namiotów dla wyrażenia radosnego nastroju święta zrywano liście palm, zielone gałęzie, śpiewano hymny przy wtórze grania na cytrach, harfach i cymbałach (1 Mch 4, 54; 2 Mch 10, 6-8).

W tytule Ps 30 znajdujemy dedykację „na uroczystość poświęcenia świątyni”. Jest to psalm dziękczynny za okazane łaski, szczególnie ratunek z niedoli. Psalm ten kończy radosna konkluzja: „Biadania moje zamieniłeś w taniec; wór mi rozwiązałeś, opasałeś mnie radością (שמחה), by moje serce nie milknąc psalm Tobie śpiewało”.

Podobnie jak w święto Paschy, także w dni Hanuka śpiewano Wielki Hallel — Ps 113-118, z których ostatni, w ostatecznej formie, zdaje się zawierać aluzje właśnie do tego święta (w. 27 gdzie użyte jest słowo קַו — w tym wypadku tłumaczone jako krąg⁴, inne wezwanie: „Jahwe jest Bogiem, niech nas oświeci!” — jest być może aluzją do zwyczaju zapalania w tym dniu lamp przed każdym domem⁵).

¹ Por. Jl 1, 14; 2, 15-17; Sdz 20, 23-26; Jr 14, 12 i in.

² Inne odniesienia: 2 Mch 1, 1-9; 1, 10 — 2, 18; 2, 19 — 10, 8.

³ W 1 Mch 4, 56-59 radość ta podkreślona jest aż trzykrotnie.

⁴ „Ścieńnijcie szeregi (אֲסַרְרֵם), z gałęziami w rękach, aż do rogów ołtarza”.

⁵ O zwyczaju tym wiemy przede wszystkim ze źródeł rabinistycznych, ale wydaje się prawdopodobne, że do niego właśnie nawiązuje 2 Mch 1, 8, a 2 Mch 1, 18nn w kontekście Hanuka mówi o cudownie zachowanym ogniu za czasów Nehemiasza. Według Józefa Flawiusza światła te miały oznaczać, że On ofiarował żydom wolność w sposób niespodziewany (Ant. XII, VII, 7), a z czasem stały się one symbolem Prawa, które jest światłem (por. Ps 6, 23; 119, 105).

Szabat

Szabat oznaczał przede wszystkim siódmy dzień tygodnia¹. Był to dzień poświęcony Jahwe, jakby ofiara całego tygodnia, dzień spotkania z Bogiem, a także element zawartego z Nim Przymierza². Był więc szabat dniem odpoczynku, ale także dniem radości i sprawowania liturgii. Wypełnieniem przykazania było poświęcenie tego dnia (Pwt 5, 12), a dokonywało się ono m.in. poprzez „święte zebrania” (Kpł 23, 3), składanie ofiar (Lb 28, 9n), czy zmianę chlebów pokładnych, a poza Jerozolimą (przynajmniej w późniejszym okresie) poprzez zebrania i modlitwę w synagogach. Również sam odpoczynek szabatowy stał się z biegiem czasu znakiem czci i wierności Jahwe, a więc swego rodzaju liturgią (por. Ne 13, 17-22).

Uroczystości królewskie

Obchodami pełnymi radości (i to najczęściej wyrażanej bardzo hałaśliwie) były uroczystości królewskie. Wyróżnić możemy dwa ich typy: uroczystości namaszczenia na króla i inne ku jego czci³, oraz uroczystości ku czci Najwyższego Króla — Jahwe. Zasadniczo jedno i drugie były uroczystościami religijnymi — król był w pierwszym rzędzie reprezentantem Boga i wykonawcą Jego woli⁴. W wypadku władców judzkich namaszczenie na króla odbywało się w świątyni jerozolimskiej, dokonywane było najczęściej przez kapłanów, a towarzyszyło mu składanie ofiar i oczywiście ogromna radość. 1 Krl 1, 40 tak opisują nastrój uroczystości namaszczenia Salomona: „... przy dźwięku fletów [lud] okazywał radość tak wielką (שִׂמְחָה שְׂמֵחָה), że aż ziemia drżała od ich okrzyków”⁵. Jednym z podstawowych zadań króla było prowadzić lud ku Bogu i razem z nim oddawać Mu chwałę, błagać o przebaczenie czy dziękować za otrzymane łaski. Taki właśnie charakter miały uroczystości ku czci Jahwe-Króla⁶. Nie zachował się żaden bezpośredni ich opis, a o ich charakterze dowiadujemy się przede wszystkim z psalmów,

¹ Czasami dzień świąteczny w ogólności. Etymologicznie słowo „szabat” wywodzi się od rdzenia שָׁבַח „przerwać”, „przestać”, „odpocząć”, „zaniechać”.

² Wspominany jest we wszystkich kodeksach Przymierza; dekalogu, Wj 23, 12; 34, 21; (z wyjątkiem kodeksu deuteronomistycznego Pwt 12-26 — prawdopodobnie jako święto nie wymagające udania się do świątyni); w Kpł 19, 3. 30; 23, 3; 26, 2.

³ Jak np. uroczystości z okazji zwycięskiego powrotu z wojny czy zaślubin.

⁴ Por. 1 Sm 16, 13; 2 Sm 6, 17n; Ps 101.

⁵ Por. także: 1 Sm 11, 15 (wybór na króla Saula); 1 Km 29, 22

⁶ Dyskusja na temat ich charakteru oraz istnienia święta Intronizacji Jahwe por. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiana 1921-24. Argumenty przeciw tezie S. Mowinckela przytacza H. J. KRAUS w: *Psalmen*, 201-205, oraz E. LIPIŃSKI, *Les Psaumes de la royauté de Jahwe dans l'exégèse moderne*, w: *Le Psautier*, wyd. R. De Langhe, Louvain 1960, 133-272.

które najprawdopodobniej używane były z okazji tych właśnie świąt. Powszechnie wyróżnia się 17 psalmów zwanych królewskimi¹, z których wiele utrzymane jest w nastroju uroczystej radości, a niektóre wręcz entuzjazmu². W pieśniach tych znajdziemy ogromne bogactwo słownictwa odnoszącego się do radości. Dla przykładu w jednym tylko dość krótkim Psalmie 98 jest ich 7, wszystkie określające radość bardzo głośną, wręcz totalną. Oprócz słownictwa euforię powitania Boga-Króla podkreślić miała odpowiednia struktura psalmu, a także zaangażowanie wszystkich mieszkańców ziemi i całego kosmosu w radosne oddawanie czci Jahwe³. Podobnie jest w Ps 96 czy 97. Radość pojedynczego człowieka, czy nawet całego Narodu Wybranego wydaje się zbyt nikłą, aby być właściwą odpowiedzią na wspaniałość Boga i Jego łaskawość.

Ofiary

Centralne miejsce w kulcie ST zajmuje ofiara. Składano ją podczas wszystkich świąt, od czasów Patriarchów aż do zburzenia Drugiej Świątyni. Brak jest jednak jej jednoznacznego określenia. Początkowo składano tylko ofiary całopalne i wspólnotowe, potem wymieniane są jeszcze ofiary ekspiacyjne (ofiara za grzechy i ofiara zadośćuczynienia), ofiary z pokarmów, chleby pokładne i ofiary kadzielne.

Wszystkie ofiary były przede wszystkim darem dla Boga — jak na znak poddaństwa i czci oddawanej władcy składano podarunki, tak nie wypadało stawać przed Bogiem z pustymi rękami (Wj 23, 15; 34, 20; Pwt 16, 16n). Były również wyrazem wdzięczności (która jest przeciwieństwem radości), bo człowiek nie mógł Bogu nic złożyć w ofierze, czego by przedtem sam od Boga nie otrzymał (Pwt 16, 16n), co więcej; ofiary były znakiem bliskości Boga, bo podczas większości z nich radośnie ucztowano, uczestnicząc w spożywaniu tej samej żertwy. O radości towarzyszącej składającym ofiary wspomina bardzo wiele tekstów, ze szczególną siłą podkreślając, że prawdziwa ofiara nie jest wyświadczoną Bogu łaską, ale wyrazem wdzięczności, radości⁴, kiedy trzeba żalu, ale przede wszystkim darem miłości, która już sama w sobie czyni człowieka szczęśliwym⁵.

¹ Ps 2; 18; 20; 21; 45; 47; 72; 89; 93; 96-99; 101; 110; 132; 144, 1-11.

² Patr. Ps 45; 47; 89; 96-98.

³ Por. P. BRIKS, *Radość w Ps 98* (mps KUL), Lublin 1994, 20-22.

⁴ Por. np. Ps 27, 6.

⁵ Por. Ps 50, 9-15; Iz 1, 11-19.

POWODY RADOŚCI W LITURGII ST

Jednym z podstawowych zadań świąt izraelskich było przypomnienie jakichś nadzwyczajnych wydarzeń z historii, kiedy to Bóg okazał swoją potęgę ratując Izraela od nieszczęścia, czy okazując mu szczególną łaskę. W odróżnieniu od innych starożytnych ludów najważniejszym źródłem poznania Boga dla Izraelitów, przynajmniej w późniejszym okresie ich rozwoju religijnego, nie były cyklicznie powtarzające się zjawiska przyrody czy też podziw i szacunek dla otaczającego wszechświata, ale Boże interwencje w dziejach tego narodu¹. Niezwykłe zdarzenia historii Izraela pobudzały raz do spontanicznego zachwytu i entuzjazmu, innym razem do refleksji, a owocem jednego i drugiego była najczęściej radość (chyba, że przedmiotem refleksji była niewierna postawa człowieka w tych wydarzeniach). Radosne wspomnienie np. zwycięstwa nad wrogiem należy więc rozpatrywać (przynajmniej na płaszczyźnie teologicznej) nie tylko jako radość z konkretnego sukcesu militarnego, ale w o wiele szerszym kontekście, również jako radość z wybrania, gwarantującego nie tylko doraźne korzyści, ale także opiekę na przyszłość.

Izrael bardzo wyraźnie uświadamiał sobie, że swojego wybrania nie zawdzięcza ani szczególniejszej pozycji w stosunku do innych narodów², ani jakimś wyjątkowym walorom moralnym (Pwt 9, 6). Wybranie było po prostu wyrazem łaskawości Boga, Jego darem i wyrazem dobroci. Ta pierwotna intuicja nabiera z biegiem czasu coraz wyraźniejszych kształtów i znalazła swoje najpełniejsze rozwinięcie w tradycji deuteronomistycznej, która w wybraniu dostrzega już nie tylko gwarancję przewagi nad wrogami, ale również wezwanie do świętości (Kpł 19, 2; Pwt 26, 19), wierności (Wj 19, 5-6) i miłości Boga (Pwt 10, 12), które to miały być świadectwem dla innych narodów³. Przypomnienie łaski wybrania, ale również płynących z tego zobowiązań było drugim celem liturgii świąt Izraela. Także i w tym wypadku duma z wybrania i mądrości objawionej przez Boga napawała radością (por. np. Pwt 4, 6-8).

Wprawdzie święta izraelskie z biegiem czasu coraz bardziej odbiegają od swoich najczęściej agrarnych, korzeni, ale zawsze obecne są w nich elementy dzięk-

¹ Bardzo obszerne udokumentowanie tezy o oryginalności podejścia Izraela do swojej historii na tle innych narodów tamtego czasu znajdujemy u J. BRIGHT, *Geschichte Israels*, tłum. U. Schierse, Düsseldorf 1966, 30-89.

² „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym” (Pwt 7, 7).

³ Na temat wybrania Izraela zob. R. MARTIN-ACHARD, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, ThZ 16 (1960) 333-341; W. ZIMMERLI, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1975², 35-39; K. ROMANIUK, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989², 13-20; M. FILIPIAK, *Powołanie Ludu Bożego (Wj 19, 5-6)*, RBL 29 (1976) 304-310.

czynienia Bogu za błogosławieństwo w pracy na roli, za plony, urodzaj. Jest to kolejny powód radości, szczególnie podczas trzech największych świąt Izraela: Paschy, święta Tygodni i Namiotów, bardzo ściśle związanych z rytmem pracy rolników. W liturgicznych hymnach na cześć Jahwe pojawia się motyw wspólnego z całą naturą wychwalania Boga. Tak jakby (szczególnie) w czasie świąt człowiek stawał na czele chóru kosmicznego radośnie wychwalającego Boga za cud stworzenia i opieki nad nim¹.

Kolejną przyczyną radosnego wychwalania Jahwe jest po prostu bezpośrednio On sam, Jego chwała. Człowiek, który doświadczył opieki Bożej, który zachwycił się pięknem Jego dzieł, nie może pozostać obojętny na Dawcę.

Świadomość obecności Boga wśród swojego ludu jest w Izraelu bardzo silna. Sam Bóg przedstawił mu się jako Jahwe, dając tym samym obietnicę bycia zawsze ze swoim ludem². Obietnicę tę powtarza Jahwe każdemu następnemu pokoleniu³ rozciągając ją w czasach ostatecznych na wszystkie narody⁴. Chwała Jahwe jest pociechą i chlubą Izraela. Nie jest ona czymś abstrakcyjnym, ale konkretną obecnością Boga, Króla i Opiekuna, a tym samym konkretnym powodem do radości. Wypełnieniem radości płynącej ze wspomnienia cudów szczególnej opieki Jahwe nad Izraelem, z piękna Jego stworzenia, oraz z Jego chwały jest myśl o Jego ostatecznym Zwycięstwie.

Shokujące na pierwszy rzut oka zestawienie radości z nadejściem straszliwego dnia Sądu okazuje się dla hagiografów ST oczywistością. Nie można się przecież bać przyjscia kogoś, kogo od dawna się oczekuje, od kogo doświadczyło się tyle dobra, kogo się wreszcie wzywało w chwilach najtrudniejszych⁵, nie mają się czego obawiać także ludzie sprawiedliwi i pobożni⁶. Sprawiedliwy sąd Jahwe polega na przywróceniu pierwotnego porządku i harmonii, w jakiej istniał świat przed grzechem. Jest on oddaniem słuszności pokrzywdzonym i uciskanym — nie może być więc oczekiwany inaczej niż Dzień Wesela⁷.

PROROCKA KRYTYKA ŚWIĄTECZNEJ RADOŚCI

W Oz 9, 1 znajdujemy bardzo ciekawy tekst odnoszący się do święta Namiotów: „Nie ciesz się, Izraelu, nie krzycz z radości jak inne narody, bo opuściłeś Bo-

¹ Por. np. Ps 96-98; 104.

² Wj 3, 13nn; por. również 33, 16.

³ Por. Joz 1, 5; Sdz 6, 16; 1 Sm 3, 19; 2 Sm 7, 9; 2 Km 18, 7; Jr 1, 8, 19 i wiele innych.

⁴ Patrz również: Iz 60, 2n; 66, 18n; Ps 97, 6; Ha 2, 14.

⁵ Por. Ps 3; 6; 7; 10; 11; 12; 13; 14; 17; 26 i wiele innych.

⁶ Por. Ps 32, 11; 33, 1; 97, 11; 132, 9, 16; 145, 10; 149, 1.

⁷ Por. Ps 9, 20; 26, 1; 35, 1, 24; 43, 1; 72, 1n; 82, 1-4, 8 i in.

ga swego uprawiając nierząd, umiłowalesz zapłatę nieczystą na wszystkich klepi-skach zbożowych”. Tekst ten można rozumieć jako krytykę, czy nawet dosłownie zakaz radości liturgicznej, choćby tylko tej hałaśliwej.

W przytoczonym tekście użyte są dwa słowa określające radość: שמח oraz ילל — przypomnijmy, że to ostatnie używane było na określenie radości bardzo gwałtownie okazywanej, wręcz wrzasku radości. Użycie tego słowa nie może być jednak rozumiane jako potępienie radości samej w sobie, choćby nawet tak gwałtownie wyrażanej¹. Samo to słowo nie posiada również, jak niektórzy sugerują, negatywnej, pogańskiej konotacji². Dopiero z kontekstu wynika, że Ozeasz mówi o radości związanej z orgiastycznym kultem bóstw płodności (lub w ogóle kultem pogańskim, nawet jeśli przybrał on pewne formy jahwistyczne), taką radością, jaką cieszyły się inne narody nie mógł oczywiście cieszyć się Izrael³.

Nieco inną przyczynę potępienia świątecznych obchodów znajdujemy w Iz 1, 13n⁴, Am 5, 21-23⁵ oraz Mi 2, 3⁶. We wszystkich tych wypadkach najwyraźniej chodzi nie o potępienie świąt w ogóle, ale zwrócenie uwagi na powierzchowne, a niekiedy zupełnie zakłamanie ich obchodzenie. Oczywiście jest rzeczą, że nie zależy Bogu na formalnym tylko wypełnianiu przepisów liturgicznych, na zmuszaniu się do dziękczynienia, czy okazywania czci Bogu. Tak ostre postawienie sprawy tym bardziej przypomina nam o prawdziwej wartości świąt, ich treści, która jest tylko przypomnieniem prawdziwych powodów do oddawania chwały, dziękczynienia i radości.

¹ Por. użycie tego samego słowa w: Ps 9, 15; 21, 2; Prz 23, 24; So 3, 17; Ha 3, 18 i wiele innych.

² Np. w ugaryckim cyklu o Baalu słowo שמח używane jest stosunkowo często, natomiast ילל zaledwie dwa razy, przy czym zawsze w połączeniu z שמח. Również w ST słowa te bardzo często występują paralelnie.

³ G. BRAULIK, *Die Freude des Festes*, w: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart 1988, 175-176; F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen 1969, 64.

⁴ „Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wnoszenie dymu; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić!”

⁵ „Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebrań. Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary, nie znoszę tego, na ofiary biesiadne z tucznych wołów nie chcę patrzeć. Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć”.

⁶ „Oto Ja odetnę wam ramię i rzucę wam mierzwę w twarz, mierzwę waszych ofiar świątecznych i położę was na niej”.

ZAKOŃCZENIE

W czasie większości świąt Izraelici stawali przed Panem nie tylko po to, aby przedstawić swoje potrzeby czy niedole, ale przede wszystkim, aby oddać Mu hołd, aby uświadomić sobie Jego łaskawość i potęgę, wspominając wielkie wydarzenia ze swojej historii, albo czcząc ukazującego w przyrodzie, historii, w wydarzeniach aktualnych swój majestat Stwórcę i Pan świata. Uczucie tak potężnej obrony i opieki wywołuje wdzięczność, a ta z kolei owocuje radością¹. Liturgia w ST nie była synonimem powagi i stateczności, a wręcz przeciwnie: sama nawoływała do głośniejszej, niekiedy wręcz krzykliwej radości. Gra na bębnach, trąbach, rogach i innych instrumentach muzycznych, wspólny śpiew i powtarzanie prostych wezwań pobudzało emocje. W liturgii znajdował Izraelita możliwość wyrażenia swojej radości. Nie jest więc radość w Biblii jedynie ozdobą, czy może nawet nieco wstydliwym dodatkiem do świąt i liturgii, ale ich podstawą, w niczym im nie uwłaczającą, i w żadnym wypadku nie będącą „obrazą Bożą”². Jeśli radość w życiu codziennym jest wyrazem szczęścia, dla Izraelity ST było czymś zupełnie oczywistym, że jej pierwszym i niewyczerpanym źródłem jest sam Bóg³, a liturgia ma tworzyć przestrzeń do jak najbardziej radosnego z Nim spotkania.

Szczecin

KS. PIOTR BRIKS

ks. Stanisław Włodarczyk

ROLA ODKRYĆ ARCHEOLOGICZNYCH W INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Do podjęcia powyższego tematu skłania wiele racji. Przekazane w szacie ludzkiego języka Słowo Boże⁴ jest dzisiaj coraz wnikliwiej analizowane nie tylko

¹ Ps 33, 1nn; 100, 4n.

² Co więcej jest koniecznym warunkiem właściwego świętowania: por. Pwt 28, 47n: Ponieważ nie służyłeś Panu, Bogu twemu, w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego, w głodzie, w pragnieniu, w nagości i w największej nędzy będziesz służył swoim wrogom, których Pan naśle na ciebie.

³ Por. Ps 85, 13; 106, 4n.

⁴ Na temat, że Pismo Święte jest Słowem Bożym skierowanym do ludzi, w ludzkim języku zob. enc. PIUSA XII *Divino afflante Spiritu*, w: *Enchiridion Biblicum*, 552-553; Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* nr 13; S. WŁODARCZYK, *Powrót do zasad teorii synkatabasis we współczesnej egzegezie katolickiej*, RBL 50 (1997) 113-118, z podaniem literatury.

przez egzegetów ale coraz szersze kręgi katolików, zwłaszcza młodzież. Czytane teksty tak Starego jak Nowego testamentu przynoszą wiele trudności¹. Sama Biblia dostarcza na to wiele dowodów. Wystarczy przytoczyć niektóre z nich. Prorok Daniel 9, 2 zastanawia się nad liczbą lat dotyczących spustoszenia Jerozolimy: „... ja, Daniel, dociekałem w Pismach liczby lat, które objawił Pan prorokowi Jeremiaszowi, że ma się dopełnić siedemdziesiąt lat spustoszenia Jerozolimy”.

Według Dziejów Apostolskich 8, 30-35 trudności w zrozumieniu fragmentu z Izajasza 53, 7-8 miał Etiopczyk — dworzanin królowej etiopskiej Kandaki. Gdy diakon Filip na rozkaz anioła Pańskiego przybył na „drogę, która prowadziła z Jerozolimy do Gazy” (w. 26), spotkał owego dworzanina, podbiegł do niego, bo usłyszał, że czyta on proroka Izajasza, zapytał go: „Czy rozumiesz, co czytasz?” (w. 30). Usłyszał odpowiedź: „Jakże mogę (rozumieć), jeśli mi nikt nie wyjaśni?” (w. 31). Zwracając się do Filipa prosi o wyjaśnienie przeczytanego fragmentu: „Proszę cię, o kim to Prorok mówi, o sobie czy o kimś innym?” (w. 34). Diakon Filip wyjaśnił ten tekst nawiązując do Jezusa: „A Filip wychodząc od tego Pisma, opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie” (w. 35). Autor Dziejów Apostolskich nie przekazał nam szczegółowej interpretacji Filipa, ale kontekst wskazuje, że Filip interpretował cały ten fragment z Izajasza jako tekst mesjański i odnosił do Jezusa, Jego cierpienie i śmierci.

Autor Drugiego Listu św. Piotra 3, 16 zwraca uwagę czytelników na trudne do zrozumienia sprawy, które są w listach św. Pawła: „Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy...”

Do zrozumienia i wyjaśniania tych trudnych spraw, znajdujących się w Piśmie Świętym szukano od wieków² do dziś różnych metod, analiz, podejść³, dokonywanych odkryć archeologicznych. Zauważa się, że przy lekturze Biblii często zapomina się o powiązaniu tekstu z historią, ze środowiskiem, w jakim powstawał. Tutaj ma zastosowanie przestroga wielkiego egzegety św. Hieronima: „liczni błędzą z powodu nieznamości historii”⁴. O tej zasadzie zapomina się przy fundamentalistycznej lekturze Biblii, na co zwraca uwagę Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*: „Konsekwentnie fundamenti-

¹ Ukazują to prace: J. KUDASIEWICZA, *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1986; K. ROMANIUKA, *Objaśnienia trudności nowotestamentalnych. Czyż nie płonęło w was serce, gdy wyjaśniał nam Pisma... (por. Łk 24, 32)*, Kraków 1998; Z. ZIÓLKOWSKIEGO, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1994.

² Zob. R. M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris 1967.

³ Zob. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (tł. K. Romaniuk), Pallottinum 1994; J. CZERSKI, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.

⁴ Lib. I in Math. 2, 22: „Multi labuntur errore propter ignorantiam historiae”.

ści uważają, że Pismo Święte zostało podyktowane słowo po słowie przez Ducha Świętego i odrzucają opinię, według której Słowo Boże zostało wyrażone za pomocą języka w całej frazeologii uwarunkowanej przez taką lub inną epokę” (s. 59). O tych uwarunkowaniach języka przez epoki, w jakich powstawało Pismo Święte, o potrzebie ich znajomości do właściwego zrozumienia tego, co hagiograf chciał na piśmie wyrazić, mówi Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym: „... by zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należną uwagę, tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą” (n. 12).

Biorąc pod uwagę powyższe wskazania dokumentów kościelnych, jak również potrzeby czytelników Pisma Świętego, w wielkim skrócie ukażemy w jakim stopniu coraz to większa znajomość środowiska historyczno-kulturowego krajów Bliskiego Wschodu dzięki ciągłym odkryciom archeologicznym pomaga w wyjaśnianiu tekstów biblijnych. Celowo weźmiemy pod uwagę tylko niektóre teksty Biblii, ze Starego Testamentu, te dotyczące najstarszego okresu historii narodu wybranego: okresu patriarchów, ich wędrówki do Egiptu, ich sytuacji w Egipcie, wyjścia z niewoli. Z Nowego Testamentu niektóre teksty z trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

1. TEKSTY STAREGO TESTAMENTU DOTYCZĄCE PATRIARCHÓW I ICH POBYTU W EGIPCIE W ŚWIELE BADAŃ POWSTANIA PIĘCIOKSIĘGU I ŚRODOWISKA BLISKIEGO WSCHODU

Wprzód nim sięgniemy do niektórych tekstów dotyczących patriarchów (Rdz 12-50) należy poczynić kilka uwag. Opowiadania o patriarchach nie są historycznymi dokumentami współczesnymi wydarzeniom, o których mówią. Są starymi tradycjami mogącymi zawierać reminiscencje historyczne¹. Na te tradycje spojrzemy w świetle najnowszych badań dotyczących powstania Pięcioksięgu i odkryć archeologicznych². Już od lat siedemdziesiątych naszego stulecia zaczęto kwestio-

¹ Zob. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, s. 244; J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 68.

² W polskiej literaturze biblijnej ukazały się na ten temat zwięzłe i bardzo dobre opracowania: L. STACHOWIAKA, *Potop biblijny*, Lublin 1988, s. 31-34, gdzie autor nawiązuje do nowego spojrzenia na problem powstania i datacji poszczególnych tradycji składających się na Pięcioksiąg; W. CHROSTOWSKIEGO, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwa asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 226-230; R. RUBINKIEWICZA, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych ba-*

nować niektóre elementy teorii czterech źródeł JEDP¹. Stawia się pod znakiem zapytania wczesną datę powstania źródła jahwistycznego, umiejscawianą na czasy Salomona (około X w. przed Chr.), twierdząc, że teksty przypisywane źródłu J odzwierciedlają już pogłębioną teologię, której jeszcze nie było na początku monarchii. Stąd niektóre podstawowe teksty przypisywane tradycji J, jak: Rdz 2, 4b – 8, 12; 12, 1-4a uważa się, że pochodzą z czasów późniejszych. Według słynnej hipotezy J. van Seters'a², źródło jahwistyczne powstałoby dopiero w drugiej połowie VI wieku przed Chr. i zostało dołączone do pierwszego źródła D. Źródło E nie istniało. Natomiast źródło P powstałoby w VI-V wieku przed Chr. Jeszcze inne próby rozwiązania problemu powstania Pięcioksięgu proponują: R. Rendtorff i jego uczeń E. Blum, P. Weimar, J. Vermeylen, E. Zenger³. Na uwagę zasługuje hipoteza E. Zengera. Według niego na początku procesu redakcyjnego istniały jedynie niezależne „cykle narracyjne”, do których zalicza opowiadanie o Abrahamie i Sarze oraz o Abrahamie i Locie Rdz 12–19, które powstały w królestwie południowym, oraz o Jakubie i Labanie, które powstały na północy. Dopiero później zastały przepracowane w królestwie południowym⁴.

Mając na uwadze powyższe hipotezy na temat powstania Pięcioksięgu powstają pytania na ile one pomagają w dotarciu do najstarszych warstw tradycji o patriarchach. Ważną sprawą jest to, że stawiają ten okres w nowym świetle badań. Żeby dotrzeć do najstarszych warstw tradycji o patriarchach dobrze będzie spojrzeć na nie w świetle odkryć dokonywanych w krajach Bliskiego Wschodu. Ale nim to uczynimy, spojrzmy najpierw na teksty biblijne.

Według Biblii patriarchowie byli migrantami – seminomadami. Rodzina Abrahama przybywa do Kanaanu z Ur Chaldejskiego: „Terach, wzięwszy z sobą swego syna Abrama, Lota – syna Harana, czyli swego wnuka, i Saraj, swoją synową, żonę Abrama, wyruszył z nimi z Ur Chaldejskiego, aby się udać do kraju Kanaan” (Rdz 11, 31). Ale na jakiś czas zatrzymują się w Haranie. Abraham przemierza kraj od północy ku południowi: „Zwinąwszy namioty, Abram wędrował z miejsca na miejsce w stronę Negebu” (Rdz 12, 9). Ta wędrówka związana była z poszukiwaniem pokarmu dla rodziny i zwierząt. Kiedy w Negebie spotkał się z suszą i głodem, skierował się do żyznej ziemi nad Nilem: „Kiedy zaś nastał głód w owym kraju, Abram powędrował do Egiptu, aby tam przez pewien czas pozostać; był bowiem ciężki głód w Kanaanie” (Rdz 12, 10). Również patriarcha Jakub

dań, RT 1 (1999), s. 111-124. Autor syntetycznie omawia hipotezy dotyczące powstania i datacji tradycji wchodzących w skład Pięcioksięgu, zamieszczając na ten temat obszerną literaturę.

¹ Na ten temat zob. literaturę podaną w przypisie 7.

² Tę hipotezę omawia dość szeroko R. RUBINKIEWICZ, art. cyt., s. 113.

³ Tamże, s. 113-117.

⁴ Tamże, s. 117.

udaje się ze swoją rodziną do Egiptu: „Tak przybył Jakub do Egiptu wraz z całym swym potomstwem: wziął z sobą do Egiptu synów, wnuków, córki i wnuczki – całe swe potomstwo” (Rdz 46, 6-7). Powodem przybycia był głód w Kanaanie, oznajmili faraonowi bracia Józefa: „Przybyliśmy, aby się zatrzymać jako przechodnie w tym kraju, gdyż brakuje paszy dla trzód twoich sług, tak ciężki jest głód w ziemi Kanaan” (Rdz 47, 4).

Spojrzymy pokrótce na powyższe teksty biblijne w świetle badań środowiska Bliskiego Wschodu. Do tego upoważnia nas fakt, że stare tradycje biblijne były przekazywane, a potem spisane w różnych okresach historii narodu wybranego, nie pozbawionych wpływów politycznych i kulturowych obcych potęg, jak: Egiptu, Asyrii, Babilonii, Persji czy wyłaniających się potęg mocarstw Azji Mniejszej, potem Grecji. Wiemy, że wpływy te, a zwłaszcza niewole, różnie oddziaływały na życie polityczne, kulturowe, a zwłaszcza religijne Izraela¹.

Uczeni ze szkoły W. F. Albrighta uważali, że wędrówka patriarchów przypada na czasy migracji ludów Wschodu w kierunku Azji Mniejszej, Palestyny i dobrze harmonizuje z sytuacją wczesnego okresu II tysiąclecia². Łatwość z jaką wędrują patriarchowie z Mezopotamii do Palestyny i z powrotem może też odpowiadać sytuacji znanej z tekstów z Mari (z XVIII w. przed Chr.), z których wynika, że swobodne utrzymywanie stosunków nie hamowane żadną barierą było możliwe we wszystkich częściach Żyznego Półksiężycza³. Owe wędrówki patriarchów również odpowiadają sytuacji z egipskich Tekstów Przekleństw (z XX do XVIII w. przed Chr.), kiedy kraj luźno podlegający Egiptowi był jeszcze dość słabo zasiedlony⁴. O tym, że Bliski Wschód w latach 1900-1700 przed Chr. był widownią ciągłych wędrówek ludności, może świadczyć znane malowidło egipskie, wykonane w 1892 roku przed Chr. na polecenie egipskiego księcia Chnemhotepa. Przedstawia ono grupę półkoczowników przybyłych do Egiptu około 1900 roku przed Chr. Przywódca rodziny semickiej o imieniu Abisai przybył do Egiptu z 36 osobami swego szczepu. Wysuwano twierdzenia, że na starożytność tradycji o patriarchach w jakimś stopniu mogą wskazywać podobne imiona znane w środowisku Bliskiego Wschodu i że harmonizują one z tą klasą imion, które były powszechnie

¹ Zob. A. SOGGIN, *La storia del popolo eletto: da Ur dei Caldesi alla dominazione romana*, w: *Guida alla lettura della Bibbia. Approccio interdisciplinare all'Antico e al Nuovo Testamento*, Milano 1995, s. 65-68; A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 36-38.

² Dziś te poglądy poddaje się korekcie, przesuwając wędrówkę patriarchów na czasy brązu średniego. Szczegółowo omawia ten problem P. KYLE MCCARTER jr, *Okres patriarchów. Abraham, Izaak i Jakub*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, Warszawa 1994, s. 23-59.

³ Zob. J. BRIGHT, dz. cyt., s. 82; R. DE VAUX, dz. cyt., s. 252.

⁴ Zob. J. BRIGHT, dz. cyt., s. 82; M. PETER, *Dzieje Izraela*, Poznań 1996, s. 13-15.

używane w II tysiącleciu w Mezopotamii, jak i w Palestynie¹. Imię Abraham spotykamy już w tekstach z Ebla (z połowy III tysiąclecia), potem pojawia się w tekstach babilońskich z czasu pierwszej dynastii. A imiona zawierające te same składniki co imię Abraham odkryto w Mari². Imię Jakub występuje w osiemnastowiecznym tekście z Chagar Bazar w górnej Mezopotamii (Jáqub-el) jako imię hyksowskiego naczelnika i jako palestyńska nazwa miejsca w piętnastowiecznym wykazie Tutmosisa III³.

Pomijamy inne imiona patriarchów jakie w podobnym brzmieniu występują w odkrytych dokumentach Bliskiego Wschodu⁴. Nasuwa się pytanie, o czym świadczy ta obfitość imion w tekstach współczesnym patriarchom? Świadczy, że górna Mezopotamia i północna Syria miały w istocie ludność spokrewnioną z przodkami Izraela w średniej epoce brązu i poprzednich stuleciach. Ponadto umacnia przekonanie o starożytności tradycji i twierdzenie autora biblijnego, że przodkowie Izraela przywędrowali z tych obszarów. Nasuwa się dalsze pytanie, dlaczego w dokumentach egipskich pochodzących z tego okresu nie ma wzmianek o rodzinie Jakuba? Spotykamy się z różnymi odpowiedziami. Niektórzy uważają, że rodzina Jakuba była zrazu związana z semickimi Hyksosami i nie tworzyła z początku większej odrębnej społeczności. Potem zrosła się ze społeczeństwem egipskim⁵.

Nadto źródła egipskie dotyczące owych czasów są niekompletne, należą do korespondencji dyplomatycznej, podają wykazy faraonów i ich zwycięstwa. Wydaje się, że przybycie patriarchów do Egiptu nie było wydarzeniem pierwszej wagi dla historyka egipskiego.

Dopiero od XV wieku przed Chr. mamy dokumenty świadczące o obecności „Apiru”⁶ w Egipcie. Kim oni byli do dziś trudno dokładnie powiedzieć. W każdym razie nie można postawić znaku równości między Hebrajczykami i Apiru. Ci ostatni są zbyt oddaleni w czasie i przestrzeni. Najlepszym świadectwem o nich są listy z Amarna (XIV w.), według których występują oni w Palestynie i na przyległych obszarach jako burzyciele pokoju⁷. Dostali się do Egiptu jako niewolnicy Amenufisa II (1438-1312). O dalszym przenikaniu szczepów semickich dowiadujemy się z listy będącej sprawozdaniem egipskiego funkcjonariusza granicznego, pochodzącej z 1200 roku przed Chr. Czytamy tam: „Zakończyliśmy przepuszczanie szcze-

¹ Zob. J. BRIGHT, dz. cyt., s. 77; R. DE VAUX, dz. cyt., s. 185-186.

² Zob. J. BRIGHT, dz. cyt., s. 78.

³ Zob. R. DE VAUX, dz. cyt., s. 192; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 78.

⁴ Ten temat omawiają: R. DE VAUX, dz. cyt., s. 190-194, tenże, *Les Patriarches hebreux et les découvertes modernes*, RB (1946), s. 321-348; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 77-79.

⁵ Tak między innymi uważa M. PETER, dz. cyt., s. 23.

⁶ Szczegółowo na temat „Apiru” zob. R. DE VAUX, dz. cyt., s. 108-112; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 94-96.

⁷ Zob. R. DE VAUX, dz. cyt., s. 94-96; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 95.

pów Szasu z Edomu przez twierdzę Merhemptacha w Theku... aby ratować życie im i ich bydłu, dzięki dobrej woli Faraona dobrego słońca ziemi”¹.

Z przedstawionych powyżej dokumentów wynikałoby, że Izraelici w wielu grupach i w różnym czasie przybywali do Egiptu. Jaka była ich sytuacja w Egipcie? Zależało to od zmiany stosunków politycznych w Egipcie w stosunku do semickich sąsiadów. W okresie państwa średnioegipskiego (ok. 2000-1500) ich życie układało się nieźle. Według Rdz 47, 27 Izraelici osiedlili się w żyznej krainie w Delcie Nilu, w ziemi Goszen: „Izraelici zamieszkali w Egipcie, w kraju Goszen. Wzięli go sobie na własność; a że byli płodni, bardzo się rozmnożyli”. W Księdze Wyjścia 16, 3 czytamy, że: „... siadali przed garnkami mięsa i jedli chleb do sytości”. Ale nie zawsze tak było. Ze zmianą sytuacji politycznej zmienia się stosunek do Izraelitów. Według Księgi Wyjścia 1, 9 kiedy rządy w Egipcie objął nowy król, który nie znał Józefa, rzekł do swego ludu: „Oto lud synów Izraela jest liczniejszy i potężniejszy od nas. Roztropnie przeciw niemu wystąpmy, ażeby się przestał rozmnażać”. A z wiersza 11 dowiadujemy się, jakich metod ucisku użył: „Ustanowiono nad nimi przełożonych robót publicznych, aby go uciskali ciężkimi pracami. Budowano wówczas dla faraona miasta na składy: Pitom i Ramzes”. Przyczyn ucisku Izraelitów było jeszcze wiele. Między innymi z Księgi Wyjścia 1, 10 dowiadujemy się, że Egipcjanie lękali się „synów Izraela”, gdyż: „W wypadku wojny mogliby się połączyć z naszymi wrogami w walce przeciw nam, aby wyjść z tego kraju”.

Czy o tej trudnej sytuacji Izraelitów w Egipcie, o której mówią nam powyższe teksty biblijne mówią coś dokumenty egipskie z tej epoki? Kto był tym faraonem ucisku? Czy można dziś zidentyfikować ślady budowy miast: Ramzes i Pitom? Za którego z faraonów nastąpiło wyjście z niewoli? Oto pytania, na które od dawna szukano odpowiedzi. Teksty egipskie z tej epoki wspominają wiele razy o obecności Habiru² w Egipcie. Byli oni niewolnikami lub wykonawcami królewskich robót. Po wypędzeniu Hyksosów (1542) z Egiptu, kiedy tron objęli rodzimi władcy sytuacja zmieniła się na niekorzyść Izraelitów. Z faraonów XIX dynastii zasługują na uwagę Ramzes II (1301-1234) i jego syn Merneptah (1234-1220). Za panowania tego ostatniego Egipcjanie grożą z zachodu „ludy morza”. Którego z nich można by zidentyfikować z „faraonem ucisku synów Izraela” z Księgi Wyjścia 1, 11? Wielu autorów, między innymi: P. Heinich, A. Mallon, W. F. Albright przyjmujące faraonem prześladowcą był Ramzes II. Za jego czasów budowano miasta-magazy-

¹ *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, wyd. J. B. Pritchard, Princeton (NY) 1955², s. 259.

² Szerzej na temat „Habiru” zob. M. LIVERANI, *Storia di Ugarit. Nell'età degli archivi politici*, Roma 1962, s. 86-89; R. DE VAUX, dz. cyt., s. 202-208.

ny Pitom i Ramzes¹. Dzięki badaniom archeologicznym udało się te miasta zidentyfikować. Pitom leży w Tell er Retabeh, na zachód od jeziora Timsah w północno-wschodniej części Egiptu. Wykopaliska wydobyły na światło dzienne masywne mury, dużą świątynię z czasów Ramzesa II². Drugie miasto Ramzes jest niczym innym jak starożytną stolicą Hyksosów – Awaris. Nazywało się „domem Ramzesa”. Leży w Delcie Nilu³.

Wiele trudności sprawia ustalenie czasu wyjścia z niewoli. na ten temat powstało wiele hipotez⁴. Pomocą może nam służyć cytowany tekst Wj 1, 11 mówiący o budowie miast Pitom i Ramzes. Do budowy zatrudnił Izraelitów faraon, którym jak wykazały badania był Ramzes II, Rządził on bardzo długo, około 67 lat, na co może wskazywać Wj 2, 23: „Po długim czasie umarł król egipski; Izraelici narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga”.

Następcą Ramzesa II był jego syn Merneptah (1234-1220). Wyjście z niewoli nastąpiłoby prawdopodobnie za jego panowania. Tutaj należy zwrócić uwagę według R. de Vaux na fakt, że tak jak w wielu grupach przybywali Izraelici do Egiptu, tak prawdopodobnie w wielu grupach wychodzili z niewoli.

2. TEKSTY Z TRZECIEJ EWANGELII I DZIEJÓW APOSTOLSKICH W ŚWIETLE DOKUMENTÓW POZABIBLIJNYCH

Celem niniejszego paragrafu jest ukazanie na kilku tekstach jak wypowiedzi Nowego Testamentu stają w pełniejszym świetle dzięki dokumentom pozabiblijnym. Ograniczamy się do tekstów z trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, ponieważ problem jest bardzo szeroki i wymagałby wzięcia pod uwagę jeszcze wielu innych tekstów Nowego Testamentu. Zwrócimy uwagę na następujące teksty z Ewangelii Łukasza: pierwszy dotyczący okoliczności narodzenia Jezusa (Łk 2, 1-2), drugi odnoszący się do okoliczności politycznych, w jakich Jezus rozpoczął swoją publiczną działalność (Łk 3, 1-2). Z dziejów Apostolskich na następujące: 2, 44-45; 4, 32; 6, 7; 17, 6; 18, 12.

¹ Zob. J. BRIGHT, dz. cyt., s. 121; M. PETER, dz. cyt., s. 25-26; A. TSCHIRSCHNITZ, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994, s. 187-198.

² Zob. J. A. THOMPSON, *La Bible à la lumière de l'archéologie*, Paris 1988, s. 70-71; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 121; A. MILLARD, *Archeologia e Bibbia*, Roma 1988, s. 75-77.

³ Zob. Tamże.

⁴ Zob. M. N. SARNA, *Izrael w Egipcie. Pobyt w Egipcie i wyjście*, w: *Starożytny Izrael...*, s. 67-74; A. TSCHIRSCHNITZ, dz. cyt., s. 199-204; R. DE VAUX, dz. cyt., s. 339-369; M. PETER, dz. cyt., s. 24-31; J. A. THOMPSON, dz. cyt., s. 65-73; J. BRIGHT, dz. cyt., s. 122-124.

W Łk 2, 1-2 czytamy: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym świecie. Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz”.

Powyższy tekst, zwłaszcza jego drugi wiersz może nasunąć czytelnikowi wiele pytań: po pierwsze, czy spis ten został przeprowadzony jeszcze za życia Heroda Wielkiego i czy Kwiryniusz był wielkorządcą Syrii za czasów tego okrutnego władcy? Po drugie, czy ów spis był pierwszym w ogóle ze spisów przeprowadzonych w tym regionie, czy pierwszym spośród wielu przeprowadzonych przez Kwiryniusza? Po trzecie, kiedy były przeprowadzane spisy ludności w prowincjach? W odpowiedzi na powyższe pytania rzucają wiele światła dokumenty pozabiblijne. Odpowiedzi na pierwsze pytanie może dostarczyć nam Tacyt (*Roczniki* III, 48), według którego Kwiryniusz przebywał w prowincji Syrii w latach 11-9 przed Chr.

Zdaniem niektórych egzegetów¹, większym prawdopodobieństwem cieszy się opinia, że był to pierwszy spis w prowincji Syrii. Spisy w prowincjach były zazwyczaj przeprowadzane w tym samym czasie, co w samym Rzymie. Z dokumentów papirusowych wynika, że jeden z kolejnych spisów miał miejsce w Italii w roku 746 od założenia Rzymu, co zbiegałoby się ze spisem rozpoczętym przez Kwiryniusza w latach 11-8, a zakończonym przez Gajusa Sencjusza Saturnina, legata prowincji Syrii w latach 8-6 przed Chr.² Dlaczego Łukasz wspomina Kwiryniusza? Może dlatego, że był on bardziej znany z następnego spisu, który sam przeprowadził w 6/7 roku po Chr.

Św. Łukasz jako historyk i teolog nakreślił ramy polityczno-religijne, w jakich rozpoczął działalność publiczną Jezus Chrystus. Ograniczamy się do ram politycznych, o których mówi tekst Łk 3, 1: „Było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara. Gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego Filip tetrarchą Iturei i Traonitydy, Lizaniasz tetrarchą Abileny...”

W powyższym tekście może nastęrczać pewne trudności wzmianka o Lizaniaszu tetrarsze Abileny. Do niedawna jedynym Lizaniaszem znanym historykom był Lizaniasz, który został zamordowany w 36 roku przed Chr. Otóż inskrypcja odkryta w pobliżu Damaszku mówi o „wyzwoleniu Lizaniasza tetrarchy”³ i jest datowana między rokiem 24 a 29 po narodzeniu Chrystusa, co wyjaśniałoby powyższą trudność.

Łukasz w dziejach Apostolskich 2, 44-45 i 4, 32 mówi o wspólnocie dóbr, jako zwyczaju pierwszych chrześcijan jerozolimskich: „Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (2, 44-45) i „Jeden duch i jedno serce oży-

¹ Między innymi bpa K. ROMANIUKA, dz. cyt., s. 94.

² Tamże, s. 94.

³ Zob. J. A. THOMPSON, dz. cyt., s. 394.

wiały wszystkich, którzy uwierzyli. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (4, 32).

Powyższe teksty mogą nasuwać następujące pytania: czy wspólnota mienia – dóbr była tylko zwyczajem pierwszych chrześcijan w Jerozolimie, czy była to powszechna praktyka w całym pierwotnym Kościele? Po drugie, czy ta praktyka składania darów była przymusowa czy dobrowolna? Po trzecie, czy podobne praktyki były znane gdzie indziej?

Wydaje się, że praktyka składania dóbr dla wspólnoty była już powszechna w całym pierwotnym Kościele, o czym świadcząby listy św. Pawła, z których wynika, że członkowie założonych przez niego Kościołów mieli prywatne środki, z których część przeznaczali na potrzeby innych. W Pierwszym Liście do Koryntian 16, 1-2 Paweł pisze: „Jeżeli chodzi o zbiórkę, która się odbywa na rzecz świętych, zróbcie tak, jak poleciłem Kościołom Galacji. Niechaj pierwszego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe, żeby nie zarządzać zbiorów dopiero wtedy, gdy przybędę”.

Z powyższego tekstu wynika, iż ta praktyka składania dóbr była dobrowolna: „Niechaj... każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe...” (w. 2). Również Dz 5, 4 wskazują, że takie dary składano dobrowolnie i że całkowita wspólnota dóbr nie była przymusowa. Piotr pyta Ananiasza: „Czy przed sprzedażą (ziemia) nie była twoją własnością, a po sprzedaży czyż nie mogłeś rozporządzić tym coś za nią otrzymał?”

Z praktykami dzielenia się dobrami z bliźnimi spotykamy się w Starym Testamencie. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „Gdy wejdiesz do winnicy swego bliźniego, możesz zjeść winogron do syta, ile zechcesz; lecz do swego koszyka nie weźmiesz. Gdy wejdiesz do zboża bliźniego swego, ręką możesz zrywać kłosa, lecz sierpa nie przyłożysz do zboża swego bliźniego” (23, 25-26).

We wspólnotach żydowskich był zwyczaj wystawiania dwóch skarbon na zbieranie ofiar tygodnia; do jednej wrzucano datki dla ubogich podróżujących, zaś do drugiej dla miejscowej wspólnoty¹.

Wielu qumranologów² zwróciło uwagę na podobieństwo tej znanej praktyki chrześcijańskiej do tego, co mówią o esseńczykach: *Podręcznik Dyscypliny*, Józef Flawiusz (*Wojna żydowska* 2, 122) i *Pliniusz Starszy* (*Historia naturalna* 5, 73). *Podręcznik Dyscypliny* wielokrotnie wspomina o włączaniu prywatnego mienia członków do majątku gminy. Najwyraźniej ten temat został ujęty w części doty-

¹ Zob. G. VIGINI, *Nowy Testament. Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, Lublin 1999, s. 526.

² Między innymi: J. C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 168; B. SCHWANK, *Qumran w świetle własnych doświadczeń z lat 1947-1967*, RBL 52 (1999), s. 326-327.

czącej procedury przyjmowania nowych członków. Kiedy kończył się pełny rok pobytu danego członka w gminie i zapadła decyzja, że może w niej pozostać, wtedy: „... także jego majątek i zarobek zostanie przekazany zarządcy Zrzeszenia. A ten zapisze to w rozliczeniu na jego korzyść, ale nie wyda go (majątku) na Zrzeszenie” (6, 19-20). Gdy nowicjusz z powodzeniem wypełnił drugi rok próby: „jego mienie przyłączy do majątku społeczności” (6, 22)¹. Również społeczności, których zwyczaje zostały odzwierciedlone w *Przymierzu Damasceńskim*, wносиły do wspólnego skarbcza wkład w postaci części swych miesięcznych dochodów, a jednocześnie miały także majątek prywatny².

Innym tekstem z *Dziejów Apostolskich* na wyjaśnienie którego pewne światło rzucają odkrycia qumrańskie jest summariusz dotyczące rozszerzania się Słowa Bożego w Jerozolimie i przyjmowania wiary przez kapłanów żydowskich: „A Słowo Boże szerzyło się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6, 7).

Z badań nad relacjami esseńscy – judaizm oraz esseńscy i pierwsi chrześcijanie wynika, iż w obrębie pluralistycznego wczesnego judaizmu tzw. judaizm esseński stanowił nurt stojący najbliżej rodzącego się chrześcijaństwa. Stąd też możliwe jest, że „bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6, 7), przyjmowało chrześcijaństwo, wywodziło się z kół judaizmu esseńskiego³. Ale mogli to być również kapłani wywodzący się z niższej klasy kapłańskiej, jak Zachariasz (Łk 1, 5).

Życie pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej w Kościołach założonych przez św. Pawła toczyło się w konkretnych warunkach społeczno-politycznych. Zwróćmy uwagę na sytuację polityczną, jaka była w Tesalonice i w Koryncie. Łukasz w Dz 17, 6 używa słowa „politarcha” na określenie władz cywilnych Tesaloniki: „Wlekli więc Jazona i niektórych braci przed politarchów...”

Niektórzy autorzy uważali, że określenie władz cywilnych Tesaloniki słowem „politarchowie” jest błędne, gdyż słowo to nie pojawiało się w literaturze klasycznej. Wiemy, że po bitwie pod Filippi w 42 roku przed Chr. Tesaloniki otrzymały prawo miasta wolnego (*civitas libera*) z własnym samorządem sprawowanym przez pięciu politarchów. To potwierdzają inskrypcje znalezione w tym mieście. Na dziewiętnaście odkrytych inskrypcji zawierających tytuł politarcha, pięć z nich odnosiło się do władz Tesaloniki. Do pewnego czasu uważano również, że słowo prokonsul (użyte przez Łukasza w Dz 18, 12: „Kiedy Gallio został prokonsulem Achai, Żydzi jednomyślnie wystąpili przeciw Pawłowi i przyprowadzili go przed sąd...”) nie jest właściwym określeniem tytułu Galliona.

¹ Cyt. za J. C. VANDERKAM, dz. cyt., s. 168.

² Tamże, s. 168.

³ Zob. B. SCHWANK, art. cyt., s. 327.

Inskrypcja odkryta w Delfach w 52 roku wykazała prawidłowość słowa prokonsul użytego przez Łukasza jako tytułu Galliona. Czytamy w niej: „... jak Lucius Junius Gallio, mój przyjaciel i prokonsul Achai”¹. Nadto owa inskrypcja ukazała, że czas półtorarocznej posługi Pawła w Koryncie pokrywa się z czasem urzędowania prokonsula Gallio.

Na przykładzie powyższych tekstów ukazaliśmy jak wypowiedzi Starego i Nowego Testamentu stają się jaśniejsze dla czytelnika dzięki odkryciom archeologicznym. Gdy chodzi o starożytność tradycji o patriarchach, dokumenty pozabiblijne Bliskiego Wschodu ukazały, że górna Mezopotamia i północna Syria miały ludność spokrewnioną z przodkami Izraela w średniej epoce brązu i poprzednich stuleciach. Nadto umocniły przekonanie o starożytności tych tradycji biblijnych i zawartych w nich reminiscencjach historycznych. Zwróciły uwagę, że Izraelici w różnym czasie przybywali do Egiptu i też w wielu grupach wychodzili z niewoli.

Również wiele światła na teksty z dzieła Łukasza rzuciły teksty pozabiblijne wspólnoty Qumran i odkryte inskrypcje w Tesalonice i Delfach.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

Piotr Muchowski

BIBLIJNE ZWOJE Z QUMRAN — AKTUALNY STAN WIEDZY

Najbliższe lata powinny przynieść koniec procesu wydawania odnalezionych mniej więcej pół wieku temu rękopisów z Qumran, w tym także rękopisów biblijnych. Ten zapowiadany fakt należy niewątpliwie uznać za wielkie wydarzenie dla bibliistyki i szerzej wszystkich dziedzin nauki zajmujących się badaniami nad starożytnym judaizmem. Powszechne i pełne udostępnienie tekstów biblijnych to niewątpliwie przesłanka do nowej oceny odkrytego materiału, jego ostatecznej interpretacji i ponownych pełnych krytycznych studiów nad tekstem Biblii.

Co obecnie podkreśla się, pewne ogólne poglądy na temat charakteru biblijnych rękopisów z Qumran, rozpowszechnione w początkowych latach badań, są niewłaściwe i nieadekwatne do całości zaświadczonego materiału. Jak wskazuje się, najważniejszym przyczynkiem do utrwalenia takiej wizji stały się dane odnośnie dużego Zwoju Izajasza, jednego z największych rękopisów biblijnych z Qumran, dobrze opracowanego i powszechnie znanego już w latach 50. Zwój ten nie

¹ Cyt. za J. McDOWELL, *Zmartwychwstanie. Czy świadectwa historyczne potwierdzają zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa?*, Kraków 1987, s. 41.

jest jednak reprezentatywny i wykazuje odrębne cechy w stosunku do większości rękopisów.

Dystynktywną cechą rękopisów biblijnych z Qumran, w porównaniu z rękopisami z innych miejsc Pustyni Judzkiej, jest niejednorodność przekazu tekstu niektórych ksiąg. Zaświadczony materiał wskazuje, że w okresie ostatnich wieków II świątyni funkcjonowały one w więcej niż jednej wersji.

Rękopisy biblijne z Qumran pochodzą z okresu mniej więcej od III wieku p.n.e. do I wieku n.e. W sumie jest ich – jak dziś wiadomo – około 190¹. Zachowane są w różnym stopniu – od bardzo obszernych – mierzących po kilka metrów (jak duży Zwój Izajasza czy 4QpaleoExod m), dających możliwości dokładnych badań porównawczych, po szczątkowe, zaświadczone bardzo niewielkie partie materiału (te niewielkie rękopisy stanowią przy tym zdecydowaną większość).

Poszczególne księgi przetrwały w różnej liczbie kopii. W największej zachowały się teksty Pięcioksięgu: Księgi Rodzaju – przynajmniej 16 rękopisów; Księgi Wyjścia – 16; Księgi Kapłańskiej – 12; Księgi Liczb – 7; Księgi Powtórzonego Prawa – 28. Nadto w znacznej liczbie przetrwały teksty prorockie, zwłaszcza Księga Izajasza – 21 manuskryptów. Księga Jeremiasza zaświadczona została w 6 kopiach i podobnie w 6 Księga Ezechiela. Prorocy mniejsi w 8 kopiach. Również przez osiem zwojów udokumentowany został tekst Księgi Daniela. W przynajmniej kilkunastu egzemplarzach zachowała się Księga Psalmów.

Taka liczba kopii niewątpliwie odzwierciedla pewne doktrynalne zainteresowania społeczności esseńskiej – którą uważa się za właściciela zwojów, nakierowane na kwestie prawne oraz profetyczne i eschatologiczne. Pozostaje również w związku z kultem liturgicznym sprawowanym w społeczności.

W mniejszej liczbie kopii zachowały się inne teksty. Księga Jozuego – 2 zwoje; Księga Sędziów – 3; Księga Samuela – 4; Księga Hioba – 4; Księga Przysłów – 2; Księga Rut – 4; Pieśń nad Pieśniami – 4; Kohelet – 2; Lamentacje – 4; Ezdrasz – 1; Kronik – 1².

W przypadku niektórych rękopisów identyfikacja ich tekstów nie jest pewna. Wynika to przede wszystkim z niewielkiego stopnia ich zachowania, co uniemożliwia pełną analizę i rozstrzygnięcie, czy ewentualne rozbieżności tekstu w stosunku do normatywnych wersji, są przejawem ingerencji skryby – swobodnie pod-

¹ Por. E. Tov, *L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse*, w: E.-M. Laperrousaz (ed.), *Qumrân et les manuscrits de la Mer Morte*, Les éditions du Cerf 1997, 227.

² Por. E. TOV, *The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: a New Synthesis*, w: F. H. Cryer, T. L. Thompson (ed.), *Qumran between the Old and New Testaments*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 301-307; E. Tov, *L'importance...*, 243-250.

chodzącego do kopiowanego tekstu, czy też oznaką niebiblijnego charakteru tekstu, będącego de facto rodzajem kompozycji apokryficznej. Przykładem takiego rękopisu może być 2QExod b.

Jak od dawna wiadomo jedynym nie zaświadczonej pośród zwojów z Qumran kanonicznym tekstem jest Księga Estery. Co należy przy tym podkreślić, nie ma pewności, czy jej brak powinien być przypisany przypadkowi, czy też należy w nim upatrywać argumentu na rzecz hipotezy łączącej jej genezę – w ostatecznej kanonicznej formie – z okresem bezpośrednio po upadku II świątyni (jak sugeruje J. T. Milik¹). Faktem jest, że pośród rękopisów z IV grotty występują niewielkie fragmenty pięciu małych, przenośnych zwojów, zaświadcujących trzy kompozycje pokrewne Księdze Estery i znane jako “ProtoEster”². Dane paleograficzne wskazują, że wszystkie one (“a-f”) pochodzą z drugiej połowy I wieku p.n.e.³ Ich treść jest analogiczna do tekstu kanonicznej Księgi Estery. Zachowane fragmenty zawierają motywy kariery wysokiego urzędnika – Żyda na dworze perskim oraz wyniesienia Żydówki do pozycji królowej (lub przynajmniej wpływowej konkubiny).

Przyjęła się klasyfikacja rękopisów biblijnych na cztery grupy, zależnie od relacji ich tekstu do znanych tradycji tekstowych, tj. masoreckiej, samarytańskiej i Septuaginty. Podkreśla się przy tym, że teksty nie są czystymi przejawami określonych typów. Często łączą one w tych samych ustępach różne wersje tekstu, np. znane z tradycji masoreckiej i Septuaginty.

Tak odpowiednio, pierwszą grupę stanowią teksty określane mianem „protomasoreckich” i wykazujące zasadniczą zgodność z TM. Znamienna jest bliskość niektórych z tych tekstów do rękopisów średniowiecznych (1QIsa b, 4QIsa d, 4QJer a, 4QJer c). Zwoje tego typu stanowią blisko połowę całości zbioru. Jak twierdzi się, naturę tej wersji tekstu dobrze oddaje zaproponowany przez Crossa termin „protorabiniczne”⁴.

Jako grupę drugą wydziela się teksty wykazujące analogie do samarytańskiej tradycji tekstowej i odpowiednio określane jako „protosamarytańskie”. W stosunku do nich stosowany jest również termin „harmonizujące”, ze względu na widoczne w nich przejawy redaktorskich zmian polegających na uzgadnianiu rozbieżnych

¹ Por. J. T. MILIK, *Les modèles arameéens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumran*, w: *Revue de Qumran* 15 (1992), 399.

² 4Q550 (4QPrEster a-f ar) “4QProto-Ester”. Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 2000, 250-253.

³ Por. Milik 1992, 384.

⁴ Por. F. M. Cross, *Some Notes on a Generation of Qumran Studies*, w: J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner (ed.), *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March 1991*. Vol. 1, E. J. Brill: Leiden, Editorial Complutense, Madrid 1992, 1-14.

norm Pięcioksięgu¹. Do grupy tej należą: 4QpaleoExod m, 4QNum b i w pewnym stopniu także 4QDeut n i być może 4QLev d. Przyпуска się, że jeden z rękopisów tej grupy stał się, po wprowadzeniu pewnych doktrynalnych zmian, normatywnym tekstem Pięcioksięgu samarytańskiego.

Jako świadectwa tej wersji tekstu wymienia się również parafrazy biblijne, tj. tekst „Przeredagowanego Pięcioksięgu” (4Q158, 4Q364, 4Q365)² oraz „Testimonia” (4QTest)³.

Grupa trzecia to teksty wykazujące typologiczne podobieństwa do tekstu Septuaginty, jak przypuszcza się mogące odzwierciedlać Vorlage Septuaginty. W przypadku żadnego z tych tekstów podobieństwa do tekstu Septuaginty nie są jednak całkowite. Nie został zaświadczony tekst, który można by uznać za dokładnie odpowiadający tekstowi źródłowemu. Tekst wykazujące największe analogie to 4QJer b, d (podobny układ wierszy i podobny krótszy tekst). W mniejszym stopniu podobieństwa widoczne są w 4QLev d (posiadającym paralele także do tradycji samarytańskiej), 4QDeut q i w pewnym stopniu także 4QSam a i 4QExod b. Pewne wyizolowane analogie występują także w 4QDeut c, h, j⁴. Co podkreśla się, rękopisy tej grupy nie tworzą spójnej rodziny tekstowej – takiej jak masorecka. Należą do niej indywidualne teksty, nie wykazujące wspólnych typologicznych cech, pochodzące z różnych szkół pisarskich.

Grupę czwartą stanowią wersje tekstów niezależnych, nie znanych w swojej całościowej formie z innych źródeł. W niektórych ustępach wykazują one podobieństwa w stosunku do pojedynczych typów tekstów i jednocześnie rozbieżności w stosunku do innych (najczęściej do tradycji masoreckiej versus samarytańskiej

¹ Por. E. Eshel, *4QDeut n – A Text that has Undergone Harmonistic Editing*, “Hebrew Union College Annual” 62 (1991), 117-154.

² Kompozycja ta zawierała tekst Pięcioksięgu (przypuszczalnie całego), poszerzony o dodatkowe ustępy egzegetyczne, niekiedy pozbawiony niektórych oryginalnych segmentów biblijnych lub też przytaczający je w zmienionym porządku. Jak oblicza się, największe zwoje “4QReworked Pentateuch” (tj. 4Q364 i 4Q365) mierzyły ponad 20 metrów. Analogie do tekstu samarytańskiego widoczne są szczególnie wyraźnie przede wszystkim w 4Q364 w dodatkach do Rdz 30, 36 i Pwt 2, 8 oraz opuszczeniu Lb 33, 40. Bliskość “Przeredagowanego Pięcioksięgu” tradycji samarytańskiej widoczna jest także, w pewnej mierze, w ortografii i morfologii. Por. E. Tov, S. White, 1994. “Reworked Pentateuch”, w: H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII, Discoveries in the Judaean Desert XIII*, Clarendon: Oxford, 187, 191-195; Muchowski 2000, 239-242.

³ Tekst w zachowanej formie jest zestawieniem cytatów z Pwt 5, 28-29, 18, 18-19, Lb 24, 15-17, Pwt 33, 8-11 oraz apokryficznej kompozycji, znanej jako *Psalmy Jozuego* (4Q379, 22, 2, 7-15). Pod względem treści, można w nim wyróżnić dwie części, pierwszą odnoszącą się do tych, którzy cieszą się Bożą przychylnością, i drugą, odnoszącą się do tych, których Bóg potępia. Por. Muchowski 2000, 154-156.

⁴ Por. E. Tov, 1998, *The Significance...*, 297-298.

i Septuaginty; pojawiają się jednakże również takie jak 2QNum b, który wykazuje cechy odrębne i jednocześnie jest bliski tradycji samarytańskiej i Septuaginty). Zawierają też ustępy nie zaświadczone ani w TM, m ani S. Zjawisko najlepiej wydadają się ilustrować takie teksty jak 4QJosh a, 4QJudg a, 5QDeut. Nadto, do grupy tej należą: 4QExod-Lev f, 4QLev c, 4QDeut b, c, h, k, m, 6QpapKings, 4QIsa c, 4QXII a, c, e, 4QDan a, 11QpaleoLev a¹. Szczególny status posiada 4QSam a, bliski Vorlage LXX, ale jednocześnie ze specyficznymi odrębnymi cechami. Co należy w przypadku tego tekstu odnotować, jest on wyjątkowym przykładem rękopisu zaświadczonego najprawdopodobniej – w przeciwieństwie do wersji masoreckiej – pierwotny pełny tekst Księgi Samuela. W rękopisie tym występuje ustęp na początku rozdziału 11, opowiadający o ciemieniu przez Ammonitów Żydów z plemion Gada i Rubena (fragment ten poprzedza opis oblężenia Jabesz w Gileadzie). Podaje on informację brakującą w tekście masoreckim². Nie jest jasne, jak należy interpretować zjawisko rękopisów niezależnych. Odnośnie genezy odrębnych wariantów tekstu w rękopisach niezależnych przypuszcza się, że przynajmniej w części mogły one powstać w sposób spontaniczny i przypadkowy. Ich źródłem mogło być wykorzystywanie przez skrybów jednocześnie różnych typów rękopisów. Niewątpliwie jednak, ich istotnym czynnikiem jest świadoma redaktorska działalność.

Nadto, wyróżnia się dodatkowo dwie grupy – ze względu na ortografię oraz ze względu na pismo.

Jedną z nich stanowią teksty wykazujące cechy tzw. qumrańskiej szkoły pisarskiej, charakteryzującej się przede wszystkim specyficzną ortografią, oddającą odrębny system morfonologiczny. Według niektórych uczonych, będący przejawem niezależnego dialektu hebrajskiego – HQ. Jako atrybuty tej szkoły wskazywane są również pewne elementy warstwy graficznej, takie jak np. znaki korektorskie. Przyjmuje się, że teksty te powstały w społeczności esseńskiej, w tym częściowo w samej wspólnocie zamieszkującej Qumran. Poza cechami o charakterze językowym (tj. tymi właściwymi dla HQ), rękopisy te cechują się pewnymi, najwyraźniej spontanicznymi, transformacjami tekstu, najprawdopodobniej będącymi efektem działalności skrybów, swobodnie podchodzących do wierności przekazu. Pod względem wersji tekstowych, rękopisy tej grupy wykazują analogie zarówno do tradycji masoreckiej, samarytańskiej jak i Septuaginty. W kontekście rękopisów tej grupy należy podkreślić, że generalnie – jak daje zaobserwować się – warstwa ortograficzna jest „luźno” związana z tekstem kompozycji. Zmiana ortografii nie

¹ Por. E. Tov 1998, *The Significance...*, 298-301.

² Por. E. Ulrich, *Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text*, w: D. W. Parry, S. D. Ricks, *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, E. J. Brill, Leiden 1996, 87.

wiąże się (a przynajmniej nie musi wiązać się) ze zmianami leksykalnymi, morfologicznymi, etc. Stąd wyróżnianie grupy rękopisów zapisanych ortografią qumrańską jest istotne przede wszystkim dla określenia rękopisów należących do społeczności esseńskiej. Rękopisy tego typu zaświadczały również wersje nieznanne z innych źródeł. Są to następujące manuskrypty: 1QDeut a, 1QIsa a, 2QExod a, b, 2QJer, 3QLam, 4QNum b, 4QDeut h, j, k, m, t, 4QSam c, 4QIsa c, 4QXII c, e, 4QLam, 4QQoh a, 11QLev b, 4QPhyl A, B, G-I, J-K, L-N, O, P, Q. Włączane do niej są również kolekcje psalmów (jak 11QPs a,b) oraz cytaty w kompozycjach egzegetycznych¹.

Jako odrębna grupa wskazywane są nadto teksty paleohebrajskie (tj. zapisane pismem paleohebrajskim, a nie kwadratowym jak większość manuskryptów). Rękopisów takich jest kilkanaście, dokładnie 13 lub 14 oraz trzy inne, co do biblijnej tożsamości których nie ma pewności. Są to: 1Q3 (1QpaleoLev a), 1Q3 (1QpaleoLev b), 1Q3 (1QpaleoNum), 2Q5 (2QpaleoLev), 6Q1 (6QpaleoGen), 6Q2 (6QpaleoLev), 11Q1 (11QpaleoLev a), 4Q11 (4QpaleoGen-Exod l), 4Q12 (4QpaleoGen m), 4Q22 (4QpaleoExod m), 4Q45 (4QpaleoDeut r), 4Q46 (4QpaleoDeut s), 4Q101 (4QpaleoJob c), 4Q123 (parafraza Księgi Jozuego 21?), 4Q124 (nie zidentyfikowany), 4Q125 (nie zidentyfikowany)². Cechą charakterystyczną tej grupy jest, że poza Hiobem wszystkie rękopisy zawierają tekst Pięcioksięgu. Najdłuższe z nich to 4QpaleoExod m, 11QpaleoLev a. Ortografia tej grupy jest zbliżona do historycznej ortografii typu masoreckiego. Pod względem graficznym, specyficzną cechą rękopisów paleohebrajskich jest z reguły pewna staranność zapisu oraz niewielka liczba korekt. Nadto, charakterystyczną cechą jest oznaczanie spacji międzysłownych przy pomocy kropek. Wyjątkiem jest w tym względzie 4QpaleoExod r, w którym słowa rozdzielane były jedynie poprzez pozostawienie ok. dwumilimetrowej przerwy. Większość rękopisów paleohebrajskich wykazuje analogie do TM. Wyjątkiem jest 4QpaleoExod m, wykazujący dystynktywne podobieństwa do tradycji samarytańskiej³. Niektórzy uczeni twierdzą, że tekstom paleohebrajskim powinno się przypisać pochodzenie saducejskie i że w ich przypadku mamy do czynienia z wzorcowymi tekstami przechowywanymi w świątyni. Jako argumenty na rzecz takiej hipotezy wysuwane są takie przesłanki, jak zaświadczony w źródłach rabinicznych zakaz stosowania pisma paleohebrajskiego do zapisu ksiąg biblijnych

¹ Por. E. Tov, *The Significance...*, 294-296.

² Por. P. W. Skehan, E. Ulrich, J. E. Sanderson, *Qumran Cave 4, IV, Discoveries in the Judaean Desert IX*, Clarendon, Oxford 1992; E. Ulrich, „The Paleo-Hebrew Biblical Manuscripts from Qumran Cave 4”, w: D. Dimant, L. H. Schiffman (ed.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, E. J. Brill, Leiden 1995, 103-129.

³ 4QpaleoExod m jest jednym z najobszerniejszych zachowanych zwójów biblijnych z IV grotu – 43 lub 45 fragmentów zawierających tekst od Wj 6, 25 do Wj 37, 16. Tekst obejmował 57 kolumn, nie jest jasne czy zwój zawierał nadto tekst Kpł czy Rdz.

(m.in. MJadaim 4, 5) i fakt, że większość rękopisów paleohebrajskich zaświadcza tekst typu masoreckiego – przypuszczalnie obowiązujący w środowiskach związanych ze świątynią¹.

Świadectwo rękopisów pozwala na weryfikację pewnych ogólnych poglądów dotyczących procesu formowania tekstu Biblii i jego społecznego statusu w okresie II świątyni. Zasadnicze pytanie, jakie w tym kontekście stawia się, to czy zbiór qumrański jest reprezentatywnym świadectwem całości rękopisów biblijnych będących w użyciu w społeczeństwie żydowskim ostatnich wieków II świątyni? Odpowiadając, wskazuje się, że rękopisy z Masady, Murabbaat, Nachal Chewer i Nachal Ceelim nie są – w przeciwieństwie do rękopisów z Qumran – niejednolite i zróżnicowane pod względem tekstowym. Wykazują zasadniczą zgodność z tekstem typu masoreckiego. Fakt ten zasadniczo łączy się z dwoma czynnikami. Po pierwsze, wiąże się go z reformami synodu w Jawne. Niektórzy uczeni podkreślają przy tym jednakże, że synod w Jawne nie dokonał zasadniczej przemiany sytuacji odnośnie obowiązującej wersji tekstu i kanoniczności poszczególnych ksiąg. Jego rola polegała w głównej mierze na usankcjonowaniu faktycznego stanu. Przypuszczalnie wyjątkiem mogą być księgi Pieśni nad Pieśniami, Koheleta i Estery. Możliwe, że w ich przypadku rabini ostatecznie zdecydowali o kanoniczności tych ksiąg. Generalnie jednak dominacja tekstów typu protomasoreckiego musiała trwać od dawna i musiały one posiadać status obowiązujących w większości społeczeństwa. Musiał być również ustalony zasadniczy kształt tekstu poszczególnych Ksiąg². Pod drugie, wskazuje się, że społeczność esseńska podchodziła do tekstu Biblii w sposób dość swobodny. Najwyraźniej nie obowiązywały w niej stałe normy dotyczące wersji tekstu i sposobu jego wykorzystywania i kopiowania. Przejawem tego są przykłady korygowania tekstów jednego typu na podstawie rękopisów innego, czy przytaczania w określonej kompozycji cytatów z rękopisów biblijnych różnego typu. Część skrybów rękopisów qumrańskich, głównie tych zanotowanych według zasad systemu qumrańskiego, nie przestrzegała zaświadczonych w literaturze rabinicznej przepisów dotyczących zasad kopiowania. To redaktorskiej działalności skrybów esseńskich przypisuje się w znacznej części rękopisy “niezależne”.

W odniesieniu do Septuaginty, rękopisy w sposób zdecydowany potwierdzają, że ta wersja tekstu oparta jest na autentycznym hebrajskim tekście i w swojej ostatecznej dystynktywnej formie nie jest jedynie efektem działalności tłumaczy. Jednocześnie dowodzą, że w przypadku Septuaginty nie mamy do czynienia z jednolitą utrwaloną odrębną wersją tekstu hebrajskiego. Jak podkreśla się, Septuaginta w swoim ostatecznym kształcie jest luźnym zbiorem różnych tekstów (nie można

¹ Por. E. Tov, *L'importance...*, 231.

² Por. L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1995, 162.

w tym przypadku mówić o spójnej rodzinie tekstów). Jako najbardziej wyraźne świadectwo Vorlage Septuaginty wskazuje się 4QJer b, d. Tekst Jeremiasza w Septuagincie jest znacznie krótszy i ma nieco inny układ rozdziałów – przede wszystkim ustępów zawierających prorocstwa przeciw narodom¹.

W odniesieniu do Pięcioksięgu Samarytańskiego, rękopisy potwierdzają, że tekst ten był jedną z wersji funkcjonujących w środowiskach żydowskich. Szczególne znaczenie dla naszej wiedzy o procesie wyodrębniania Pięcioksięgu Samarytańskiego ma rękopis 4QpaleoExod m. Jest to jedyny biblijny qumrański tekst charakteryzujący się nieco pełniejszą ortografią, posiadający samarytańską wersję tekstu i jednocześnie zapisany pismem paleohebrajskim. Tekst zaświadcza wszystkie typologiczne cechy tradycji samarytańskiej (kilkanaście dużych poszerzeń tekstu) – z jednym wyjątkiem, tj. nowego dziesiątego przykazania w Wj 20, 17b, zaczerpniętego z Pwt 11, 29-30 i 27, 2-7 odnośnie zalecenia budowy ołtarza na Górze Garizim. Świadectwo 4QExod m dowodzi, że Samarytanie nie stworzyli swego Pięcioksięgu od nowa, ale przejęli jedną z tradycji tekstowych, jedynie wprowadzając do niej zmiany. Tradycja ta musiała jednocześnie funkcjonować przynajmniej w niektórych kręgach żydowskich.

Odnośnie tekstu masoreckiego można potwierdzić, że tekst ten w rozważanym okresie był w pełni utrwalony. Był to najprawdopodobniej najstarszy i normatywny tekst. W tym kontekście podkreśla się, że odmienne typy tekstu zazwyczaj charakteryzują się poszerzeniami w stosunku do tradycji masoreckiej. W pewien sposób kością niezgody są teksty psalmów – ciągle jeszcze stosunkowo najmniej znane. Teksty Psalmów generalnie nie odpowiadają masoreckiej wersji Psalterza (w przeciwieństwie do rękopisów a, b z Masady [MasPs a, b]). Niektórzy fakt ten interpretują jako argument na rzecz tezy, że tekst Psalterza w okresie II, a nawet I wieku p.n.e. nie był jeszcze ostatecznie ukształtowany. Inni utrzymują natomiast, że w przypadku qumrańskich rękopisów z Psalmami mamy do czynienia nie z kanonicznymi tekstami Psalmów, ale z wypisami przeznaczonymi do określonych celów liturgicznych. Między innymi przytacza się tu takie kompozycje jak 11QP_s a². Zwój ten jest zbiorem psalmów z końcowej części psalterza (począwszy od 93), uporządkowanych inaczej niż w MT, i dodatkowo zawiera psalmy niekanoniczne. Według niektórych uczonych, tekst ten w zaświadczonej formie był uznawany za kanoniczny. Wydaje się możliwa jednak jego interpretacja jako rodzaju modlitewnika do wykorzystywania w określonych uroczystościach liturgicznych. Wskazówką takiego przeznaczenia może być m.in. wprowadzona do Psalmu 145, po

¹ Por. E. Tov, *Jeremiah*, w: E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, X, Discoveries in the Judaean Desert XV*, Clarendon, Oxford 1997, 145-207.

² Por. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QP_s a)*, *Discoveries in the Judaean Desert IV*, Clarendon, Oxford 1965.

każdym jego wersecie, formuła: Niech błogosławiony będzie Pan i niech błogosławione będzie Jego imię na zawsze.

Kończąc, należy podkreślić, że aczkolwiek niewątpliwie w okresie II świątyni tekst Biblii funkcjonował w wielu wersjach, to przypuszczalnie wersja masorecka była wersją normatywną (aczkolwiek nie powszechnie obowiązującą i jedyną). Jak zakłada się, była najstarsza i z reguły stanowiła podstawę innych wersji, których istota polega najczęściej na poszerzaniu tekstu protomasoreckiego (jeśli pominąć transformacje związane z ortografią i ewentualnymi nieumyślnymi potknięciami skrybów w trakcie czynności przepisywania). Tekst masorecki w okresie II wieku p.n.e. był ustalony (być może wyjątkiem była Księga Estery). Również zasadniczo ustalony był kanon ksiąg Starego Testamentu. Nie należały do niego księgi deuterokanoniczne. Możliwe, że w przypadku samej społeczności esseńskiej jako kanoniczne uznawane były również inne – niebiblijne kompozycje, takie jak np. Księga Jubileuszów.

Świadectwo rękopisów z Pustyni Judzkiej dowodzi wierności masoreckiego przekazu tekstu Biblii, jego autentyczności i rzetelności. Najstarsze średniowieczne rabiniczne rękopisy biblijne są zasadniczo identyczne z protomasoreckimi rękopisami z okresu przed upadkiem II świątyni i bezpośrednio po nim.

Poznań

PIOTR MUCHOWSKI

Wiesław Kic

CHRONOLOGICZNE ASPEKTY MISJI KORYNCKIEJ PAWŁA APOSTOŁA

Apostoł Paweł odwiedził Korynt trzykrotnie około połowy I wieku, spędzając tutaj ogółem blisko trzy lata. Najdłużej, bo blisko 18 miesięcy, trwał pierwszy pobyt, do którego doszło w czasie drugiej podróży misyjnej, datowanej przez różnych uczonych na okres zawarty w granicach lat 46-53 (przykładowo: R. Jewett — 46-52¹, M. Trimaille — 49-52², E. Dąbrowski — 50-53³). Okoliczności tego pobytu stały się dzięki Bożej opatrności kluczem do ustalenia chronologii całego życia

¹ R. JEWETT, *Dating Paul's Life*, London 1979, tabl. zbiorcza na s. 164-165.

² M. TRIMAILLE, *Le troisième voyage; triomphe on suite d'empreses?*, Le Monde de la Bible 1993 (81), s. 33-34 i tabela na s. 9.

³ E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. VII, Poznań 1965, s. 46.

Apostoła¹. W ten sposób dramatyczna ewangelizacja Koryntu, okupiona wielkim cierpieniem osobistym Pawła, wydała po blisko dwóch tysiącach lat nowy owoc dając chrześcijaństwu rdzeń, na którym można było oprzeć datowanie dziejów nie tylko Apostoła, ale całego Kościoła Pierwotnego.

Danych łączących pobyt Pawła w Koryncie z historią ogólną dostarcza nam św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*. Datuje on przybycie Apostoła do Koryntu w oparciu o edykt cesarza Klaudiusza (Dz 18, 2) i podaje, że przynajmniej część jego działalności miała miejsce w czasie sprawowania urzędu prokonsulskiego przez Galliona (Dz 18, 12). Przez chyba wszystkich badaczy przedmiotu te dwa elementy uznawane są za kluczowe w Pawłowej chronologii.

Łukasz rozpoczyna relację z pobytu Pawła w Koryncie od słów: „Potem opuścił Ateny i przybył do Koryntu. Znalazł tam pewnego Żyda, imieniem Akwila, rodem z Pontu, który z żoną Pryscyllą przybył niedawno z Italii, ponieważ Klaudiusz wysiedlił z Rzymu wszystkich Żydów” (Dz 18, 1-2). Autor *Dziejów Apostolskich* sugeruje, że przyjazd Pawła do Koryntu nastąpił bardzo szybko po przybyciu tutaj Akwili i Pryscylli, których obecność w mieście została spowodowana dekretem Klaudiusza. Zatem ustalenie możliwie dokładnej daty podjęcia przez Klaudiusza akcji przeciwko Żydom w Rzymie ma bardzo istotne znaczenie dla datowania przybycia wspomnianej pary małżeńskiej, a w konsekwencji pojawienia się tam Apostoła.

Datowanie dekretu opiera się na wzmiankach Swetoniusza², Kasjusza Diona³ i Orozjusza⁴, z których tylko ten ostatni, powołując się na bliżej nieznaną nam dzisiaj tekst Józefa Flawiusza, podaje, że edykt skazujący Żydów na wygnanie z Rzymu wydał Klaudiusz w dziewiątym roku swego panowania, a więc w przedziale czasu zawierającym się pomiędzy 25 stycznia 49 r. a 24 stycznia 50 r. Datowanie to jest pewnie zakotwiczone w tradycji antycznej i przyjmowane powszechnie przez znakomitą większość badaczy przedmiotu, choć nie sposób jest precyzyjnie wskazać źródła datowania dokonanego przez Orozjusza⁵.

Przy założeniu, że edykt Klaudiusza ukazał się w początkach 49 roku, do spotkania Pawła z dwójką rzymskich wygnańców, Akwilą i Pryscyllą, mogło dojść najwcześniej późną wiosną lub latem 49 roku, biorąc pod uwagę, że podróż z Rzymu i osiedlenie się w Koryncie musiało im zająć przynajmniej kilka miesięcy.

¹ Obszernie na ten temat pisze J. MURPHY-O'CONNOR w pracy *St. Paul's Corinth; Texts and Archaeology*, Good News Studies 6, Wilmington 1983, s. 129-152, na ustaleniach którego w dużej mierze opiera się mój artykuł.

² SWETONIUSZ, *Klaudiusz* 25.

³ KASJUSZ DION, *Historia rzymska* 60: 6, 6.

⁴ OROZJUSZ, *Historiarum adversus paganos libri VII*, 7: 6, 15-16.

⁵ Por. R. JEWETT, op. cit., s. 38.

Potwierdza to intrygująca zgodność datowania przybycia Pawła do Koryntu obliczonego w oparciu o edykt banicyjny Klaudiusza i ustalonego na podstawie daty prokonsulatu Galliona. Analiza obydwu źródeł prowadzi do konkluzji, że miało ono miejsce najwcześniej w 49, a najpóźniej w 51 roku.

Bardziej precyzyjne datowanie tego jakże istotnego dla całej chronologii Pawłowej faktu zawdzięczamy informacji zawartej w liście cesarza Klaudiusza do mieszkańców Delf¹, miasta szczyłącego się posiadaniem najsłynniejszej w dziejach starożytnej Grecji wyroczni. Tak zwana inskrypcja delficka, odkryta dzięki badaniom archeologicznym, wspomina bowiem prokonsula Achai, Galliona², znanego z Łukaszej relacji o misji korynckiej Pawła, gdzie czytamy między innymi: „Kiedy Gallio został prokosulem Achai, Żydzi jednomyślnie wystąpili przeciwko Pawłowi i przyprowadzili go przed sąd” (Dz 18, 12). Stwierdzenie, że działalność Pawła w Koryncie zbiegła się, przynajmniej częściowo, z terminem urzędowania rzymskiego gubernatora Achai Galliona, stanowi nić wiążącą życie Apostoła z historią ogólną. Jest to oś i zwornik chronologii Pawłowej, akceptowany w zasadzie przez wszystkich.

Zazwyczaj przyjmuje się, że żydowscy oponenti Pawła doprowadzili do rozprawy sądowej wkrótce po objęciu urzędowania przez nowego prokonsula, wykorzystując doroczną zmianę urzędników na tym stanowisku. Zatem wiedza o dacie objęcia urzędu prokonsula Achai przez Galliona i czas trwania jego kadencji na tym stanowisku może posłużyć do precyzyjnego datowania spotkania Pawła z Gallionem, następnie ustalenia ram chronologicznych pobytu Apostoła w Koryncie, a w konsekwencji periodyzacji jego całego życia.

Aby jednak być w zgodzie z rzeczywistością, należy zaznaczyć, że wniosku o postawieniu Pawła przed sądem Galliona zaraz po objęciu przez niego urzędu nie da się wyprowadzić wprost z sensu cytowanego wyżej zdania. Grecki zwrot Γαλλίωνος δε ἀνθυπάτου Γαλλίωμος δὲ ἀνθυπάτου ἕντος τῆς Ἀχαΐας, tłumaczony przez Biblię Tysiąclecia: „Kiedy Gallio został prokonsulem Achai” dokładnie należy tłumaczyć jako *genetivus absolutus*: „[Gdy] Gallio zaś prokonsulem [był] —

¹ A. PLASSART, *L'inscription de Delphes mentionnant le proconsul Gallion*, REG 1967 (80), s. 372-378.

² Junius Annaeus Gallio urodził się w 3 r. przed Chr. w Kordobie, w Hiszpanii. Został adoptowany przez pretora L. Juniusa Galliona przyjmując jego rodowe imię. Był starszym bratem słynnego filozofa Seneki, który bardzo sobie cenil jego subtelną naturę, która zyskała mu przydomek „słodkiego Galliona — *dulcis Gallio*”. Wspinając się po szczeblach magistratury rzymskiej doszedł do najwyższych godności w państwie, nie wyłączając konsulatu. Por. E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, Komentarz. Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, tom V, Poznań 1961, s. 348 wraz z podaną tam bibliografią dot. Galliona.

Achai⁷¹. Uprawnia to jedynie do wysnucia wniosku, że rozprawa miała miejsce w okresie prokonsulatu Galliona. Nie znaczy to jednak, że nie odbyła się ona wkrótce po objęciu przez niego urzędu, na co wskazuje skądinąd cała konstrukcja sprawozdania Łukasza o pobycie Pawła w Koryncie (Dz 18, 1-18) i analiza relacji stosunków Pawła z Żydami w czasie jego tam pobytu.

Mianowany przez cesarza Klaudiusza prokonsulem Achai, przybył Gallion do Koryntu późną wiosną lub wczesnym latem 51 lub 52 roku, chociaż teoretycznie możliwy, lecz mało prawdopodobny jest też rok 50, bowiem Gallion mógł uzyskać dostęp do ważnych urzędów państwowych, do których zaliczał się prokonsulat, dopiero po zakończeniu okresu niełaski, w jaką popadł u cesarza Klaudiusza jego młodszy, lecz bardziej sławny brat, Seneka. Nastąpiło to dopiero w 49 roku, kiedy Seneka został odwołany z wygnania, a następnie mianowany wychowawcą przyszłego cesarza Nerona. Bowiem w starożytnym Rzymie powodzenie lub niełaska dotyczyły całych rodów, a odpowiedzialność była, można by rzec, rodzinna. Zatem wpływowy Seneka mógł wystarać się o odpowiedni urząd dla swego starszego brata dopiero po 49 roku. Gallion miałby zatem w 50 roku objąć najwyższy urząd konsula rzymskiego, zaś w 51 roku zostać mianowany prokonsulem Achai.

Datowanie to potwierdza w sposób pośredni wspomniany już list cesarza Klaudiusza do mieszkańców Delf, gdzie w wierszu szóstym powołuje się on na informacje uzyskane od *swójgo przyjaciela i prokonsula L. Juniusa Gallio* — *νίος Γαλλίων ὁ φίλος μου καὶ ἀνθύπατος...* i zobowiązuje go do udzielenia Delfom daleko idącej pomocy przy odbudowie miasta zniszczonego w wyniku klęski żywiołowej. Jednocześnie z inskrypcji delfickiej dowiadujemy się, że Gallion sprawował urząd prokonsula Achai w 12. roku trybunatu Klaudiusza, w czasie trwania jego 26. aklamacji imperatorskiej. Aklamacje stanowiły zrytualizowany wyraz publicznego aplauzu sankcjonującego triumf cesarza odbywany po zakończeniu pomyślnej kampanii wojennej lub szczególnie znaczącym zwycięstwie. Niestety nie dysponujemy źródłem, które informowałoby nas o dacie przyznania 26 aklamacji Klaudiuszowi. Chodzi więc o to, aby określić z możliwie największą dokładnością czas, w którym mogła ona mieć miejsce.

Z pewnością 26 aklamacja przypadła na 12 rok sprawowania przez Klaudiusza urzędu trybuna, który to tytuł był dodawany do władzy cesarskiej w momencie przywdziewania przez cesarza purpury i ponawiany w każdym roku jego panowania. Wspomniany, 12 rok trybunatu, biegł od 25 stycznia 52 roku do 24 stycznia 53 roku. Okres ten może być jednak znacznie ograniczony, i to z obydwu stron.

Od góry ogranicza go nieprzekraczalna data 1 sierpnia 52 roku. W tym dniu odbyła się bowiem, zgodnie ze świadectwem Frontinusa, historyka rzymskiego ży-

¹ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 621.

jącego w latach 30-103, dedykacja wzniesionego w Rzymie przez Klaudiusza wodociągu Aqua Claudia¹. Otóż inskrypcja dedykacyjna na łuku wodociągowym wspomina 27 aklamację cesarską Klaudiusza, która siłą rzeczy musiała mieć miejsce po 26 aklamacji, a przed wymienioną datą.

Od dołu ogranicza go natomiast fakt wynikający z tego, że aklamacje były związane z przedsięwzięciami wojennymi, których nigdy nie podejmowano w zimie. „Sezon bitewny” trwał od końca marca do początku listopada. Zatem 26 aklamacja musiała mieć miejsce nie wcześniej niż w kwietniu 52 roku.

Obie graniczne daty, początek kwietnia i 1 sierpnia 52 roku, wyznaczają zatem czas, w którym miała miejsce 26 aklamacja cesarska Klaudiusza, co pośrednio potwierdza Tacyt wspominając o wielu zwycięstwach odniesionych przez wojska cesarskie w początkach 52 roku². Wskazuje to z bardzo dużą dozą prawdopodobieństwa, że list Klaudiusza do mieszkańców Delf został napisany późną wiosną lub wczesnym latem, tj. w miesiącach kwiecień-lipiec 52 roku. O ile konkluzja ta jest akceptowana przez większość uczonych³, to istnieją znaczne rozbieżności co do konsekwencji, jakie z niej wynikają dla ustalenia terminu sprawowania przez Galliona urzędu prokonsula Achai i jego przebywania w związku z tym w Koryncie.

W polskiej literaturze przedmiotu, od czasu ustaleń dokonanych przez E. Dąbrowskiego⁴, dominuje pogląd, że fakt datowania listu delfickiego na kwiecień-lipiec 52 roku świadczy wprost o tym, iż Gallion musiał w tym czasie sprawować urząd prokonsula Achai i tym samym przebywać w Koryncie. Nie jest to jednak takie oczywiste, o czym przekonuje nas rzeczowa argumentacja J. Murphy-O’Connor’a⁵.

Urząd prokonsula w prowincjach senatorskich, takich jak Achaja, trwał jeden rok i nie było zwyczaju przedłużania tego typu kadencji urzędniczych. Od czasów Tyberiusza urzędnicy w prowincjach senatorskich rozpoczynali swoje urzędowanie 1 lipca. Klaudiusz pragnąc zagwarantować sprawne przekazanie zarządzania prowincjami w środku lata, wydał rozporządzenie, aby nowo mianowani oficjele opuszczali Rzym udając się na swe placówki 1 kwietnia. Wkrótce jednak nakaz ten złagodził przesuwając termin opuszczania Rzymu na połowę kwietnia, z uwagi na korzystniejsze w tym okresie warunki odbywania podróży morskich⁶.

Zakładano, że podróż na miejsce urzędowania mogła zabrać miesiąc, zaś drugi miesiąc przeznaczano na zapoznanie się nowo przybyłego urzędnika z lokalną sy-

¹ FRONTINUS, *Akwedukty miasta Rzym*, 1, 13.

² TACYT, *Roczniki*, ks. XII.

³ Por. R. JEWETT, op. cit., przypis 136 na s. 128 wraz z listą publikacji na ten temat.

⁴ E. DĄBROWSKI, op. cit., s. 45-46.

⁵ J. MURPHY-O’CONNOR, op. cit., s. 144-152.

⁶ Por. KASJUSZ DION, 57: 14, 5; 60: 11, 6; 6: 17, 3.

tuacją, przed wzięciem przez niego pełnej odpowiedzialności za swój urząd. Było to logiczne, by nie powiedzieć konieczne, z uwagi na wzmiankowany już wyżej fakt, że prokonsulowie obejmowali swój urząd tylko na jeden rok i nie można było sobie pozwolić ani na marnotrawienie urzędowego czasu, ani na niesprawne przekazywanie urzędów. Możemy zatem spokojnie przyjąć, że termin urzędowania prokonsula rozpoczynał się faktycznie z początkiem lipca i trwał do końca czerwca następnego roku, co dobrze koresponduje z faktem, że w Cesarstwie Rzymskim czas trwania urzędu obejmował po sześć miesięcy w każdym z dwu następujących po sobie kalendarzowych lat.

Biorąc pod uwagę powyższe wywody E. Dąbrowski konkluduje, że Gallion zjawił się w Koryncie najpóźniej w połowie maja 52 roku, aby oficjalnie objąć urząd prokonsula Achai 1 lipca tego roku. W Koryncie miałby przebywać do końca czerwca 53 roku. Podobnego zdania są F. Gryglewicz i K. Romaniuk¹.

Co do takiego określenia czasu trwania prokonsulatu Galliona w Koryncie istnieją jednak bardzo poważne wątpliwości. Gdyby bowiem Gallion objął swój urząd 1 lipca 52 roku, nie miałby z pewnością czasu, aby wysłuchać sprawozdania o losie Delf, rozpoznać dobrze sytuację wysłuchując racji różnych stron co do sposobu jej rozwiązania, a następnie podjąć decyzję i wysłać odpowiedni raport do Rzymu, zwłaszcza że nie był on człowiekiem zbyt energicznym i stanowczym. Nie możemy zapominać także, iż sporo czasu musiało zająć samo dotarcie raportu Galliona do Rzymu, podjęcie decyzji co do losu Delfian przez Klaudiusza i nadanie listu z rozporządzeniem cesarskim. Wszystko to nie mogło nastąpić w ciągu jednego miesiąca, ponieważ data 1 sierpnia (najpóźniejsza z możliwych dat 27 aklamacji) jest absolutnie nieprzekraczalna. Proces taki musiał trwać z pewnością dłużej niż trzy miesiące, dlatego nieprawdopodobną wydaje się możliwość objęcia urzędu przez Galliona nawet 1 maja 52 roku².

Jeżeli datowanie listu delfickiego na kwiecień-lipiec 52 roku jest poprawne, co wydaje się raczej przesądzone, to czas trwania prokonsulatury Galliona w terminie od 1 lipca, czy nawet 1 maja 52 roku do 30 czerwca 53 roku jest nie do utrzymania. Gallion najprawdopodobniej był zatem prokonsulem Achai rok wcześniej, pomiędzy 1 lipca 51 a 30 czerwca 52 roku. Jest to w świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, ostatni z możliwych terminów kadencji prokonsula Galliona w Koryncie i chyba najbardziej wyważony, co nie znaczy, że definitywnie ustalony, bowiem teoretycznie istnieje możliwość przesunięcia trwania prokonsulatu Galliona

¹ Por. F. GRYGLEWICZ, *Archeologiczne odkrycia w egzegezie Nowego Testamentu*, Lublin 1962, s. 56-61; K. ROMANIUK, *Święty Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995, s. 207.

² Por. E. HAENCHEN, *The Acts of Apostles. A Commentary*, Philadelphia 1971, s. 59.

w Koryncie jeszcze o rok wcześniej, na okres od 1 lipca 50 do 30 czerwca 51 roku¹.

Przyjęcie przez E. Dąbrowskiego daty prokonsulatu Galliona na 1 lipca 52 roku — 30 czerwca 53 roku skłania go do ustalenia daty spotkania Pawła z Gallionem podczas rozprawy sądowej Apostoła na rok 52, a dokładniej na pierwsze miesiące urzędowania prokonsula, czyli na lato 52 roku. Dąbrowski zwraca bowiem uwagę na pewne okoliczności w relacji św. Łukasza (Dz 18, 12-17), które wskazują, że Paweł stanął przed sądem Galliona zaraz w początkach jego urzędowania. Jego zdaniem Żydzi korynccy chcieli wykorzystać zmianę na najwyższym urzędzie w kraju i uzyskać od prokonsula ukaranie Apostoła².

Konsekwencją takiego ustalenia jest datowanie przeszło osiemnastomiesięcznego pobytu Pawła w Koryncie (Dz 18, 11) na lata 51-52, a ściśle rzecz biorąc, od początku 51 roku do około sierpnia 52 roku, przy czym Dąbrowski dopuszcza możliwość pojawienia się Apostoła w Koryncie już jesienią 50 roku. W tym przypadku liczy się on z tym, że pobyt Pawła w Koryncie trwałby blisko dwa lata. Koniec pobytu Apostoła w mieście wyznaczony przez uczonego na sierpień 52 roku, jego zdaniem dobrze koreluje z planami Pawła, który chciał zdążyć do Jeruzolimy na święto Namiotów (Kuczek), obchodzone we wrześniu. Data ta zakładając, że sąd Galliona miał miejsce w lipcu, daje się, choć nie bez pewnych trudności, pogodzić ze stwierdzeniem Łukasza, że po decyzji Galliona Apostoł przebywał w Koryncie „jeszcze przez dłuższy czas” (Dz 18, 18). Typowo greckie wyrażenie użyte w tym przypadku przez Łukasza: ἡμέρας ἱκανὰς należy tłumaczyć jako „dni dość liczne”³, co sugeruje znaczenie czasu dłuższego, mogącego obejmować okres nawet kilku miesięcy. Podobne datowanie (późna jesień 50 — wczesna jesień 52) proponują F. Gryglewicz i K. Romaniuk, podążając drogą wytyczoną przez E. Dąbrowskiego.

Przyjęcie drugiej skrajnej koncepcji, opartej na terminie prokonsulatu Galliona zawartego pomiędzy lipcem 50 roku a czerwcem 51 roku, prowadzi do konkluzji umieszczającej przybycie Pawła do Koryntu na rok 49, a bardziej konkretnie na jego drugą połowę, zaś wyjazd z miasta na wiosnę 51 roku.

Trzecia, pośrednia możliwość, jak zasugerowałem najbardziej prawdopodobną, ustalająca ramy chronologiczne prokonsulatu Galliona na 1 lipca 51 roku — 30 czerwca 52 roku, prowadzi do wniosku, że sąd Pawła przed trybunałem Galliona miał miejsce pomiędzy lipcem a październikiem 51 roku. Skłaniają do tego spostrzeżenia sugerujące postawienie Pawła przed sądem na początku kadencji prokonsulskiej Galliona (lipiec) oraz stwierdzenia wynikające z relacji Seneki, że jego

¹ Por. J. MURPHY-O'CONNOR, op. cit., s. 147.

² Por. E. DĄBROWSKI, op. cit., s. 46.

³ *Grecko-polski Nowy Testament*, op. cit., s. 622.

brat nie dotrwał do końca swej urzędniczej służby w Achai ze względów zdrowotnych i opuścił ją przed sezonem zimowym (październik).

Za tą koncepcją opowiada się wielu uczonych starszego pokolenia, takich jak E. Groag, B. Rigaux i A. Deismann, czy też wspomniani już J. Murphy-O'Connor i R. Jewett. Ten ostatni stwierdza to bardzo jednoznacznie.¹

Takie datowanie rozprawy sądowej przed trybunałem Galliona prowadzi z kolei do konkluzji umieszczającej pobyt Pawła w Koryncie pomiędzy początkiem 50, ewentualnie końcem 49 roku, a październikiem czy najpóźniej listopadem 51 roku. Łukasz daje niejasno do zrozumienia, że Paweł opuścił Korynt, udając się przez Azję Mniejszą i Syrię do Jeruzolimy, wkrótce, choć nie od razu po sądzie Galliona, o czym już była mowa powyżej. Chyba w tym wypadku możemy mu zaufać, gdyż termin wyjazdu z Koryntu dobrze koreluje z datami obydwu wizyt Pawła w Jeruzolimie.

Reasumując powyższe rozważania należy podkreślić, że spotkanie Pawła z Gallionem podczas rozprawy sądowej Apostoła, uważane powszechnie za centralny punkt chronologii Pawłowej lub klucz do jej konstrukcji najprawdopodobniej miało miejsce pomiędzy lipcem a październikiem 51 roku. W konsekwencji tego ustalenia pobyt Pawła w Koryncie trwał od końca 49 lub początku 50 roku do późnej jesieni 51 roku, choć możliwe są oczywiście inne rozwiązania, o których była mowa powyżej.

Po decyzji Galliona, jak to już zostało powiedziane „Paweł pozostał w Koryncie jeszcze przez dłuższy czas” (Dz 18, 18). Niestety, wobec braku precyzji Łukasza nie wiemy jak długo, ale możemy przypuszczać, że miesiąc albo jeszcze dłużej. Tak znaczny okres czasu pozwolił Pawłowi zakończyć niemal dwuletnią, niezwykle owocną, działalność w Koryncie, która stanowiła bardzo ważny, by nie powiedzieć centralny punkt pracy ewangelizacyjnej Apostoła w Europie. Toteż gdy Paweł opuszczał miasto udając się przez Efez i Cezareę do Jeruzolimy (Dz 18, 18-19), pozostawił w nim Kościół dobrze zorganizowany z kolegium presbiterów na czele, rokujący jak najlepsze nadzieje na przyszłość.

Na tym nie skończyły się jednak kontakty Pawła z Koryntem. Wręcz przeciwnie, mamy podstawy, aby sądzić, że były częste i dramatyczne jak jego cały pierwszy pobyt w mieście, w czym decydujący udział mieli pozostawieni sobie, lecz nie do końca nawróceni Koryntianie.

Mamy prawo przypuszczać, że Apostoł odwiedził Korynt jeszcze dwukrotnie. Drugi pobyt, nigdzie w Nowym Testamencie nie wzmiankowany wprost, którego możemy tylko się domyślać z treści korespondencji Pawła z Koryntianami, miał miejsce gdzieś pomiędzy rokiem 53 a 57 w zależności od przyjętej chronologii².

¹ R. JEWETT, op. cit., s. 40.

² Por. M. TRIMAILLE, op. cit., s. 9; K. ROMANIUK, op. cit., s. 207.

Znany jest on jako tzw. „wizyta we łzach” lub „wizyta bólu” z racji dramatycznych wydarzeń, jakie zaszły w czasie jej trwania, a głównie znieważenia Apostoła przez jednego z korynckich chrześcijan (por. 2 Kor 2, 5-10; 7, 12).

Trzecia wizyta Pawła w Koryncie, doszła do skutku po spełnieniu przez Apostoła misji ewangelizacyjnej w Macedonii. Znowu o tym pobycie, podobnie jak o poprzednim, nie wiemy prawie nic. Wiadomo jedynie, że Paweł spędził w Koryncie trzy miesiące zimowe, o czym informuje nas Łukasz (Dz 20, 2-3). Najprawdopodobniej w czasie tego pobytu Apostoł mieszkał u znanego z 1 Kor 1, 14 Gajusa, gdzie oprócz bieżącej pracy ewangelizacyjnej pracował nad redakcją swego najważniejszego pod względem teologicznym pisma, Listu do Rzymian (Rz 16, 23).

Łukasz nie wspomina o jakichkolwiek niepokojach, które mogłyby mieć miejsce w czasie tego pobytu, tym niemniej grono żydowskich przeciwników Pawła znów dało znać o sobie, próbując zastawić nań zasadzkę, co zmusiło Apostoła do zmiany zamiarów i zaniechania planowanej podróży do Jerozolimy drogą morską.

„Zimowy” pobyt w Koryncie miał miejsce na przełomie roku 53 i 54, jak chce M. Trimaille’a, na przełomie roku 56 i 57 według Jewetta lub na przełomie roku 57 i 58 zgodnie z obliczeniami E. Dąbrowskiego.

Na przykładzie podjętej próby periodyzacji kontaktów Pawła z Koryntem doskonale widać jak różnorodne mogą być warianty jej rozwiązania. W zależności od przyjęcia jednego z nich zmienia się datowanie tych samych faktów w przedziale kilku co najmniej lat i to mimo posiadania w tym przypadku wyjątkowo bogatego materiału datującego. Oczywiście nie pozostaje to bez konsekwencji dla umiejscowienia w czasie pozostałych wydarzeń z życia Apostoła a nawet historii Kościoła pierwotnego. Można zatem — myślę — mówić z powodzeniem o występowaniu w tym wypadku, używając archeologicznego nazewnictwa, chronologii „krótkiej”, reprezentowanej przez ustalenia głównie M. Trimaille’a, chronologii „umiarkowanej”, lansowanej przez R. Jewett’a i J. Murphy-O’Connor’a oraz chronologii „długiej”, funkcjonującej najbardziej powszechnie w środowisku biblistów polskich za sprawą dokonań głównie E. Dąbrowskiego i K. Romaniuka.

Kraków

WIESŁAW KIC

o. Tomasz Maria Dąbek OSB

BOŻE SYNOSTWO A LUDZKIE BRATERSTWO TEOLOGIA WEZWANIA OJCZE NASZ

Rozpoczynające Modlitwę Pańską wezwanie „Ojcze nasz” jest wyjątkowym sposobem zwracania się człowieka do Boga, zwłaszcza jeżeli rozumie się je jako wyraz bardzo bliskiego, rodzinnego związku, a nie tylko jako formułę kultową analogiczną do stosowanych w religiach pogańskich, w których często władca występował jako potomek, syn miejscowego bóstwa, jego przedstawiciel wobec podlegających mu ludzi. Jezus ucząc swoich uczniów, jak się modlić, na ich prośbę (Łk 11, 1) podał modlitwę podobną do wezwań, jakie sam zanosił do Boga, swego Ojca. Zwłaszcza Ewangelia św. Jana zawiera wiele takich wezwań, szczególnie w modlitwie arcykapłańskiej poprzedzającej bezpośrednio opis Męki Pańskiej (J 17, 1. 5. 11. 21. 24. 25 oraz wiele razy zaimek drugiej osoby liczby pojedynczej „Ty” w różnych przypadkach wskazujący na rodzinną bliskość, np. 17, 1. 3. 4. 6 i prawie w każdym wierszu modlitwy arcykapłańskiej oraz w innych modlitwach Jezusa, np. J 11, 41; 12, 27n).

W Starym Testamencie Boga nazywano Ojcem stosunkowo rzadko, tylko w odniesieniu do osób pełniących funkcje przywódców ludu i reprezentantów Boga albo do całego Ludu Bożego doznającego Jego ojcowskiej pełnej miłości opieki, m.in. w Pwt 32, 6; Iz 63, 16; Jr 3, 12; Mdr 14, 3-4; Prz 3, 12; Ps 103, 13-14. Podobny tytuł występuje także w modlitwach judaistycznych. Nauczanie Jezusa ukazywało Boga jako Kogoś bardzo bliskiego człowiekowi. Dlatego w starochrześcijańskich modlitwach często pojawia się zdrobniała aramejska forma „Abba”, używana w stosunkach rodzinnych, której stosowanie w odniesieniu do Boga św. Paweł ukazuje jako skutek obecności w wiernych Ducha Świętego, który ich uzdalnia do takiej bliskości, serdeczności (Rz 8, 15; Ga 4, 6 — na wzór modlitwy Jezusa w Getsemani — Mk 13, 36)¹. Zaimek „nasz” wskazuje chyba w pierwszym rzędzie na bezpośrednich słuchaczy Jezusa a poprzez nich na wszystkich, którzy przyjmą Jego naukę i w ten sposób nawiążą bliski kontakt z Bogiem. Nauczanie Jezusa, że ludzie są dziećmi Bożymi, to nie tylko uprawnienie do używania nazwy czy uważania się za dzieci Boże, ale stwierdzenie rzeczywistego faktu, szczególnej

¹ Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań-Warszawa 1979, 146.

relacji, która ma swoją podstawę już w stworzeniu, a szczególnego znaczenia nabiera poprzez dzieło odkupienia¹.

Tytuł „Ojciec nasz” na początku modlitwy wskazuje, że chrześcijanie mają prawo zwracać się w ten sposób do Boga jako wspólnota, a także każdy z osobna jako Jego dziecko. Bardzo ważne jest to współlistnienie odniesienia zbiorowego oraz indywidualnego, które nawzajem się uzupełniają: jedno warunkuje drugie². Jezus sam nie odmawiał z uczniami „Ojcze nasz”, ale nauczył ich w ten sposób się modlić w łączności z Jego własnym jedynym Synostwem Bożym, w którym przez łaskę uczestniczymy (por. J 20, 17)³.

Modlitwa Pańska przytoczona w skróconej wersji jako reakcja na prośbę uczniów, by Jezus nauczył ich się modlić, występuje w Ewangelii św. Łukasza, gdzie zaczyna się samym wezwaniem „Ojcze” bez zaimka „nasz”. Ta forma odpowiada zamieszczonej przez tego Ewangelistę modlitwie samego Jezusa (10, 21) oraz aramejskiemu rzeczownikowi zdrobniałemu „Abba”. Judaistyczne teksty nie potwierdzają używania w Palestynie w modlitwach samego prostego „ojcze” bez „nasz” lub „mój”⁴. Wersję Łukaszową można uważać za typ modlitwy, jakiej Jezus nauczył swoich uczniów, gdy będą wzywać swego Ojca w niebie⁵.

Św. Jan, który pod koniec swojej Ewangelii podaje zdanie Jezusa Zmarłychwstałego: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (20, 17), przytacza również szereg wypowiedzi Jezusa o Jego więzi z Ojcem, jedności zamiarów i działania Ojca i Syna (np. J 3, 35; 5, 17. 20-23. 26. 36. 43. 45; 6, 27. 37. 40. 45n. 57. 65; 8, 18n. 27n. 38. 54; 10, 15. 17n. 25. 29n. 32. 36nn; 12, 50; 13, 3; 14, 6-13. 16. 20n. 23n. 26. 28. 31; 15, 1. 9n. 15n. 23n). Jest to pokazanie jedności Ojca i Syna, niewyraźnej tajemnicy współlistnienia Osób Trójcy Przenajświętszej, z których jedna stała się człowiekiem i zarazem pewien model więzi z Bogiem jako Ojcem, do której współpracując z łaską mają dążyć uczestnicy przybranego synostwa jako wspólnota i każdy z osobna, lecz bez odwrwania od tej społeczności, w której taka więź z Bogiem może się realizować. Misja Syna pochodzi całkowicie od Ojca, jest pełnieniem Jego woli i obejmuje ludzi, którym Bóg chce przywrócić pierwotną jedność — harmonię ze Sobą naruszoną przez grzech pierworodny. W tej jedynej misji uczestniczą chrześcijanie, którym Bóg pozwala nazywać Siebie Ojcem.

O swoim związku z Ojcem mówi Jezus w J 3, 35; 5, 20; 8, 54; jest Mu posłuszny (J 4, 34; 5, 18; 6, 57; 8, 28; 9, 4; 10, 25. 32; 14, 31; 15, 1. 10) a równocze-

¹ Por. J. HOMERSKI, dz. cyt., 146n.

² Por. J. GNILKA, *Das Mattäusevangelium*, I, Freiburg-Basel-Wien 1986, 217n.

³ Por. L. SABOURIN, *The Gospel according to St. Matthew*, I, Bombay 1982, 397.

⁴ Por. I. HOWARD MARSCHALL, *Commentary on Luke*, Grand Rapids, Michigan 1992, 456.

⁵ Por. L. SABOURIN, *The Gospel according to St. Luke*, Bombay 1984, 239.

śnie równy — posiada tę samą godność (J 5, 16-18). Jego działanie jest równocześnie działaniem Ojca, pełnieniem Jego zamiarów (J 4, 34; 5, 17; 9, 4; 14, 10; 17, 4). Z Jego woli Jezus jest Dawcą życia i Sędzią (J 5, 16-47)¹. Tylko On zna Ojca i może Go objawić ludziom (J 7, 19; 1, 18; 1 J 5, 20). Przez Niego mamy dostęp do Ojca (Ef 2, 18; 3, 12). Kto Go widzi, widzi Ojca (J 14, 9).

Ojciec jako określenie Boga występuje również często w Ewangelii według św. Mateusza, w jego wersji Kazania na Górze (5, 16. 45. 48; 6, 1. 4. 6. 8. 14. 15. 18. 26. 32; 7, 11. 21), zazwyczaj jako Ojciec „wasz” lub „twój”, co wskazuje na prawo do rodzinnej bliskości, jakie Jezus przypisuje słuchaczom swoich słów. Podobne zaimki występują również w Mt 10, 20. 29; 13, 34: „sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego” (cyt. Dn 12, 3); 18, 14; 23, 9 w odróżnieniu od innych wypowiedzi, w których Jezus mówi o swoim Ojcu („mój” — Mt 10, 32n; 12, 50; 15, 13; 16, 17. 27; 18, 10. 19. 35; 25, 34; 26, 29. 53), albo o Ojcu bez dodatkowych określeń — Mt 11, 25. 27 (tekst podobny do wypowiedzi występujących w J); 20, 23; 24, 36; 26, 39. 42; 28, 19. Pozostali Synoptycy również przytaczają analogiczne wypowiedzi, ale jest ich mniej.

Wezwanie rozpoczynające Modlitwę Pańską jest wyrazem rodzinnej jedności, harmonii, przyjaźni ludzi z Bogiem. W naszych rozważaniach zajmiemy się nie samym związkiem z Bogiem ludzi włączonych przez w zbawcze dzieło Chrystusa, objętych Jego łaską i przez Niego złączonych w Bogiem jako Ojcem, ale wytworzoną na tej podstawie więzią łączącą między sobą ludzi, którzy już zostali ochrzczeni, albo jeszcze nie otrzymali tego pierwszego i najpotrzebniejszego sakramentu, ale są powołani do łaski. Więź z jednym Ojcem na mocy więzi z Bratem Pierworodnym (por. Rz 8, 29) powoduje związek ze sobą wszystkich braci nazywanych także w różnych miejscach Nowego Testamentu członkami jednego ciała, jednego organizmu roślinnego (J 15, 1-11), zwierzęcego albo ludzkiego, w którym wszystkie części mają swoje zadania i mają nawzajem sobie służyć, współdziałać dla dobra całości (Rz 12, 4n; 1 Kor 6, 15; 10, 17; 12, 12-31; Ef 1, 23; 2, 16; 3, 6; 4, 4. 12. 16; 5, 23. 30; Kol 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15).

Przybrane synostwo chrześcijan stanowi owoc Jego Paschalnej Ofiary, ale różni się od jedyne synostwa Jezusa Chrystusa (por. J 20, 17). Dzięki Niemu stają się oni prawdziwie Bożymi dziećmi przez łaskę tak jak On jest prawdziwym Synem na mocy swojej natury².

Dar synostwa jest przeciwieństwem do stanu niewoli (Rz 8, 15; Ga 4, 1-5) — zakłada odwieczny wybór w Chrystusie (Ef 1, 5n), a w czasie przynależność do Kościoła — „pełni Chrystusowej” (Ef 1, 23) — dokonuje się przez odrodzenie we

¹ Por. S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 315-319.

² Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań-Warszawa 1975, 390; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, [Bruges] 1967, 548n.

chrzcie (Ga 6, 15; Tt 3, 5) za sprawą Ducha Świętego (Rz 8, 15; Ga 4, 6). Jego następstwem jest postawa ufnej i radosnej śmiałości wobec Boga Ojca — *παρησία* (Ef 3, 12; Hbr 3, 6; 4, 16; 10, 19. 35), a także prawo do dziedziczenia — dziedzictwa (Ef 1, 14. 18; Rz 8, 17; Ga 3, 29; 4, 7) na wzór praw Syna Jednorodzonego — prototypu Dziedzica (Ef 5, 5; Rz 8, 17; Hbr 1, 2), „Pierworodnego między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Zapoczątkowane już na ziemi przybrane synostwo Boże osiągnie pełnię w czasach ostatecznych, gdy nastąpi zmartwychwstanie ciał (Rz 8, 19. 23).

Tytuł „Ojciec” w odniesieniu do Boga może być rozumiany w oparciu o dzieło stworzenia, wtedy Bóg jest tak nazywany jako Ojciec wszystkich ludzi oraz w oparciu o dzieło odkupienia dokonanego przez Chrystusa, Syna Bożego, wtedy Bóg występuje jako Ojciec wyznawców Syna¹. W związku z tym można mówić o braterstwie ludzi w sensie naturalnym, jako uczestników tej samej natury stworzonej na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26), ale przede wszystkim o braterstwie odkupionych przez posiadanie godności przybranych dzieci mocą Chrystusowego Odkupienia, w które włączani jesteśmy poprzez chrzest. Tak rozumiane braterstwo odnosi się w pierwszym rzędzie do chrześcijan, ale w szerszym także do wszystkich ludzi, którzy są powołani do osiągnięcia odkupienia: Chrystus umarł za wielu — za wszystkich przelał swoją krew: Hbr 9, 28 — „za wielu” w znaczeniu wszystkich, podobnie jak w tekstach mówiących, że wielu wprowadza do chwały (Hbr 2, 10) oraz z Listów Pasterskich, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich (por. 1 Tm 2, 4; Tt 2, 11). Teksty, gdzie podmiotem jest Bóg, ukazują Jego ojcowską miłość do ludzi, która powinna i nas skłaniać do miłości braterskiej wobec innych ludzi.

Warto też zastanowić się nad terminem „świat” i jego znaczeniem w Nowym Testamencie. Zwrócimy uwagę przede wszystkim na Ewangelię św. Jana, gdzie na ogół widać znaczenie podwójne: z jednej strony są to ludzie tak umiłowani przez Ojca, że dał swego jednorodzonego Syna, aby ich odkupić (J 3, 16n; por. 1, 29; 4, 42; 6, 14. 33. 51; 8, 12), z drugiej siły wrogie Bogu, których władcą jest szatan (np. J 7, 7; 12, 31; 14, 17. 27. 30n; 15, 18n; 16, 8. 11. 20. 33; 17, 6. 9. 14. 16). Można też niektóre teksty Janowe rozumieć o świecie jako przestrzeni, Bożym dziele bez klasyfikacji moralnej, np. 1, 9; 3, 19; 7, 4; 11, 27; 12, 19; 12, 46; 13, 1; 14, 19; 16, 28; 17, 13; 18, 37; 21, 25.

Łatwo jest klasyfikować bliźnich jako należących już do grona braci — chrześcijan, albo też jako oddanych „światu”. Jednak dopóki człowiek żyje, może się zmienić, może osłabić w sobie to, co jest dobre, stanowi Boży dar, ale może też nawrócić się z grzechów i rozpocząć nowe życie. Jeżeli w podobny sposób bę-

¹ Por. J. DROZD, *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983, 53-76.

dziemy rozumieli „świat” jako grupę ludzi, to nie będziemy go traktowali tylko jako zagrożenie, któremu trzeba przeciwdziałać, ale równocześnie jako zadanie, by wyrwać innych z mocy władcy tego świata i wprowadzać do Bożej owczarni, poza którą też znajdują się owce, zgodnie ze słowami Jezusa z Mowy Pasterskiej: „Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić, i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 16). Podobne znaczenie ma komentarz Ewangelisty do „proroctwa” Kajfasza: „Jezus ma umrzeć za naród, i nie tylko za naród, ale także po to, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52n). Określenie „dzieci Boże” wskazuje na bliskość z Bogiem tych, którzy na razie znajdują się jeszcze nie w bezpośredniej bliskości wobec Niego, są rozproszeni, a Jezus ma ich gromadzić (gr. συναγάγη εἰς εἶς) jak pasterz owce przez swoje własne ludzkie posługiwanie i przez działalność swojego Kościoła, jego członków, złączonych z Nim najściślejszymi więzami i powołanych do kontynuowania Jego dzieła.

Wiele konsekwencji wynika z przynależności do Chrystusa równoznacznej ze stanem Bożego dzieciństwa, na różne sposoby ma się urzeczywistniać miłość braterska pojmowana w najgłębszym znaczeniu tego słowa, której wzorem jest sam Chrystus. Za charakterystykę Jego miłości można uznać hymn z 1 Kor 13. Taka ma też być miłość Jego uczniów skierowana do wszystkich ludzi, nie obliczona na zewnętrzne efekty, ludzkie uznanie, ale wynikająca z wewnętrznej więzi z Nim i ukazująca się poprzez konkretne czyny, które czasem mogą bardzo wiele kosztować. Wynikający z faktu stworzenia i odkupienia zakres braterstwa ludzi jest bardzo szeroki, wiążą się z nim konkretne wymagania w sytuacjach, w jakich znajdują się uczniowie Chrystusa obok innych ludzi.

Bliskoznaczne określenie w stosunku do używanego często w Nowym Testamencie na określenie współwyznawców tytułu „braci”¹ to „przyjaciele” (J 15, 13-15; Łk 12, 4). Chrystus nazywa przyjaciółmi uczniów, oddaje swoje życie za nich, ale także za innych, którzy nie zasługują na Jego przyjaźń (Rz 5, 6-11). W mowie przed pojmaniem w Wielki Czwartek Zbawiciel zwraca się do uczniów ze słowami wyrażającymi największe przykazanie: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 34n) oraz: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15, 12nn). Kryterium przyjaźni, bliskości to pełnienie Bożych przykazań (J 15, 14). Jednak tekstów Janowych nie

¹ Podobnie jak w Starym Testamencie Izraelici uważali za braci czy bliźnich przede wszystkim innych Izraelitów.

można komentować w oddzieleniu od innych wypowiedzi Pisma Świętego. Jezus oddał życie nie tylko za tych, którzy obecnie pełnią Jego przykazania, ale także z woli Ojca został wydany „za świat”, czyli za tych, którzy na razie są zewnątrz grona Jego uczniów. Tę myśl wymownie rozwija św. Paweł w Liście do Rzymian pisząc o Jego ofierze: „Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy (jeszcze) byli bezsilni. A [nawet] za człowieka sprawiedliwego podejmuje się ktoś umrzeć tylko z największą trudnością. Chociaż może jeszcze za człowieka życzliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć. Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 6-8).

Bóg (Ojciec), od którego pochodzi plan zbawienia wykonywany przez ofiarę Syna, obejmującą ludzi, którzy zupełnie nie zasługują na tak wielką łaskę. Dopiero dzięki skutkom tej ofiary stają się Jego przyjaciółmi, usprawiedliwieni czyli uznani przez Boga za sprawiedliwych.

Często na uczniów czy nawet wszystkich ludzi wskazuje w Nowym Testamencie zaimek „nasz” odnoszący się do wspólnoty, grupy objętej szczególną relacją.

W Pismach Janowych nauka o miłości bliźniego jako wyrazie miłości Boga jest szczególnie rozwinięta. Zwłaszcza Pierwszy list zawiera wiele sformułowań ukazujących nierozdzielny związek między miłością Boga i bliźniego¹. Bogate pouczenia o potrzebie pełnienia konkretnych czynów miłości bliźniego zawiera także List św. Jakuba, który poucza, że czyjaś wiara poznaje się na podstawie jego uczynków:

„Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy [sama] wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: «Idźcie w pokój, ogrzejcie się i najedźcie do syta!» — a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała — to na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2, 14-17). Określenie „brat” użyte jest ma początku jako wezwanie, tytuł skierowany ku adresatom listu jako współwyznawcom, a potem występuje obok „siostry” na oznaczenie członków tego samego Kościoła lokalnego, bliźnich, którzy stoją bezpośrednio koło konkretnych chrześcijan i wobec nich przede wszystkim należy praktykować konkretną miłość.

¹ Por. np. 1 J 4, 20 oraz takie opracowania jak F. GRYGLEWICZ, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984; T. HERRMANN, *Miłość braterska*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 253-260.

Używanie określenia „brat” jako tytuł chrześcijan stanowi kontynuację u zarazem przekroczenie stosowania tego rzeczownika w Starym Testamencie, gdzie oznaczał najpierw rodaka i współwyznawcę, Izraelitę, a potem każdego człowieka.

Św. Paweł w Liście do Galatów wymienia „owoce Ducha” jako konkretne formy miłości bliźniego, cnoty społeczne, szczególnie ważne w życiu wspólnot kościelnych (Ga 5, 22n). Owoce Ducha w Ga 5, 22n rozpoczyna miłość jako pierwsza i właściwie streszczająca w sobie to wszystko, co wyrażają pozostałe określenia oznaczające konkretne cnoty. Są one owocami Ducha Świętego przebywającego w wiernych na mocy chrztu, posłanego od Ojca przez Niego. On objawia nam miłość Bożą i skłania do miłości wszystkich ludzi. Podnosi także na wyższy poziom miłość ludzką, która nie jest tylko naturalną życzliwością, filantropią scharakteryzowaną w hymnie o miłości (1 Kor 13, 3) jako bezużyteczną, choćby posuwała się do wielkich ofiar, ale z motywu poszukiwania ludzkiej chwały, uznania doczesnego a nie nadprzyrodzonego naśladowania Chrystusa, działania w mocy Jego Ducha.

Analogiczne zestawienia cnót społecznych występują poza Ga 5, 22n w innych Listach Pawłowych (np. Kol 3, 12-17; 2 Kor 6, 4. 6-7, a także w 2 P 1, 5-7).

„Jako wybrańcy Boży — święci i umiłowani — obleczcie się w serdeczne współczucie, w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby ktoś miał coś do zarzucenia drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko [przywdziejcie] miłość, która jest spoiwem doskonałości. A w sercach waszych niech panuje pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele. I bądźcie wdzięczni” (Kol 3, 12-15).

Apostoł Narodów podkreśla jedność wszystkich wiernych obdarzonych tym samym powołaniem wybraniem ze strony Boga, umiłowaniem i świętością, czyli wewnętrzną przemianą, usprawiedliwieniem dokonany na mocy zbawczego dzieła Chrystusa. Ta świętość ontyczna, bytowa, wewnętrzna, powinna się przejawiać poprzez moralną dobroć, życzliwość wobec innych, którzy są naszymi braćmi. Wszyscy jeszcze podlegamy słabościom, o czym świadczy wezwanie do znoszenia się nawzajem, przyjmowania swoich ułomności i świadczenia bliźnim pomocy do podniesienia się z nich, opanowania ich. Wszystkie te braki przykrywa miłość nazwana w nowym wydaniu Biblii Tysiąclecia „spoiwem doskonałości” — w starszych „więzią”. Można się zastanawiać, które z bliskoznacznych określeń jest lepsze. Oba wyrażają tę samą treść czynnika łączącego po to, aby być coraz bliżej doskonałości zgodnie z Chrystusowym wezwaniem z Kazania na Górze do naśladowania doskonałości Ojca niebieskiego polegającego na świadczeniu dobra wszystkim ludziom, dobrym i złym.

Przy Ojcu dodany jest zaimek „wasz” wskazujący na jedność tych wszystkich, którzy mają prawo nazywać Boga Ojcem: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 44n). Jeszcze mocniej to wskazanie zostało sformułowane w równoległym tekście w Ewangelii św. Łukasza: „Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając. A wasza nagroda będzie wielka i będziecie synami Najwyższego, ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 35n).

Prawo do nazywania Boga Ojcem wynika tutaj z miłowania nieprzyjaciół, świadczenia dobra wszystkim ludziom bez czynienia różnicy na podstawie tego, jak oni odnoszą się do nas (por. Łk 10, 30-37).

Właściwe nastawienie chrześcijan wobec bliźnich było też wyrażane przez Apostołów przy pomocy terminu *κοινωνία* o bardzo głębokim znaczeniu teologicznym, oznaczającego wspólnotę. Św. Paweł użył go także w związku z wezwaniem do niesienia pomocy wiernym Kościoła w Jerozolimie cierpiącym niedostatek (Rz 15, 26), wyrażając radość z owoców zbiórki przeprowadzanej wśród Kościołów składających się z nawróconych pogan. W organizowanie tej pomocy dla potrzebujących „świętych” św. Paweł angażował się bezpośrednio oraz poprzez uczniów, współpracowników (por. Rz 12, 13; 15, 25n. 31; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4; 9, 1. 12). Wysoko ceniono pomoc udzielaną współwyznawcom, zwłaszcza głosicielom Ewangelii, o czym świadczy pochwała Gajusa w 3 J 5-8 za pomoc dla misjonarzy. Warto przytoczyć dłuższy cytat z jednego z najkrótszych pism Nowego Testamentu, wyrażających naukę Umiłowanego Ucznia, zgodną z wypowiedziami w innych jego pismach, a także z myślą św. Pawła

„Ty, umiłowany, postępujesz w duchu wiary,
gdy pomagasz braciom,
a zwłaszcza przybywającym skądinąd.
Oni to zaświadczyli
o twej miłości wobec Kościoła;
dobrze uczynisz, zaopatrując ich na drogę,
zgodnie z wolą Boga.
Przecież wyruszyli w drogę dla imienia Jego,
nie przyjmując niczego od pogan.

Powinniśmy zatem gościć takich ludzi, aby wspólnie z nimi pracować dla prawdy”¹.

Gościnność jako wyraz miłości bliźniego łączy się tu z szacunkiem dla apostołów, głosicieli prawdy, spełniających świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej (Rz 15, 16), radością z głoszenia Dobrej Nowiny i uznaniem jej najwyższej wartości (por. Rz 10, 15). Św. Paweł pisał do Galatów:

„Wiecie przecież, jak pierwszy raz głosiłem wam Ewangelię, zatrzymany chorobą, i jak mimo próby, na jaką moje niedomaganie cielesne was wystawiło, nie wzgardziście mną ani nie odtrąciliście, ale mnie przyjęliście jak anioła Bożego, jak samego Chrystusa Jezusa. Gdzież się podziało to, co nazywaliście waszym szczęściem? Bo mogę wydać wam świadectwo: gdyby to było możliwe, to byście sobie oczy wydarli i dali je mnie” (Ga 4, 13n).

Sytuacja po ludzku niekorzystna — choroba Apostoła nie okazała się przeszkodą — działanie łaski powodowało, że słuchacze nie zwracali uwagę na cielesne niedomaganie, ale chcieli jak najwięcej zaczerpnąć z nauczania i pośpieszyć z wszelką możliwą pomocą nauczycielowi.

Rzeczy materialne stanowią okazję do gromadzenia duchowych bogactw, wartości, które nie przemijają (por. Mt 6, 19-21; Łk 12, 33n), poprzez skierowanie swej miłości ku braciom — wszystkim, za przykładem Chrystusa, który oddał życie za nas wtedy, gdy byliśmy Jego nieprzyjaciółmi, pogrążeni w grzechach, niewdzięczni wobec Boga. On uczy nas, że mamy naśladować Ojca, który jest w niebie poprzez świadczenie miłości wszystkim, także nieprzyjaciółom (Mt 5, 45. 48). Warto tu także wspomnieć kryterium oceny na Sądzie Ostatecznym — czyny miłości bliźniego w odniesieniu do potrzeb fizycznych, kiedy Jezus-Sędzia utożsami się z potrzebującymi ludźmi (Mt 25, 37-40. 44n)².

Św. Paweł wyraża radość za pomoc doznawaną od Filipian nie tyle z pobudek materialnych, ale z duchowych owoców czynów konkretnej miłości: „żaden z Kościołów poza wami jednymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodów i rozchodów, bo do Tesaloniki nawet raz i drugi posyłałiście na moje potrzeby. Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę daru, lecz pragnę owocu, który wzrasta na wasze dobro” (Flp 4, 15-17). Zrozumiała jest miłość wiernych do Apostoła, któremu zawdzięczają dobra duchowe, ale winna ona obejmować również wszystkich innych ludzi. Św. Paweł pisał, że stał się „wszystkim dla wszystkich, aby uratować choć niektórych” (1 Kor 9, 22).

¹ Por. także J. K. PYTEL, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Poznań 1990, zwłaszcza 84n.

² Por. J. HOMERSKI, dz. cyt., 323; D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1991, 357n.

Głosił przyniesione przez Chrystusa nowe Prawo — prawo miłości (por. Rz 8, 2)¹, uczył właściwego rozumienia prawa ukazując przeciwieństwo między Prawem rozumianym przez faryzeuszów jako zewnętrzne przestrzeganie drobiazgowych przepisów, zobowiązujące niejako Boga, by uznał człowieka za sprawiedliwego i udzielił mu swego błogosławieństwa. W Nowym Testamencie prawo miłości przyniesione przez Chrystusa, nowe prawo, przykazanie znane, dawne, a równocześnie nowe, bo miarą jego wypełnienia jest nakaz i przykład Chrystusa, który oddał życie za swoich przyjaciół, nakazał uczniom, by miłowali się wzajemnie tak, jak On ich umiłował. To jest podstawa relacji braterskich, ludzi jako braci, dzieci jednego Ojca, złączonych w Kościele przez Chrystusa już teraz, albo powołanych do niego. Możliwość wypełnienia tego prawa jest dziełem Ducha Świętego danego na chrzcie a także działającego w inny sposób, udzielającego łaski uprzedzającej (por. Rz 8, 26; 1 Kor 12, 3).

Nowe Prawo jako przeciwieństwo dawnego prawa, prawa ciała rozumianego czy to w odniesieniu do Żydów jako Prawo Starego Testamentu, czy to w odniesieniu do pogan jako przyzwyczajenie do życia rozwiązłego, w którym kult religijny często łączył się z prostytucją sakralną, dlatego trzeba było uczyć o świętości życia jako wymaganiu nowego stanu ochrzczonych (por. 1 Tes 4, 4n).

Jednak przeciwstawione „owocom Ducha” uczynki ciała w Ga 5 to nie tylko grzechy związane z ciałem rozumianym jako organizm, ale wiele wad odnoszących się do sfery pożądania, tego co dziś by się określiło jako psychika, wola, uczucia. Wszystko to powinno być opanowane przez człowieka religijnego. Przedmiotem wad są działania przeciwne miłości bliźniego, harmonijnego życia z innymi ludźmi, dlatego ich wyeliminowanie prowadzi do postępowania dobrego, budowania jedności, wzajemnego zrozumienia, życzliwości i pomocy.

Życie chrześcijan w braterskiej miłości wynikającej ze zrozumienia, że są braćmi, dziećmi jednego Ojca, ma wynikać z sumiennej, konsekwentnej pracy nad sobą, przekraczania własnych ograniczeń dzięki współpracy z łaską Bożą i świadczona na różne sposoby miłości wszystkim bliźnim.

Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

¹ Por. T. M. DĄBEK, *Prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło nas spod prawa grzechu u śmierci* (por. Rz 8, 2), „*Analecta Cracoviensia*” 26 (1994), 173-191.

„KTO WYTRWA DO KOŃCA, TEN BĘDZIE ZBAWIONY” (MK 13, 13)

Rozważania nad potrzebą wytrwałości w przepowiadaniu Dobrej Nowiny wymagają oparcia się na nauce Chrystusa Pana. W niniejszej refleksji egezygetycznej punktem wyjścia będzie sławny logion Mk 13, 13 przytoczony w tytule artykułu. Chcemy ukazać jego znaczenie w kontekście najstarszej Ewangelii oraz jego kolejne relektury w kerygmacie apostołskim i w pismach Nowego Testamentu.

Zacznijmy jednak od ostatniej wizji Księgi Daniela (Dn 12), spisanej u schyłku Starego Testamentu jako zwieńczenie Biblii hebrajskiej. Prorok zapowiada tam okres strasliwego ucisku, jaki poprzedzi ostateczne zbawienie wybranych i zmartwychwstanie do życia wiecznego (w. 1-3). Kiedy Daniel chce się dowiedzieć od anioła-tłumacza szczegółów zbawczej interwencji Boga, słyszy dziwną odpowiedź: „Idź, Danielu, albowiem sprawy są tajemne i zapieczętowane do końca czasów. Wielu się oczyści, wybieli i doświadczy. Źli będą źle postępowali. Żaden zły nie zrozumie. Mądrzy zrozumieją. Od czasu kiedy zostanie zniesiona nieustanna ofiara i będzie postawiona ohyda spustoszenia upłynie 1290 dni. Szczęśliwy, kto będzie oczekiwał i osiągnie 1335 dni. Ty idź do końca. Odpoczniesz i stawisz się po twój los przy końcu dni” (Dn 12, 9-13)¹.

Specyficzne słownictwo apokaliptyczne i spekulacje liczbowe odnajdziemy w Objawieniu św. Jana. Ale już Ewangelia św. Marka wykorzystuje przytoczony fragment w tzw. „mowie eschatologicznej” Jezusa (Mk 13). W odpowiedzi na pytania uczniów o czas zburzenia świątyni i o „znak, gdy to wszystko zacznie się spełniać” (w. 4), Jezus rozróżnia pomiędzy historycznym „początkiem boleści” (w. 8) a eschatologicznym „końcem”: „Lecz najpierw musi być głoszona Ewangelia wszystkim narodom. A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówili, ale Duch Święty. Brat wyda brata na śmierć i ojciec swoje dziecko; powstaną dzieci przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawią. I będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mojego imienia. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mk 13, 10-13).

Zauważmy najpierw, że pytanie uczniów nie dotyczy „końca świata”, lecz zapowiedzianej przez Jezusa bliskiej perspektywy czasowej: wojny przeciw Rzymowi (lata 67-70) i upadku świątyni jerozolimskiej. Jezusowe pouczenie — jak zwykle — idzie jednak bardziej „w głąb”, wskazując na konieczność aktywnej wy-

¹ Przekład J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, Lublin 1995. Dalsze cytaty z Biblii Tysiąclecia.

trwałości w obliczu zagrożeń wiary. Słowa Chrystusa nabrały szczególnej wymowy dla adresatów Ewangelii z chwilą wybuchu prześladowań. Przyjmuje się powszechnie, że Marek spisał Dobrą Nowinę jeszcze przed rokiem 70 dla chrześcijan, którzy spotkali się z pierwszą falą wrogości po pożarze Rzymu (64). W tym kontekście Jezusowe wezwanie do „wytrwania” (*hypomenein*) nabiera nowej mocy. Czasownik ten miał dotychczas raczej sens bierny: cierpliwe znoszenie przeciwności życia. Już w grece pogańskiej, u Teofrasta, znalazł jednak ciekawe zastosowanie: wyraża zdolność rośliny do przetrwania w niekorzystnych warunkach¹. Otóż, pisma Nowego Testamentu od początku akcentują to aktywne znaczenie słowa *hypomenein*. Widać to również w przekładach starołacińskich, które od biernego odpowiednika *sustinere* przechodzą coraz wyraźniej do dynamicznego *perseverare*. Słusznie więc S. Pisarek nadał swej pracy nad pojęciami *hypomone* i *hypomenein* w Nowym Testamencie tytuł *Cierpliwa wytrwałość*².

W Ewangelii św. Mateusza omawiany logion Jezusowy pojawia się dwukrotnie w tej samej formie, co u Marka. Najpierw spotykamy go w mowie misyjnej adresowanej do uczniów (Mt 10, 22). Jezus zapowiada w niej prześladowania, z jakimi palestyńscy adresaci pierwszej Ewangelii mieli się spotkać ze strony synagogi. I tutaj „wytrwanie do końca” (*eis telos*, bez rodzajnika określonego!) i może oznaczać zarówno śmierć podczas prześladowań jak i bliski koniec tych prześladowań. Zapowiedź ocalenia („... będzie zbawiony”) również nie ma tu jeszcze precyzyjnego znaczenia, jakiego nabierze w soteriologii chrześcijańskiej. Literackie nawiązanie do prorocstwa Micheasza (7, 7: „będę pokładał nadzieję w Bogu, moim Zbawicielu”) raczej wskazuje na doczesny charakter Bożej pomocy, jaką Jezus obiecuje uczniom podczas ich misji³.

Znacznie głębszego znaczenia nabiera ów logion w kontekście mowy eschatologicznej u Mateusza (24, 13). Nie jest ona już, jak u Marka, wtajemniczeniem zastrzeżonym dla kilku uczniów, ale stanowi pouczenie skierowane do wspólnoty. Tutaj mowa już o losie Kościoła, posłanego do narodów całego świata. „Wówczas wielu zachwieje się w wierze; będą się wzajemnie wydawać i jedni drugich nienawidzić. Powstanie wielu fałszywych proroków i wielu w błąd wprowadzą; a ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony. A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec” (24, 10-14). Tym razem „koniec” jest określony rodzajnikiem (*to telos*): chodzi o zakończenie obecnej rzeczywistości ziemskiej i ostateczne zaprowadzenie Bożego królowania. Dopóki jednak Dobra Nowina nie ogarnie całego zamieszkałego świa-

¹ Zob. W. BARCLAY, *Ważniejsze słowa Nowego Testamentu*, Warszawa 1988, 148.

² Katowice 1992.

³ Por. PISAREK, dz. cyt., 34-46.

ta (*oikoumene*), wspólnota wiary będzie zagrożona nie tylko zewnętrznym uciskiem, lecz i zamętem we własnym łonie. Mówiąc o osłabieniu miłości, Mateusz zachęca wspólnotę do wytrwania przy Bogu, bo tylko On zapewnia definitywne zbawienie.

W redakcji św. Łukasza logion o wytrwałości został znacznie przepracowany, choć mieści się nadal w sekcji zwanej apokaliptyczną mową Jezusa (Łk 21, 5-38). W sekcji tej można wyróżnić zapowiedź końca czasów (ww. 10n. 25-27) od wydarzeń, które go poprzedzą. Prześladowanie uczniów, podobnie jak zburzenie świątyni jerozolimskiej (ww. 20-24), będzie znakiem nieuchronnego „końca” doczesnej rzeczywistości: „Lecz przed tym wszystkim podniosą na was ręce i będą was prześladować. Wydadzą was do synagog i do więzień oraz z powodu mojego imienia wlec was będą do królów i namiestników. Będzie to dla was sposobność do składania świadectwa. Postanówcie sobie w sercu nie obmyślać naprzód swojej obrony. Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić. A wydawać was będą nawet rodzice i bracia, krewni i przyjaciele i niektórych z was o śmierć przyprawią. I z powodu mojego imienia będziecie w nienawiści u wszystkich. Ale włos wam z głowy nie zginie. Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie” (Łk 21, 12-19).

Kontekst logionu Jezusowego jest ten sam co u Mk 13, 13: prześladowanie Kościoła. Łukasz przesuwając jednak czas prześladowań wyraźnie przed epokę apokaliptycznego „ucisku” ostatecznego („przed tym wszystkim”). Sceneria tych ponurych wydarzeń jest uniwersalna, przekraczając palestyńskie tło pierwszej Ewangelii. Już nie sanhedryn lecz więzienia pogańskie będą miejscem składania „świadectwa”, jak dowodzą tego Dzieje Apostolskie. Świadczenie (*martyrion*) nie oznacza tu męczeńskiej śmierci, lecz mądrość Ducha Świętego, jakiej przykładem jest w Dziejach zwł. Paweł. Prześladowania ze strony najbliższych krewnych są tu ujęte w stylu proroka Micheasza (7, 6), ale Łukasz nawiązuje do konkretnych faktów z życia ówczesnego Kościoła. Mimo tej nienawiści, prowadzącej nieraz do śmierci¹, wspólnota wiary ocaleje²: „włos z głowy wam nie zginie”. Przysłowie to znajdzie wyjaśnienie w w. 19, gdzie Jezusowy logion o wytrwaniu zdaje się mieć formę oryginalną („posiąść własne dusze”). Zachowany tam semityzm wzbogacił Łukasz greckim pojęciem *hypomone*, zastępując nim formę czasownikową *hypomenein*. Rzeczownik „wytrwałość” należy do kluczowych pojęć teologii św. Pawła, i stąd zapewne trafił on do Łukaszowej Ewangelii.

Jakby na potwierdzenie potrzeby „wytrwałości”, wprowadza Łukasz to pojęcie również w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy: „ziarno w żyznej ziemi oznacza

¹ Np. Dz 7, 54nn (Szczepan); 12, 2 (Jakub).

² Ilustracją tego jest w Dziejach Apostolskich historia Piotra i Pawła (5, 19n; 12, 3 itd.).

tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc mocą wytrwałości (*en hypomone*, Łk 8, 15). Część egzegetów¹ podkreśla, że Łukasz ma tu na myśli matkę Jezusa, która „chowala wiernie wszystkie te słowa w sercu” (Łk 2, 19. 51). Słowo Boże, zasiane w jej sercu przy zwiastowaniu, mogło zaowocować wiarą dzięki specyficznej zdolności przetrwania w niekorzystnych warunkach. Chociaż sens maryjny nie jest tu oczywisty, z całą pewnością Ewangelista wykorzystał termin szczególnie drogi św. Pawłowi².

To właśnie Apostoł Narodów wprowadził pojęcie *hypomone* w centrum kerymatu ewangelicznego. Nie sposób omawiać tu rozwój myśli św. Pawła³; wystarczy wspomnieć jego pierwszy list, a zarazem najstarszy dokument chrześcijański. Rozpoczynając mianowicie swój pierwszy list skierowany do gminy w Tesalonice, Paweł wyraża Bogu wdzięczność za ich „dzieło wiary, trud miłości i wytrwałą nadzieję (*hypomone tes elpidos*) od naszego Pana Jezusa Chrystusa, wobec Boga naszego Ojca” (1 Tes 1, 3). Łatwo zauważyć, że triada cnót teologalnych wiąże się w myśli Apostoła z ich odpowiednikami w postawie wspólnoty: aktywność wiary, wysiłek miłości i wytrwałość nadziei. Struktura zdania wskazuje, że to Chrystus dzięki swej relacji do Boga i do ludzi, daje nam wzór życia. Myśl ta przewija się wielokrotnie w pismach Pawłowych i znajduje echo w tzw. listach pasterskich, gdzie *hypomone* jest wprost synonimem chrześcijańskiej nadziei (1 Tm 6, 11; 2 Tm 3, 10; Tt 2, 2).

Drugi list do Tymoteusza uważa się tradycyjnie za testament Apostoła. Choć jego autentyczność jest dziś kwestionowana, zawiera on niewątpliwie stare wyznanie wiary w Chrystusa i streszczenie Pawłowej Ewangelii.

„Nauka to zasługująca na wiarę:

Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli,

wespoł z Nim i żyć będziemy.

Jeśli trwamy w cierpliwości (*ei hypomenomen*),

wespoł a Nim też królować będziemy...” (2 Tm 2, 11n)

Łatwo zauważyć w tej „pieśni męczeństwa” nawiązanie do Jezusowego logionu o potrzebie wytrwałości, która wiedzie do zbawienia. Chrzest, będąc udziałem w męce Chrystusa, w Jego wytrwaniu aż do śmierci, wprowadza też w życie Zmartwychwstałego Pana⁴.

¹ Zob. F. GRYGLEWICZ, *Redakcja Łk 8, 15*, w: *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań 1974, 399-404.

² 1 Tes 1, 3; 2 Tes 1, 4; 3, 5; 2 Kor 1, 5; 6, 4; 12, 12; Rz 2, 7; 5, 3. 4; 8, 25; 15, 4-5; Kol 1, 11.

³ Bogatą literaturę przedmiotu zestawia PISAREK, dz. cyt., 340nn.

⁴ Zob. bliżej J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań 1979, 423.

Warto jeszcze poświęcić nieco miejsca rozumieniu cnoty „wytrwałości” w tzw. Liście do Hebrajczyków. Ten piękny traktat o Chrystusie Kapłanie kończy się zachętą do naśladowania Jego wzoru w życiu wspólnoty wierzących (Hbr 10, 19 — 13, 19). Ci, którzy przeżyli już „wielką nawałę cierpienia” (*athlesin hypemeinate pathematon*, 10, 32), winni nadal usilnie dążyć do obiecanych dóbr wiecznych. „Nie pozbywajcie się więc nadziei waszej, która ma wielką zapłatę. Potrzebujecie bowiem wytrwałości (*hypomone*), abyście spełniając wolę Bożą, dostąpili obietnicy” (10, 35-36).

I tutaj bez trudu dostrzeżemy echo Jezusowej nauki o wytrwałości, która ocala życie (Łk 21, 19). Termin *hypomone* zapowiada już temat sekcji Hbr 12, 1-13. Wpierw jednak Autor chce poświęcić cały rozdział (11) postawie czynnej wiary, której wspaniałe przykłady zostawili bohaterowie Starego Testamentu. Powiązanie ich wzoru ze świadectwem męczenników chrześcijańskich prowadzi do praktycznego wniosku: „I my zatem, mając dokoła siebie takie mnóstwo świadków, odłożwszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec (*di'ypomones trechomen*) w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonała. On to, zamiast radości, którą Mu obiecywano, przetrwał krzyż (*hypemeinen stauron*), nie bacząc na [jego] hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga. Zastanawiamy się więc nad Tym, który ze strony grzeszników tak wielką wycierpiał wrogość (*hypomemenekota...* antilogian) przeciw sobie, abyście nie ustawiali, złamani na duchu...” (12, 1-3).

Wzorem wytrwałości będzie więc zawsze sam Chrystus, który swój krzyż doniósł do końca i nie zszedł z niego mimo kuszenia. Ostatnia forma czasownika *hypomenein* to imiesłów czynny czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*). Użycie takiej formy wyraża głęboką myśl religijną: Chrystusowy krzyż to nie tylko miniony fakt historyczny. To rzeczywistość, której skutki trwają w Kościele na zawsze. Wytrwałość Bożego Syna jest dla nas zachętą i mocą do przetrwania zgotowanych nam przeciwności. Starannie dobrany cytat biblijny (Prz 3, 11n według Septuaginty) wyraża zdumiewającą prawdę: agonია Ogrójca, biczowanie i konanie w osamotnieniu, to los przyjęty z rąk Ojca przez umiłowanego Syna, aby nauczyć nas wytrwałości! Stąd końcowa pareneza wychodzi od obrazu Boskiej pedagogii¹: „Jeśli trwacie w karaniu (*eis paideian hypomenete*), to znaczy, że Bóg traktuje was jak dzieci! Bo cóż to za syn, którego ojciec nie karze? Gdybyście nie doświadczyli karanía, będącego udziałem wszystkich, nie bylibyście synami lecz bękartami! Skoro szanowaliśmy naszych cielesnych ojców, choć nas karali, to czyż tym bardziej nie powinniśmy się poddać Ojcu duchów, by osiągnąć życie. Tamci bowiem karcili nas według własnego uznania przez krótkie dni; Ten zaś czyni to dla nasze-

¹ Tu daję przekład własny, gdyż Biblia Tysiąclecia zbyt odchodzi od oryginału.

go dobra, by dać nam udział w swej świętości. Żadne karanie nie wydaje się chwilowo przyjemne, lecz bolesne, potem jednak przynosi tak doświadczonym błogi owoc sprawiedliwości. Dlatego wyprostujcie opadłe ręce i osłabłe kolana. Proste czynicie ślady nogami, aby chromy nie zbłądził ale raczej był uzdrowiony” (12, 17-13).

Jak widać, temat wytrwałości został tu odniesiony do życia wspólnoty chrześcijańskiej. Przykład Chrystusa, który „przetwał krzyż”, jest zachętą i zobowiązaniem dla pielgrzymującego Kościoła, aby nie ustawać w trudnej drodze ku szczęściu wiecznemu. Ciągłe w podtekście tej zachęty brzmi Jezusowa obietnica pozostawiona na czasy bolesnych doświadczeń i próby wiary: „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony”.

Jej echo słychać także w „listach katolickich”, adresowanych do całego Kościoła, rozproszonego w mrokach pogańskiego świata. List św. Jakuba ma charakter wybitnie parenetyczny. Szereg pouczeń bardziej moralnych niż dogmatycznych dotyczy praktyki życia ewangelicznego „dwunastu pokoleń w rozproszeniu” (1, 1). Ramy listu, napomnienie początkowe (1, 2-12) i końcowe (5, 7-18), stanowi zachęta do wytrwałości (*hypomone*) w doświadczeniach (*peirasmoi*): „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia. Wiedźcie, że to, co wystawia waszą wiarę na próbę, rodzi wytrwałość. Wytrwałość zaś winna być dziełem doskonałym (*ergon teleion*), abyście byli doskonali, nienaganni, w niczym nie wykazując braków” (1, 2-4). Zamknięciem tej wstępnej parenezy jest błogosławieństwo zaczerpnięte z prorocтва Daniela (12, 12) i przytoczone już na wstępie artykułu: „Błogosławiony mąż, który wytrwa w doświadczeniu (*hos hypomenei peirasmon*), gdy bowiem zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec żywota” (1, 12). Podstawowy zatem problem poruszony w liście dotyczy sprawy najbardziej aktualnej dla Kościoła, umieszczonego we wrogim Dobrej Nowinie środowisku. Ewangelia praktykowana w codziennym życiu izoluje wyznawców Chrystusa od pogańskiego lub żydowskiego środowiska. Nieuchronnie pojawiają się konflikty, które wystawiają wiarę na ciężką próbę¹. Trzeba wówczas wracać do Jezusowego przykładu u kresu ziemskiego życia oraz do Jego obietnicy: „kto wytrwa do końca, będzie zbawiony”. Błogosławieństwo z Księgi Daniela, odczytane w świetle błogosławieństw ewangelicznych (Mt 5, 10-12) wskazuje na konieczność przetrwania prób życiowych jako na konieczny warunek pełni życia z Bogiem.

Zachęta końcowa Listu Jakuba podejmuje ten sam temat wytrwałości, ale już z silnym akcentem eschatologicznym. Myśl o bliskiej paruzji Chrystusa winna być umocnieniem w codziennych doświadczeniach niesprawiedliwości i zniewag ze strony świata. Apostoł wprowadza tu ewangeliczny obraz rolnika, który powierzył

¹ L. STACHOWIAK, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, 1042.

ziemi ziarno i czeka wytrwale na deszcz z nieba jako znak Bożego błogosławieństwa: „Trwajcie więc cierpliwie, bracia, aż do przyjścia Pana. Oto rolnik czeka wytrwale na cenny plon ziemi, dopóki nie spadnie deszcz wczesny i późny. Tak i wy bądźcie cierpliwi i umacniajcie serca wasze, bo przyjście Pana jest już bliskie. Nie uskarżajcie się, bracia, jeden na drugiego, byście nie popadli pod sąd. Oto Sędzia stoi przed drzwiami. Za przykład wytrwałości i cierpliwości weźcie, bracia, proroków, którzy przemawiali w imię Pańskie. Oto błogosławionymi nazywamy tych, co wytrwali. Słyszeliście o wytrwałości Hioba i widzieliście końcową nagrodę za nią od Pana; bo Pan pełen jest litości i miłosierdzia” (5, 7-11).

Historia Hioba jest przykładem wytrwałości w cierpieniach. Tak jak jego stałość w doświadczeniach zasłużyła na końcową nagrodę od Pana (*telos Kyriou*), podobnie błogosławiona w skutkach będzie wytrwałość ostateczna wierzących. Ponowne nawiązanie do Dn 12, 12 podkreśla konieczność wytrwania ludu Bożego w obliczu ostatecznego ucisku: wydarzenia epoki machabejskiej zachowują swój wzorcowy charakter dla Ludu Nowego Przymierza. Podobną rolę pełni tu wzmianka o prorokach jako przykładach męznego świadczenia o wierze¹.

Przede wszystkim jednak świadectwem wiary Kościoła męczenników jest Apokalipsa św. Jana. Siedmiokrotne użycie w niej terminu *hypomone* (1, 9; 2, 2. 3. 19; 3, 10; 13, 10; 14, 12) zwraca uwagę na konieczność tej postawy w życiu wierzących u schyłku dawnego „eonu”. Apokalipsa wyraźnie ukazuje podwójny wymiar „wytrwałości”, jej charakter pasywny (cierpliwe znoszenie doświadczeń) i zarazem aktywny (ufność złożona w Jezusie). Na początku Jan przedstawia się wiernym jako ich „współuczestnik zarówno w ucisku, jak i w królowaniu i wytrwałości przy Jezusie” (1, 9). Jest to z jednej strony postawa duchowa, która przepędza wierzących w Jezusa. Z drugiej zaś strony ostateczne zbawienie jest uzależnione od wytrwałości w cierpieniu do końca życia. Podkreślają to z mocą listy do 7 kościołów Azji, w których zmartwychwstały Pan zapewnia: „Znam twoje dzieła, twój trud i wytrwałość. I to, że nie tolerujesz występnych. I to, że poddałeś próbie tych, co sam się nazwali apostołami, choć nimi nie są; i wykazałeś im fałsz. Z wytrwałością znosiłeś wiele dla mego imienia i nie znużyłeś się!” (2, 2n)². Triadę „dzieła, trud i wytrwałość” spotkaliśmy już u św. Pawła jako odpowiednik cnót teologicznych: wiary, miłości i nadziei (1 Tes 1, 3). Odpowiedzią Kościoła na dar nadziei jest cierpliwa wytrwałość w przeciwnościach aż do przyjścia Pana. Z dalszych tekstów Apokalipsy wynika, że eschatologiczna *hypomone* łączy się ściśle z „wiarą” (*pistis*) w Jezusa (13, 10 i 14, 12).

¹ Zob. F. HAUCK, art. *hypomene*, w: Theol. Wörterbuch zum NT IV, 592.

² Przekład i komentarz zob. A. TRONINA, *Apokalipsa — orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, 42 i 109.

Nie dziwi zupełny brak pojęcia „wytrwałość” w Ewangelii Janowej. Reprezentuje ona bowiem tzw. eschatologię zrealizowaną, w której istotną rolę pełni miłość (agape). Zamiast czasownika złożonego *hypo-menein* używa natomiast św. Jan aż 40 razy prostego słowa „trwać” (*menein*). Nie wyraża on już tego charakterystycznego napięcia pomiędzy twardą rzeczywistością obecną a przyszłym zbawieniem. Zbawienie już się dokonało na krzyżu; sakramenty Kościoła dają udział w owocach Męki Pańskiej. Wierzącym pozostaje tylko „trwać” w Chrystusie jak w winnym krzewie: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

Podsumujmy: nauka o łasce wytrwania do końca (*gratis perseverantiae finalis*) ma głębokie korzenie w Ewangelii. Jezusowe słowa, które były przedmiotem naszych rozważań, podlegały ustawicznej reinterpretacji, poczynając od św. Pawła. Wytrwałość, jaką Chrystus objawił w swym życiu i zbawczej męce, stanowi wzór dla wierzących. Ziarno Dobrej Nowiny, zasiane w sercach, ma moc przetrwania niesprzyjających okoliczności i zaowocowania łaską wiecznego zbawienia. Przykładem dla Kościoła jest zwłaszcza postawa Maryi, Matki Pana. Przyjęła Ona z posłuszeństwem Słowo Boże i wydała Jezusa, „błogosławiony Owoc żywota”.

Częstochowa

KS. ANTONI TRONINA

ks. Zbigniew Kiernikowski

HISTORIA FILIPA (DZ 8, 25-40) PARADYGMAT EWANGELIZACJI

W dobie Nowej Ewangelizacji, gdy szuka się stosownych sposobów głoszenia słowa Bożego i docierania z Ewangelią do współczesnego człowieka, trzeba wracać do form i schematów obecnych w pierwotnym Kościele. Spośród wielu, jakie mamy na kartach Pisma Świętego możemy wziąć pod uwagę jeden z Dziejów Apostolskich. Dzieje Apostolskie są w szczególności świadectwem rodzenia się Kościoła, rodzenia pierwszych wyznawców Chrystusa, ich wiary wzbudzonej dzięki głoszeniu Ewangelii.

Spójrzmy więc bliżej na epizod o Filipie i dworzanie etioipskim z Dz 8, 25-40. Jest to jeden ze stosownych i wymownych paradygmatów ewangelizacyjnych. Opowiadanie to znalazło się w Dziejach Apostolskich nie tylko jako narracja pewnego epizodu, wydarzenia dla prostego zrelacjonowania wzrostu Kościoła czy działalności apostolskiej, ale także dla pokazania tego, jak Kościół rozumiał i przeżywał ewangelizację. Co stanowiło jej ośrodek? To będzie stanowiło też szczegółowy aspekt niniejszego studium. Nie jest więc naszym zamierzeniem zająć się

wszystkimi aspektami tej perykopy. Skoncentrujemy się na tym, co — jak się wydaje — może służyć lepszemu rozumieniu paradygmatu ewangelizacyjnego. Za tym epizodem stoi bowiem bardzo konkretna koncepcja ewangelizacji, bardzo konkretny schemat ewangelizacyjny.

1. JEDNOSTKA LITERACKA I KONTEKST

Tekst, o którym mowa to Dz 8, 25-40. Stanowi on zwięzłą jednostkę literacką mającą swoją wewnętrzną dynamikę i spoistość. Ramy tego konkretnego epizodu wyjętego z szerszej działalności Filipa wyznacza relacja o manifestacji specjalnej interwencji Boga jako akcja anioła Pańskiego (w. 26) czy Ducha Pańskiego (w. 39)¹.

Natomiast w. 25 i w. 40 stanowią przejście, łącznik z kontekstem. Rozwój akcji (ww. 26-36) osiąga punkt kulminacyjny (w. 38), czyli przyjęcie chrztu. Samo zaś zakończenie nawiązuje do otwarcia i do ogólnego kontekstu (ww. 39-40). Nie bez znaczenia jest właśnie fakt, że cały epizod jest ujęty w ramy pośredniej interwencji Pana Boga w odniesieniu do Filipa. To zaś, co się dzieje w ramach tej — można powiedzieć zewnętrznej — interwencji wobec Filipa, jest właściwą interwencją Boga. Właśnie to jest tym właściwym i istotnym działaniem, o które chodzi i wobec której wszystko inne jest na posłudze: mianowicie doprowadzenie do wiary przez obwieszczenie Ewangelii i do przyjęcia chrztu.

Rozważany epizod ten jest umieszczony w szerszych ramach ekspansji chrześcijaństwa poza Jerozolimę, co ma miejsce w kontekście prześladowań (8, 1b. 4nn) i w konfrontacji z prześladowczą działalnością Szawła i jego nawróceniem (8, 1. 3; 9, 1n oraz 9, 3-19). Obok rozważanego epizodu w tych samych ramach jest umieszczony inny epizod — z Szymonem Magiem (8, 9-13 i 18-24). Także ten epizod jest związany z głoszeniem Ewangelii. Pokazuje jak *niekomercyjną* jest Ewangelia i związana z nią moc. Ważne jest, że kończy się on prośbą Szymona o wstawienniczą pomoc Apostołów za niego.

¹ Otwarcie narracji wyznacza wzmianka o interwencji Anioła Pańskiego (w. 26), który wprowadza Filipa w to specyficzne działanie, jakie przed nim zostaje postawione. Okres zdaniowy w tekście greckim — w odróżnieniu od tłumaczenia BT — rozpoczyna się od podmiotu: „Anioł Pański powiedział zaś do Filipa: «Wstań i idź...»” (por. 5, 19-20). Podobnie zakończenie (w. 39) jest też zaznaczone specjalną interwencją Boga wobec Filipa, na skutek czego Filip znalazł się w Azocie. Należy zauważyć, że niektóre rękopisy podają inną bogatszą wersję, według której interweniuje nie Duch Pański, lecz ponownie Anioł Pański. Jest to prawdopodobnie poszerzenie (a więc lekcja wtórna) ze względu na upodobnienie do w. 26. Warto jednak ją tutaj przytoczyć (w nawiasach kwadratowych poszerzenie). Oto tekst: „A kiedy wyszli z wody Duch [Święty zstąpił na eunucha, anioł zaś] Pański porwał Filipa... ὅτε δὲ ἀέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα [ἄγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον ἄγγελος δὲ] κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον.

2. OSOBY

Główną ludzką osobą działającą jest tutaj Filip, jeden z siedmiu wybranych diakonów (Dz 6, 5). Jest on otoczony obecnością apostołów, w szczególności Piotra i Jana. Ta obecność apostołów nie dotyczy wprost rozważanego epizodu, gdyż po wydarzeniu z Szymonem Magiem — mimo wspomnianych wcześniej przesładowań — Apostołowie wrócili do Jerozolimy głosząc Ewangelię w wielu wioskach samarytańskich (w. 25). Nie jest jednak bez znaczenia wspomnienie ich obecności w Samaru. Drugą osobą stanowiącą właściwy *przedmiot* działania Boga i Filipa jest dworzanin królowej Kandaki¹, poganin z Etiopii. Bardzo istotne znaczenie ma określenie właśnie jego osoby, gdyż on jest odbiorcą głoszonej Ewangelii i jej skutków.

Tekst określa go jako ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αιθιοπίων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάτης. Dosłownie więc: mąż (mężczyzna) Etiop, eunuch (trzebieńiec) możny (spełniający władzę) Kandaki królowej etiopskiej, który był [postawiony] nad całym jej skarbem. Jest to więc najpierw eunuch czyli kastrat. Takie znaczenie powinien zachować użyty tutaj termin. Naturalnie tłumaczenie terminu εὐνοῦχος przez dworzanin jest możliwe². Tutaj jednak ten termin nie odnosi się do pozycji owego człowieka, lecz do jego sytuacji kastrata. Jego pozycja jest określona przez następujące δυνάστης oraz jeszcze dodatkowo przez opisowe dopowiedzenie „który był [postawiony] nad całym jej skarbem”. Mając na uwadze treści dalszej części perykopy — prorocstwo Izajasza, należy skłaniać się tutaj do przyjęcia pierwotnego znaczenia tegoż terminu, przez który zostaje oddana egzystencjalna sytuacja tego człowieka.

Kiedy władzę królewską spełniała kobieta ze zrozumiałych względów odpowiedzialne funkcje, które wymagały czy umożliwiały bezpośrednie bliskie kontakty z królową były powierzane trzebieńcom³. Patrząc od strony ludzkiej egzystencji taki człowiek, który zarządzał dobrami królowej był w pewnym sensie człowiekiem pozbawionym życia. Będąc eunuchem na służbie był wykorzystywany przez innych i dla innych sam nie mając właściwej relacji do życia i możliwości przekazywania życia. Właśnie z powodu tej służby był pozbawiany tego, co stanowi

¹ Do osoby *dworzanina* odniemiemy się szerzej w tekście. Jeśli chodzi o nazwę *Kandaka* jest to tytuł królowych Etiopii, jak to wynika m.in. ze świadectwa Pliniusza: *regnare feminam Candacem, quod nomen multis iam annis ad reginas transit* (Nat. hist. 6, 186; por. Strabo 17, 280 itd.).

² Zob. np. Jer 34, 19, gdzie LXX (41, 19) tłumaczy hebr. *saris* przez gr. δυνάστης.

³ Dla pogłębienia odsyłamy do opracowań np. *Grande Enciclopedia illustrata della Bibbia*, Casale Monferrato 1997, 519-520. Zarówno hebr. *saris* jak i gr. *eunuchoi* mogą oznaczać funkcję służebną wobec monarchy (głowy) jak też stan trzebieńca.

o pełnym udziale w życiu, to znaczy także w przekazywaniu go. Można powiedzieć, że w pewnym sensie, że jego stan był gorszy i bardziej niehumanitarny niż przeciętnego niewolnika nie pozbawionego męskości. Posiadał bowiem władzę nad dobrami — naturalnie nie swoimi — a nie posiadał ludzkiej władzy nad życiem, nad przekazywaniem życia i to ze względu na innych.

Wracając do naszej perykopy musimy zauważyć, że wspomniany człowiek — eunuch jest kimś, kto poszukuje Boga¹. Udał się do Jerozolimy, do świątyni (ὁς ἐηλίθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσλήμ). To poszukiwanie Boga jest zapewne związane z poszukiwaniem czegoś lub kogoś, kto by wypełnił jego życie i nadał mu sens. Z naszej pozycji możemy powiedzieć, że ostatecznie chodzi o odnalezienie sensu w tej jego sytuacji życiowej.

3. ZESTAWIENIE ŻYCIOWEJ SYTUACJI EUNUCHA ZE SŁOWEM BOŻYM

Możemy próbować sobie wyobrazić, jak ów człowiek eunuch wracał z Jerozolimy po wypełnieniu swoich pobożnych praktyk, dzięki czemu zapewne został ja-koś umocniony i mógł mieć poczucie spełnionego obowiązku religijnego. Z drugiej strony jednak jego życiowa sytuacja pozostawała zawsze taką samą. Pozostawał eunuchem. Zapewne nie przypadkowo czytał proroka Izajasza, jeden z głównych tekstów odnoszących się do Sługi Jahwe. Dla owego człowieka czytany tekst stanowił wielką zagadkę. Będąc prawdopodobnie człowiekiem uczciwym i bojącym się Boga przeżywał zderzenie wobec opisywanej niesprawiedliwości. Szukał odpowiedzi na zarysowujący się przed nim problem. Sam jednak prawdopodobnie nie zdawał sobie sprawy z tego, że ten tekst był niejako także obrazem jego życiowej sytuacji. Co więcej nawet jeśli w jakiś sposób mógł sobie zdawać z tego sprawę, nie miał ani światła, ani odwagi i mocy uznać także siebie w tym tekście. Tego rodzaju rzeczywistość przekraczała jego możliwości wyobrażenia.

4. OBWIESZCZENIE DOBREJ NOWINY

Gdy na polecenie Anioła Filip przyłączył się do wozu eunucha, usłyszał, że tamten czyta proroka Izajasza. Zapytał go, czy rozumie, co czyta. Wówczas eu-

¹ O jego stanie pobożności nie wiemy niczego bliższego, Łukasz zostawia ten problem otwarty. W owym czasie, w kontekście różnorodnego kryzysu moralnego, wielu spośród pogan łączyło do moralności i praktyk żydowskich nie przyjmując nawet oficjalnie statusu prozelity.

nuch odpowiedział „Jakżeż mogę rozumieć, jeśli nikt mi nie wyjaśni¹?” (w. 31). Dosłownie: „nikt mnie nie poprowadzi czy wprowadzi”. Nie miał go kto wprowadzić w skorzystanie z orędzia. Orędzie było przed nim zamknięte. Można więc porównać tę całą sytuację do tego, jakby ktoś poważnie chory wiozł ze sobą skuteczne lekarstwo, ale o tym nie wiedział, że je ma ze sobą albo nie miał mocy otworzyć pojemnika, czy też wierzyć, że ono może być dla niego skuteczne.

Łukasz dopiero w tym momencie wprowadza treści czytanego prorocтва. Pokazuje także swoim odbiorcom (czytelnikom i słuchaczom), o jaki tekst chodzi:

„Prowadzą Go jak owcę na rzeź,
i jak baranek, który milczy, gdy go strzygą

...

Któż zdoła opisać ród Jego?
Bo Jego życie zabiorą z ziemi”.

Znamienne jest pytanie eunucha w sprawie czytanego tekstu Proroka: „Proszę cię, o kim to Prorok mówi, o sobie czy o kimś innym?” Wówczas Filip „wychodząc z tego tekstu Pisma obwieścił mu Dobrą Nowinę o Jezusie”².

Warto zwrócić uwagę na to, że tłumaczenie Biblii Tysiąclecia: „opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie” jest za słabe i nie oddaje wprost mocy głoszenia Ewangelii. Trzeba użyć czasownika „ogłosił czy obwieścił, proklamował” itp. W tekście greckim jest użyty czasownik *εὐαγγελίσομαι*, znaczy głosić Dobrą Nowinę dotyczącą czegoś, czy odnosząc się do czegoś, co jest wyrażone w bierniku. Tutaj jest to wyrażone w Osobie Jezusa τὸν Ἰησοῦν. Nie jest to więc opowiadanie ani żadne wyjaśnianie lecz obwieszczenie *wiadomości*, dotyczącej [sprawy] Jezusa (por. Dz 10, 38 oraz 2, 2; 3, 6 itp.). Ta wiadomość dotyczy bezpośrednio samego eunucha. Jego historia jest podobna. W tym czytanim przez niego proroctwie oświeconym przez wydarzenie Jezusa Chrystusa, gdyż w Nim wypełnionym, zawiera się odpowiedź dla pytającego, szukającego eunucha.

Ogłoszenie Ewangelii to *kerygmat*. Jest to ogłoszenie rzeczywistości, z którą ktoś przychodzi, jako posłany przez Boga³, do kogoś potrzebującego. To nie jest opowiadanie, nie jest wyjaśnianie, nie przekonywanie, nie pouczenie takie czy inne, tylko ogłoszenie. Jest to ogłoszenie skierowane do konkretnej osoby w kon-

¹ (gr. ὀδηγήσει με). Nie jest to tyle sprawa wyjaśnienia ile wprowadzenia w pewną rzeczywistość przekraczającą możliwości samego człowieka. Takiej życiowej sytuacji bankructwa — jak i podobnych sytuacji — nikt nikomu nie wyjaśni. Podobnie jak nie wyjaśni się krzyża. Tego rodzaju egzystencjalna sytuacja człowieka może być tylko oświecona blaskiem Zmartwychwstania przez ogłoszenie Ewangelii i przyjęta, jako teren działania Boga w człowieku.

² gr. εὐηγγελίσαστο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.

³ Zwracam uwagę na przedstawione wyżej ramy wydarzenia, jakie stanowi interwencja Boga wobec Filipa.

kretniej sytuacji. Podoba się, czy nie podoba się. Niejednokrotnie trzeba dużo czasu, by zostało przyjęte. Właściwie człowiek przyjmuje, gdy dotyka przynajmniej w jakimś punkcie, czy pod jakimś aspektem — w swoim życiu pewnego podstawowego braku, niesprawiedliwości, bankructwa; gdy szuka odpowiedzi na zasadniczy problem swego życia...

Z tekstem Izajasza, którego nie rozumiał eunuch każdy z nas ma swój kłopot żeby się z nim, że tak powiem, spotkać. Będziemy chodzić do różnych świątyń i będziemy mieć różnych panów bogów i różne ofiary będziemy składać i tak dalej, ale będziemy wracać bardzo często z tym problemem. Dlaczego i o kim się mówi? O sobie ten prorok mówi czy o kimś innym? Dlaczego cierpienie, dlaczego to na kogoś spadło? Z takimi pytaniami spotkacie się na terenie waszej pracy, spotka się każdy z nas. Dlaczego akurat na mnie spadło takie czy inne nieszczęście? Mogłoby być wszystko tak bardzo dobrze, a akurat mam to obok tamtego. Pan Bóg wie czego potrzebujemy.

5. POGŁĘBIENIE ORĘDZIA WYNIKAJĄCE Z CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ODCZYTANIA PROROCTWA IZAJASZA

Ten tekst jest dobrany, wybrany specjalnie. Gdyby chodziło o taką wizję, że ten dobry poganin pojechał i oddał Panu Bogu cześć i chodziło o to, żeby chrześcijanie podobnie robili, żeby poszli, oddali pokłon, radośnie wracając, ciesząc się... a on wraca ze świątyni jeszcze w gorszym stanie, można powiedzieć niż przed udaniem się tam. „Prowadzą Go jak owcę na rzeź, i jak baranek, który milczy, gdy go strzygą, tak On nie otwiera ust swoich. W Jego uniżeniu odmówiono Mu słuszości”. To jest problem każdego z nas, każdemu się wydaje, że ma jakąś rację, słuszość, dlaczego ma być tak, a nie tak.

„Któż zdoła opisać ród Jego? — tu już jest wizja tego, co ma się narodzić z tego, bo Jego życie zabiorą z ziemi”. Ta aluzja, to zestawienie jest wspaniałe. To jest owoc działania Ducha Świętego w Kościele. Czy to dokładnie tak było czy nie, to nas w tej chwili nawet mało interesuje. To że Kościół pierwotny takie zestawienie zrobił, nawet gdyby się to tak dokładnie nie odbyło historycznie, to że Kościół to zrobił i zachował i dał to jako paradygmat, to nam pokazuje, jakim duchem był Kościół ożywiony. To nie była jakaś religijność, żeby iść do świątyni i oddać Panu Bogu pokłon, tylko chodziło o to, żeby w życie człowieka, który ma problemy, ma ten podstawowy problem jaki dotyczy życia i śmierci, wszedł Bóg.

„Proszę cię, o kim to Prorok mówi, o sobie czy o kimś innym” — zapytał Filipa dworzana. A Filip wychodząc z tego tekstu Pisma Świętego, z tej rzeczywistości, tej konkretnej sytuacji — opowiedział mu, ogłosił mu Dobrą Nowinę. To znaczy jaką nowinę? Powiedział, że to nieprawda te cierpienia? Ty człowieku, który

jestes taki sam, bo ciebie też pewnego dnia wzięto i ostrzyżono jak owcę, odmówiono tobie słusności, twoje cierpienie jest właśnie tutaj takie i takie, to jest punkt wyjścia, żebyś ty mógł wejść we właściwe życie. „Któż Jego ród pozna?” Czy ogłoszenie tego, że ten krzyż, ta sytuacja, w której zostałeś potraktowany niesprawiedliwie, niezależnie od tego w jaki sposób tym eunuchem zostałeś (bo jedni tacy się urodzili, innych takimi ludzie uczynili), zaczynasz żyć i działać dla Królestwa Bożego. Znaczy wejście w to, gdzie jest problem życia. I to jest najszczęśliwsza sytuacja dla ciebie, to jest *kairos*. Nie wtedy, kiedy oddawałeś pokłon w świątyni. *Kairos* czyli czas stosowny, czas, w którym ty możesz wejść w kupienie, nabycie perły. Popatrz na twój problem, na twoją dziurę nie jako na coś czego ty teraz musisz się wstydzić, odstawić na bok, przykrywać. Tu jest twój skarb.

6. APLIKACJA DO EWANGELIZACJI DZISIAJ

Św. Paweł mówi: „ja nie wstydę się Ewangelii”, ja nie wstydę się tego wszystkiego, co jest moją słabością. Kto może powiedzieć, że się nie wstydzi Ewangelii? Ten, kto jest gotów przyznać się do swojego bankructwa, do swoich błędów, dziur.

Jeśli ja powiem, że nie wstydę się Ewangelii, to znaczy że przyjmuję coś, co mi zostanie dane darmo. Muszę uznać, że nie jestem w stanie tego sam zdobyć. Przyznać się do tego, że coś mi zostało dane kompletnie darmo, to znaczy, że ja byłem bankrutem.

Chrześcijaństwo to nie jest dobudowanie czegoś — jakiegoś jednego pietra nad domem istniejącym, ale jest zaakceptowaniem tego, że cała nasza „chałupa” jest do zburzenia, stary człowiek musi zostać zniszczony i błogosławieni ci, którzy nam pomagają tego starego człowieka niszczyć, ci, którzy nas prześladują, to wszystko, co nas wprowadza dzień po dniu, do tego, że jesteśmy śmiertelni, nie jesteśmy takimi wielkimi jak się nam wydaje i takimi ważnymi... To jest nam bardzo potrzebne i dopiero na tym fundamencie, to znaczy na tym „zero” może powstać nowe.

Opowiedział, ogłosił temu człowiekowi, w jego konkretnej sytuacji bankructwa życiowego, w którym szukał w sposób alienujący pocieszenia przez kult świątynny. To jest właśnie dla ciebie moment stosowny. Zacznij akceptować tę twoją sytuację bankructwa. Jezus Chrystus jest największym bankrutem — z punktu widzenia ludzkiego tak trzeba to uznać. Mógł zejść z krzyża? Mógł nakarmić więcej ludzi? Mógł się obronić? Mógł ale tego nie uczynił. Był prowadzony na rzeź jak baranek. Po to żeby dać nowy inny ród a nie ten, który był. „Któż ród jego pozna? Któż ród jego zdoła zliczyć?” To nie jest przymierze dwustronne. To jest testament dany jako rzeczywistość z zewnątrz.

To jest fundamentalne. Jeśli ktoś to zaczyna rozumieć, zaczyna być we wspólnocie człowiekiem, jednostką, która zaczyna współbrzmieć nie będzie szukał swoich spraw, ale będzie coraz to więcej gotów tracić. Potraktują go tak dobrze, potraktują go inaczej — dobrze. Czy będzie przełożonym czy będzie pełnił inną posługę, niedocenioną — dobrze. Kto ci powiedział, że ty musisz być tym, czy tym albo mieć takie czy inne wygody, czy takie czy inne uznanie. To jest podstawowa rzecz. Kto odkrył, że darem jest to, że zostaje oświecona jego „dziura”, i im więcej ta „dziura” jest oświecona, im bardziej jest straszna, tym bardziej odkryje wielkość Dobrej Nowiny, łaski.

Chrześcijaństwo pochodzi z Ewangelii, z wiadomości. Dlatego pierwszym i podstawowym obowiązkiem Kościoła, biskupów, kapłanów — to kilka razy w dokumentach (soborowych) jest powiedziane — głoszenie Ewangelii. Nie udzielanie sakramentów, tylko głoszenie Ewangelii. To jest głoszenie w każdy czas, na każdy dzień, w porę czy nie w porę. I my na to w naszej duchowości, w naszej formacji dotychczasowej nie zwracamy uwagi. Mamy przede wszystkim dążenie do jakiejś doskonałości: coraz to lepiej, jakoś się tam z czegoś poprawić plus-minus i mieć plus-minus jakieś tam światło. A tymczasem to jest gwałtowne zderzenie się dwóch światów i ten świat Ewangelii musi się wedrzeć (...).

Rzym

KS. ZBIGNIEW KIERNIKOWSKI

o. Stanisław M. Kaldon OP

CZYŚCIEC JAKO PRZEJAW BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Pytania o rzeczy ostateczne człowieka, a więc o jego śmierć, sąd, piekło lub niebo dręczyły nie tylko umysły wielkich teologów i filozofów, ale podejmowane były przez chrześcijan wszystkich epok i czasów. Nie są to pytania obce również nam — ludziom końca XX wieku. I pomimo, iż postęp myśli ludzkiej, nauki, techniki i medycyny zdaje się dziś osiągać swoje apogeum, to świadomość naszej przemijalności i nieubłaganego zbliżania się ku końcowi jest wspólna nam wszystkim. Nie ma wszak na świecie nikogo, kto by nie zetknął się z tajemnicą śmierci; nikogo, kto by patrząc na śmierć drugiego człowieka, zwłaszcza bliskiego mu, nie zadałby sobie pytania o ostateczny sens ludzkiego istnienia, o to, co dalej.

Kościół, czerpiąc z przekazanego mu Objawienia, uczy nas, że „przez śmierć dusza zostaje oddzielona od ciała, ale w zmartwychwstaniu Bóg udzieli naszemu przemienionemu ciału niezniszczalnego życia, ponownie łącząc je z duszą”¹.

¹ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (dalej: KKK), 1015.

Śmierć człowieka jest zatem kresem ludzkiego pielgrzymowania, jest końcem okresu próby, łaski, nawrócenia i zasługi. Dusza wyzwolona z więzów ciała nie jest w stanie ani zasługuwać, ani grzeszyć¹. Powołując się na teksty biblijne Kościół uczy również, że „każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie — czyli czyściec, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki”², czyli piekło. Słusznie jednakże zauważa kard. Joseph Ratzinger, że choć „los człowieka rozstrzyga się nieodwołalnie z chwilą śmierci, niemniej los ten niekoniecznie musi się dopełnić już w tymże momencie śmierci”³.

Pismo Święte uczy pośrednio o istnieniu czyścica, dopuszczając możliwość oczyszczenia się z grzechów lekkich i kar doczesnych w życiu przyszłym. Według 2 Mch 12, 42–46, Żydzi modlili się za poległych żołnierzy, przy których znaleziono przedmioty poświęcone bożkom, aby uzyskać dla nich odpuszczenie grzechów, ponieważ posiadanie tego rodzaju przedmiotów było naruszeniem prawa żydowskiego; wysłali więc 2000 srebrnych drachm do Jerozolimy, aby tam złożono za nich ofiary ekspiacyjne. Byli zatem przekonani, że zmarli mogą dostąpić odpuszczenia grzechów poprzez modlitwę i ofiarę żyjących. Autor natchniony zaaprobował tę praktykę i skomentował ją w następujący sposób: „Gdyby bowiem [Juda Machabeusz] nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym (...). Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu”⁴.

Z innych tekstów Starego Testamentu należy jeszcze wymienić Syracha: „Miej dar łaskawy dla każdego, kto żyje, nawet umarłym nie odmawiaj oznak przywiązania!” (Syr 7, 33) wskazujący na obowiązek okazywania miłosierdzia względem zmarłych, oraz Tobiasza: „Kładź chleby twoje na grobie sprawiedliwych, ale grzesznikom nie dawaj” (Tb 4, 17) wskazujący z kolei na jałmużną jaką należy składać za zmarłych.

Ze słów Chrystusa — zanotowanych w Mt 12, 32: „Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym” — wypływa wniosek, że niektóre grzechy mogą być odpuszczone nie tylko

¹ Por. Św. KATARZYNA Z GENUI, *Rozprawa o czyścicu*, tłumaczenie, wstęp i objaśnienia o. A. M. Lubik OFM, Wrocław 1998, s. 32.

² KKK, 1022.

³ J. RATZINGER, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 239.

⁴ 2 Mch 12, 44–45.

w tym, ale i w przyszłym życiu. A na tym właśnie polega czyścić. W takim też sensie tłumaczył ten tekst św. Grzegorz Wielki: „Zdanie to zawiera myśl, że niektóre grzechy mogą być odpuszczone na tym świecie, a inne — jeszcze na drugim świecie”¹.

Św. Paweł, mówiąc na temat pracy misyjnej w gminie korynckiej, oświadcza: „według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. I tak, jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odśłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocala, lecz tak jakby przez ogień”². Większość egzegetów katolickich rozumie ten tekst, mówiący o „przejściu przez ogień”, w sensie przejściowego oczyszczenia, polegającego prawdopodobnie na doznaniu wielkich cierpień, jakim zostanie poddany zły budowniczy w życiu przyszłym. Z kolei z tego wyprowadza się wniosek, że ktokolwiek umiera w grzechach lekkich, albo z nieodpokutowanymi karami za grzechy, zostaje poddany po śmierci jakiejś przejściowej karze oczyszczającej. Ojcowie łacińscy — św. Augustyn, św. Cezary z Arles, św. Grzegorz Wielki — trzymając się dość dosłownie tego tekstu, interpretują ów ogień jako ogień fizyczny mający właściwości oczyszczające, a przeznaczony do usuwania po śmierci grzechów lekkich i kar doczesnych³.

Paraboliczny tekst z Mt 5, 26: „Zaprawdę powiadam ci: nie wyjdiesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz”, zawiera groźbę słusznej kary ze strony Najwyższego Sędziego w stosunku do tego, kto nie wypełnia przykazania bratniej miłości chrześcijańskiej. Zagłębiając się w treść tej paraboli, można w niej widzieć wyrażony pod postacią przejściowego aresztu, stan kary w życiu przyszłym ograniczony czasowo w swoim trwaniu, czyli czyścić⁴.

Zatrzymajmy się teraz, w naszych rozważaniach, nad stanem dusz czyścących.

¹ In qua sententia datur intellegi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. S. Gregorius I Magnus, Dialogi (4, 39), w: M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum*, Fryburg-Barcelona 1953; por. także ŚW. AUGUSTYN, *De civitate Dei* XXI, 24, 2.

² 1 Kor 3, 10–15.

³ Zob. S. CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermo* 104, 2, w: M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum*, op. cit.

⁴ Do tej perykopy odwołuje się m.in. Tertulian w swoim dziele *De anima*, LVIII, 8, w: *Corpus Christianorum*, Series Latina, Typographi Brepolis Editores Pontificii, Turnholti, 1954.

Jak uczy nas Katechizm Kościoła Katolickiego: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba. To końcowe oczyszczenie wybranych, które jest czymś całkowicie innym niż kara potępionych, Kościół nazywa czyścim”¹. Opierając się zarówno na Piśmie Świętym jak i na Tradycji, Kościół sformułował doktrynę o czyścim przede wszystkim na soborach: florenckim (1438-1445) i trydenckim (1545-1563), chociaż trzeba pamiętać, że wiara w ów przejściowy stan dusz, które do pełnego zjednoczenia z Bogiem potrzebują oczyszczenia, istniała w Kościele od samego początku, co wyrażało się chociażby w prostym fakcie modlitw i ofiar składanych właśnie za zmarłych.

Niestety, informacje dotyczące życia pozagrobowego na kartach Pisma Świętego nie są tak obszerne i ściśle, jak byśmy tego chcieli, jak chciałaby tego sama eschatologia. Nie dziwi więc fakt powstawania różnorodnych dociekań, hipotez, rozważań teologicznych i filozoficznych mniej lub bardziej prawdziwych². Z pomocą przychodzą nam jednak dzieła mistyków, świętych, Doktorów i Ojców Kościoła mieszczące się w Tradycji oraz objawienia prywatne aprobowane przez Kościół. Oczywiście trzeba od razu rozróżnić to, co stanowi depozyt wiary strzeżony i wyjaśniany przez Urząd Nauczycielski Kościoła od tego, co Kościół poprzez swoją aprobatę uznaje jedynie za zgodne z wiarą katolicką (lub nie sprzeciwiające się jej), z dobrymi obyczajami oraz z karnością kościelną. Wierni zaś zobowiązani są w wierze i posłuszeństwie przyjąć to, co Kościół swoją powagą potwierdził i aprobował³.

Tak więc, jak już wiemy, czyściec jest tylko stanem przejściowym (skończy się z chwilą Sądu Ostatecznego), w którym dusza znajduje się wtedy, gdy stan łaski umożliwi jej zbawienie, lecz spowodowane skutki grzechu — wina i kara — są przeszkodą do pełnego jej zjednoczenia z Bogiem⁴. Oczywiście musimy pamiętać, że w przypadku duszy czyścicowej nie może być mowy o winie jako takiej, gdyż to właśnie darowana wina (czy to przez sakramentalną spowiedź czy też dzięki aktowi żalu doskonałego) stanowi warunek *sine qua non* „osiągnięcia” czyścica. „W czyścim wzrastać może tylko i wyłącznie to, czego wzrost zapoczątkowany został już na ziemi”⁵. Należy również bardzo mocno podkreślić fakt, że

¹ KKK, 1030–1031.

² Por. Z. KRASZEWSKI, *Tajemnica życia wiecznego. 100 dowodów na życie pozagrobowe*, Warszawa 1998, s. 11.

³ Por. ŚW. KATARZYNA Z GENUI, *Rozprawa o czyścim*, dz. cyt., s. 18–20; por. także ŚW. TOMASZ Z AKWINU: *W tych rzeczach o czyścim, których Kościół nie określił, należy przyjąć to, co bardziej jest zgodne z nauką i objawieniami świętych*, tamże, s. 28.

⁴ Por. Z. KRASZEWSKI, *Tajemnica życia wiecznego...*, dz. cyt., s. 35.

⁵ Z. Kijas OFMConv, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, s. 246.

kara (jako druga konsekwencja grzechu), która pozostaje do odpokutowania, to nie „wyłącznie prawnicze, (...) suche i bezduszne egzekwowanie litery prawa ze strony pamiętliwego i «obrażonego» Boga, który nie przestaje dopominać się zadośćuczynienia”, ale „środek leczniczy, który (...) służy przede wszystkim samemu człowiekowi, pozwalając mu połączyć się na powrót z Bogiem, wejść z Nim w doskonałą wspólnotę i radować się przyjaźnią z innymi”¹.

Jeśli chodzi o istotę kar czyścicowych, teologia katolicka rozróżnia karę czasowego odrzucenia (*poena damni*) i karę pozytywną zmysłów (*poena sensus*). Pierwsza z nich wynika z jednej strony z niemożności obcowania w pełni z Bogiem, który jest Miłością, z drugiej zaś strony ze świadomości dusz, że są miłowane i będą Go w pełni posiadać. Ogrom tej kary staje się jeszcze lepiej zrozumiałą, kiedy uprzytomnimy sobie, że dusza wolna już od przeszkód i rozproszeń zmysłów, całym swym naturalnym pragnieniem zwraca się ku Dobru, do którego jest stworzona. Św. Katarzyna z Genui w swojej *Rozprawie o czyścicu* tak obrazuje (zaznaczając jednocześnie niemożność dania jakiegokolwiek adekwatnego pojęcia, porównania czy przykładu) ową gwałtowną żarliwość, z jaką dusza pragnie rozkoszować się posiadaniem Boga: „Przypuśćmy, że na całym świecie jest zaledwie jeden bochenek chleba dla zaspokojenia głodu wszelkich żyjących istnień i że sam widok tego chleba już nasycza. I gdyby teraz człowiek ze swej natury odczuwający, o ile jest zdrowy, potrzebę żywienia, mógł się powstrzymać od niego, nie umierając przy tym na skutek głodu, nie tracąc sił ani zdrowia, jego odczucie boleści głodu wzrastałoby coraz bardziej, gdyż nie przestałby się odzywać instynkt nakłaniający go do odżywiania. Dalej, gdyby człowiek zdawał sobie sprawę, że tylko ten jeden jedyny chleb może go nasycić, a bez niego w żaden sposób nie można by zaspokoić swego głodu — w takim położeniu cierpienie stałoby się nieznośne i męczarnia tym dotkliwsza, im człowiek bardziej zbliżałby się do swego pokarmu, a nie mógł go widzieć. Niemożność posiadania pokarmu rozpaliby pożądanie naturalne, instynktownie zwrócone ku chlebowi, w którym znajduje się pełne zaspokojenie”².

Według większości teologów i Ojców Kościoła, druga kara — kara zmysłów — jest konsekwencją nieuporządkowanych przyjemności, jakich człowiek szukał w stworzeniu. Jej bezpośrednie źródło tkwi w przyczynie zewnętrznej; powszechnie uważa się, iż jest nią ogień. Ojcowie i Doktorzy Kościoła uważają, że „ogień w czyścicu to nie przenośnia, ale ogień prawdziwy, który pali i wzbudza boleść”³. Jednakże fragmenty dzieł czy to św. Katarzyny z Genui, czy też św. Faustyny Kowalskiej, wskazują raczej, iż „jest to ogień czysto duchowy, zapalony gniewem

¹ Tamże, s. 246-247.

² ŚW. KATARZYNA Z GENUI, *Rozprawa o czyścicu*, dz. cyt., s. 44.

³ Tamże, s. 24.

Bożym¹, który najbardziej dotknie dusze dotknięte grzechem zaniechania². Z kolei inny współczesny teolog twierdzi, że „spotkanie z Chrystusem jest naszym czyścieniem”³. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że najnowsza teologia coraz bardziej odchodzi od próby określania istoty kary czyścicowej. Dlatego też słuszna wydaje się opinia o. Zdzisława Kijasa: „Nie wiemy dokładnie, na czym polegał będzie proces oczyszczenia przeżywany w czyścicu ani jaką przybierze formę. Okryte to jest mgłą tajemnicy, stąd rzeczą absurdalną jest, w pragnieniu wyraźnego opisanego natury cierpienia czyścicowego, doszukiwanie się jakichś wyraźnych analogii pomiędzy stanem w niebie i w piekle. Pewne jest jednak to, iż nie będzie to cierpienie pozbawione miłości. Właśnie przeciwnie — wynikać ono będzie z braku dostatecznej miłości u człowieka i zarazem dojrzwania do jej posiadania w należytym pełni. Czyściciec jest bowiem nabywaniem pełnej tożsamości chrześcijańskiej, a ta jest zorientowana na miłość”⁴. Dyskusje co do natury tegoż ognia trwają nadal, pewną natomiast pozostaje sama kara zmysłów.

Obraz czyścica pozostałby niekompletny i zafałszowany, gdybyśmy pozostali tylko przy tym, co zostało powiedziane do tej pory. Istnieje bowiem niejako drugie oblicze tej rzeczywistości. Jest nią radość i pokój. Wypływają one z wielu powodów, choć ten najważniejszy to niezachwiana nadzieja oglądania Boga twarzą w twarz, znana im z wyroku sądu jednostkowego. Musimy również pamiętać, że dusze czyścicowe pozostają w stanie łaski uświęcającej, a co za tym idzie, nie są w stanie popełnić żadnego grzechu i nie mogą być stracone do piekła. W cierpieniach, które są ich udziałem, poddają się w pełni woli Bożej dostrzegając w niej ogromną miłość, mądrość i niezmiernie miłosierdzie Boże: „Zważywszy z jednej strony na kary, na jakie zasłużyły, z drugiej na niepojętą wielkość obrażonego majestatu, widzą, z jak wielkim miłosierdziem Bóg je traktuje”⁵. Co więcej, dusza w konfrontacji z Bogiem będącym samą Miłością, poznająca ogrom swej niedoskonałości i przepaść, jaka istnieje pomiędzy jej grzesznością a świętością Boga, sama skazuje siebie na oczyszczenie, aby w ten sposób stać się godną oglądania oblicza Boga.

Aby jednak mówić o czyścicu jako przejawie Bożego miłosierdzia, trzeba, w oparciu o powyższe wzmianki, uwzględnić szerszy kontekst, a więc całe dzieło zbawcze Jezusa. Istotnym elementem tego dzieła był sąd nad grzechem i jego głównym sprawcą. W przypadku indywidualnej drogi każdego chrześcijanina, ten

¹ Św. FAUSTYNA KOWALSKA, *Dzienniczek*, II, 741.

² Por. E. BONIEWICZ, *Głosny orędzie Bożego Miłosierdzia*, Częstochowa 2000, s. 251; św. FAUSTYNA KOWALSKA, *Dzienniczek*, 1556.

³ L. BOROS, *Mysterium mortis*, za: Z. KIJAS OFMConv, *Czyściciec...*, dz. cyt., s. 202.

⁴ Z. KIJAS OFMConv., *Czyściciec...*, dz. cyt., s. 203.

⁵ Św. KATARZYNA Z GENUI, *Rozprawa o czyścicu...*, dz. cyt., s. 58.

sąd nad grzechem dokonuje się po śmierci. I chociaż „los człowieka rozstrzyga się nieodwołalnie z chwilą śmierci, niemniej los ten niekoniecznie musi się dopełnić już w tymże momencie śmierci”¹. Wiarę w możliwość tego dopełnienia po śmierci Tradycja Kościoła Zachodniego wyraża w nauce o czyścisku jako miejscu, w którym dokonuje się całkowite oczyszczenie z grzechów powszednich dla pełnego spotkania z Bogiem. Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje to w następujących słowach: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”².

Rozważania te wydają się jednak wciąż sugerować taką wizję czyściska, w której człowiek jako dłużnik Boga spłaca swój dług poprzez oczyszczające cierpienie, czy też jest karany przez Boga za swoje grzechy, w której mówi się przede wszystkim o człowieku. Aby mówić o czyścisku jako przejawie Bożego miłosierdzia trzeba przesunąć akcenty z człowieka i jego grzechów na Boże pragnienie zbawienia ludzi, które objawił w swoim Synu, Jezusie Chrystusie. W takiej perspektywie to Bóg jest tym, który wychodzi z inicjatywą miłości na spotkanie człowieka, to przede wszystkim Bóg chce tegoż człowieka oczyścić i przemienić, by w pełni go przyjąć do siebie. To właśnie Bóg w swoim miłosierdziu uzdalnia człowieka do stanięcia przed Jego majestatem, oczyszcza ludzką duszę z tego wszystkiego, co jest przeszkodą do pełnego zjednoczenia. Widać tu wyraźne przesunięcie akcentu z winy i kary na udzielającą się Bożą miłość. Można w tym kontekście mówić wręcz o czyścisku jako o darze Bożego miłosierdzia, pozwalającym zakończyć proces umierania dla grzechu, zapoczątkowany w chrzcie świętym. Chrześcijanin, jako zanurzony w Chrystusa, a jednocześnie grzeszny, staje w obliczu tak wielkiej miłości, że tylko za sprawą samego Boga jest w stanie znieść jej blask. Ku temu właśnie zmierza oczyszczenie po śmierci. Wilfried Stinissen pisze w ten sposób o czyścisku: „Ten ogień, w którym dusze «oczyszczają się», to przecież ogień Bożej miłości. Ogień czyścicowy to sam Bóg, który wkracza w człowieka i niszczy wszelki opór. (...) Dusze w czyścisku nie są tylko «biedne», ale są też bogate, gdyż żyją pośrodku tego żaru miłości”³. Oczywiście nie można odrzucać pojęcia kary, pokuty, trzeba je jednak włączać w ekonomię Bożego miłosierdzia. Pokuta bowiem w tym wypadku „nie sprzeciwia się łasce, lecz przeciwnie, jest formą łaski stosowaną wobec człowieka grzesznego”⁴.

¹ J. RATZINGER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 239.

² KKK, 1030.

³ W. STINISSEN, *Czyścic*, „W drodze” 9 (1996) 18–20.

⁴ T. D. ŁUKASZUK, *Czyścic, czyli miłość oczyszczająca*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1974) nr 439, s. 236-246.

Ostatecznie więc człowiek poprzez czyściec „staje się zdolny do jedności z Chrystusem, z Bogiem, a przez to i z całą wspólnotą świętych”¹, a to z kolei jest największym przejawem Bożego miłosierdzia, jakiego człowiek może dostąpić.

ZAGADNIENIE „MIEJSCA” I „TRWANIA” CZYŚĆCA

Problem „miejsca” i „trwania” czyśćca jest jednym z tych zagadnień, które bardzo często pojawiają się w dyskusjach prowadzonych nawet przez osoby niezangażowane w szczególnie aktywne formy życia religijnego. Nawet pobieżne spojrzenie na tę kwestię może nam pomóc we właściwym ustawieniu pewnych elementów chrześcijańskiej wizji życia wiecznego.

Już w pierwszym, historycznie rzecz ujmując, piśmie dotyczącym czyśćca — liście papieża Innocentego IV do Hugona, biskupa Cypru — pojawia się problem „miejsca”, lokalizacji czyśćca. Jednak już tutaj możemy zauważyć pewną ważną prawidłowość. Otóż szczególny nacisk nie jest położony wcale na konkretne określenie przestrzenne. Chodzi tu raczej o zasygnalizowanie problemu teologicznego — oczyszczenia człowieka po śmierci.

W tej perspektywie „miejsce” doprowadza nas tylko do istotniejszej treści teologicznej i nakierowuje na to, co stanowi zasadniczą treść nauki o czyścicu². Tymczasem, głównie w tzw. „pobożności ludowej”, występuje wyraźna tendencja do skupiania się na zewnętrznym poziomie rozważań czysto teoretycznych i w ostateczności nieistotnych dla przyszłości wierzącego.

Ten nurt, akcentujący problem konkretnego umiejscowienia czyśćca, wystąpił szczególnie silnie w średniowieczu oraz po soborze trydenckim. Jednak nawet w samym orzeczeniu soborowym trudno odnaleźć jakieś podstawy dla takiego stawiania problemu. Zostaje tu powtórzona nauka soboru florenckiego o istnieniu czyśćca, bez dodatkowych określeń jego miejsca czy czasu trwania. W Dekrecie o czyścicu tegoż soboru czytamy: „(...) istnieje czyściec, a dusze tam zatrzymane są wspomagane wstawienictwem wiernych, zwłaszcza zaś miłą [Bogu] Ofiarą Ołtarza”³. Znowu akcent zostaje więc położony na pewien stan i wartość czyśćca dla człowieka przygotowującego się do spotkania z Bogiem.

Także większość mistyków, których autorytet został oficjalnie potwierdzony przez Kościół, wskazuje na taki sposób rozumienia tego problemu. Myślę, że dobry jest tu przykład świętej Katarzyny z Genui, która całe swoje nauczanie poświęciła problemowi przygotowania do spotkania w niebie. W swojej *Rozprawie*

¹ J. RATZINGER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 250.

² Cyt. za: A. SKWIERCZYŃSKI MIC, *Miłość oczyszczająca*, Warszawa 1992, s. 68.

³ *Breviarium fidei*, VIII, 117.

*o czyścucu*¹, nawiązuje ona co prawda do tradycyjnej terminologii, ale wskazuje przede wszystkim na problem oddzielenia od Boga, pragnienia spotkania i uzdrawiającej wartości czyścica. Terminy takie jak „miejsce” czy „ogień czyścicowy” służą raczej podkreśleniu realności i egzystencjalnej ważności tego momentu życia człowieka.

Jest to chyba bardzo ważny moment naszych rozważań. Trzeba bowiem pamiętać, że idąc zbyt daleko w kierunku „uwspółcześniania” obrazów funkcjonujących w teologii od wieków², rezygnujemy z bardzo ważnych, związanych z tymi symbolami głębszych treści. W tym wypadku takimi treściami są właśnie autentyczność i realność istnienia czyścica. Te podstawowe wartości mogą zostać zagubione w spekulatywnych dociekaniach teologicznych, które pozornie zostają oczyszczone z „ludowych” naleciałości. Z drugiej strony należy też postawić wymóg dokładnego określenia teologicznych treści konkretnych pojęć. Jak wskazuje przypadek książki Le Goffa, przyjmowanie pewnych sformułowań w ich zniekształconej formie może doprowadzić do istotnych nieporozumień.

Przedstawione wyżej spostrzeżenia można też odnieść do nauczania większości współczesnych teologów³. Podkreślają oni odmienny charakter rzeczywistości, z którą będziemy mieli do czynienia po śmierci. Zgodnie z podstawowymi zasadami obowiązującymi w teologii, na życie po śmierci nie można bezpośrednio przenosić pojęć obciążonych balastem przestrzenności i czasowości. Wszelkie odniesienia do przyszłości w jej „technicznym” aspekcie mają charakter hipotez opartych na analogii.

Podobna postawa dotyczy czasu trwania czyścica. Tutaj jeszcze wyraźniejsze są przeciwwskazania dla odwoływania się do naszych ziemskich sposobów ujmowania czasu. Nauczanie Kościoła jest tu bardziej konkretne, na co wskazuje potępienie przez papieża Aleksandra VII opinii Dominika Soto OP, „urzeczawiającej” czasowość kar czyścicowych⁴.

Teolodzy wskazują raczej na wymiar „procesu”, i w tej perspektywie jakiegoś trwania, ale bez podawania konkretnych jednostek czasu (Rahner, Troisfontaines, Boros). Ewentualną alternatywą może tu być tzw. „czyściec momentalny”, chociaż ten przyjmuje się dla chwili paruzji i żyjących jeszcze na tym świecie ludzi (Troisfontaines). Czyściec można zatem pojmować jako okres przejściowy: od trwania

¹ Św. KATARZYNA Z GENUI, *Rozprawa o czyścicu...*, dz. cyt.

² Nawet jeśli przyjmiemy bardzo kontrowersyjną tezę Jacques'a Le Goffa, który początki lokalizacji czyścica przesuwają aż do połowy XII wieku. Por. J. LE GOFF, *Narodziny czyścica*, przełożył Krzysztof Kocjan, Warszawa 1997, s. 9.

³ A. Skwierczyński omawia w swojej pracy poglądy M. Schmausa, H. Urs von Balthasara i L. Borosa.

⁴ Por. A. SKWIERCZYŃSKI, dz. cyt., s. 70.

w sensie ziemskiego następstwa czasu, do uczestnictwa w Bożym „teraz” bez początku i końca (L. Boros).

Jak widać, można podać pewną stałą regułę w podchodzeniu do omawianych problemów. Zasadnicze znaczenie ma tu realna i odniesiona do konkretnego życia perspektywa teologiczna. Czyściec jest ze swej natury punktem przejściowym, odsyłającym do samego Boga. Zasadnicza jego funkcja to oczyszczanie dla „uzyskania świętości koniecznej do wejścia do radości nieba”¹. Przy takim założeniu pewne szczegółowe rozważania tracą swoje znaczenie, ponieważ nie służą zasadniczemu wyjaśnianiu nauki Kościoła, lecz stanowią spekulacje mające zaspokoić ludzką ciekawość.

Ramy czasowe nie pozwalają na głębszą i bardziej wnikliwą analizę tego tematu, niemniej jednak trzeba pamiętać, iż tajemnice te z samej swej definicji (jako dogmat wiary) niejako wykluczają możliwość pełnego poznania. Jedyne, co nam pozostaje, to wspomnienie świętych obcowania, które uczy nas, że zarówno Kościół triumfujący, cierpiący jak i wojujący stanowi jedno Mistyczne Ciało Chrystusa, że pomiędzy wszystkimi członkami Mistycznego Ciała istnieje więź i wspólnota, która nie tylko jest przywilejem, ale również zadaniem, które każdy z nas musi spełnić na swoim odcinku.

Rozważając dziś prawdę o czyściecu, wspomnijmy w naszych modlitwach o tych, którzy wyprzedzili nas w drodze do domu Ojca. Niech wiara w ten dogmat przybierze w naszym życiu realne kształty.

Kraków

O. STANISŁAW M. KAŁDON OP

ks. Bogusław Nadolski TCh

„NOWY” OBRZĘD WIELKIEGO EGZORCYZMU

Po raz pierwszy od 1614 r. zmodyfikowano Obrzęd Wielkiego Egzorcyzmu. Trudno nie zauważyć, że upłynęło stosunkowo dużo czasu od zakończenia Soboru Watykańskiego II do opracowania i wydania nowego obrzędu. Przedłużanie się przygotowania i opublikowania wywoływało domysły często o posmaku sensacyjnym (egzorcyzm jest zresztą często manipulowany przez „mass media”). Warto może już na samym początku refleksji stwierdzić, że edycja Egzorcyzmu wypływa najpierw i przede wszystkim z faktu rewizji wszystkich ksiąg liturgicznych podjętej przez Vaticanum II. A od 1614 r. zmienił się język teologiczny, myśl teologiczna, nauki medyczne, które nie są w tym wypadku bez znaczenia, także poczyniły

¹ KKK, 1030.

postępy. Przyczyn edycji nie należy szukać w pomnożeniu się ludzi opętanych. Choć spotkać można wiele wypowiedzi o gwałtownym upowszechnianiu się zła w różnych postaciach, że diabeł stał się bardziej bezczelny — to ostatnie wyrażenie pochodzi z wypowiedzi telewizyjnej zmarłego niedawno Gustawa Herlinga-Grudzinskiego. Przyznać trzeba, że miał on prawo do takich stwierdzeń, przeszedł bowiem „piekło” doświadczeń łagrowych, mimo to nie zwątpił w istnienie „twardego jądra w człowieku”, dzięki któremu ludzie mogą być książętami niezłomnymi. Nie brakowało także uwag ze strony niektórych teologów, że myśl teologiczna po Vaticanum II, zagubiła po drodze ważny aspekt wiary, jakim jest walka z szatanem. Tym teologiem był między innymi Cipriano Vagaggini, który już wcześniej w magistralnym dziele *Initiation Théologique a la Liturgie* (dwa tomy), poświęcił ponad pięćdziesiąt stron walce z szatanem w liturgii. Nie jest więc to zmiana dla zmian.

W dekrecie Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów stwierdza się, że „w naszych czasach okazało się *stosowne krytyczne rozpatrzenie* dotychczasowych przepisów oraz formuł modlitw zawartych w tytule XII Rytuału Rzymskiego i *dostosowanie* ich do postanowień Konstytucji o Liturgii, a zwłaszcza art. 79”. Nowy obrzęd nosi tytuł: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Joannis Pauli PP II promulgatum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*. Va 1999. Dekret został podpisany (Prot. n. 1280/98L, promulgacja 22 listopada 1998) w uroczystość Chrystusa króla Wszechświata, jednakże obowiązywało embargo aż do 25 stycznia 1999 r. 26 stycznia został Obrzęd ogłoszony (wtorek), a 27 stycznia (środa) Kongregacja ds. Kultu i sakramentów podała wiadomość, mówiącą o możliwości otrzymania obrzędu “ad instantiam Episcoporum dioecesanorum” – na prośbę, na wniosek biskupów diecezjalnych, którzy mają udzielać pozwolenia na sprawowanie egzorcyzmu.

Indeks *De exorcismis* obejmuje: Dekret, Wstęp, Praenotanda: podejmują następujące problemy: I. O zwycięstwie Chrystusa i władzy Kościoła przeciwko demonom; II. O egzorcyzmach w uświęcającym urzędzie Kościoła; III. O szafarzu egzorcyzmu i warunkach do przeprowadzenia Egzorcyzmu Wielkiego; IV. Obrzęd stosowany; V. O okolicznościach i przystosowaniach; VI. O adaptacjach będących w kompetencjach Konferencji Episkopatów. Rozdział I: Obrzęd Wielkiego egzorcyzmu; Rozdział II: Teksty mogące być stosowane ad libitum (Psalmy, Ewangelia, formuły egzorcyzmu; Aneksy: 1. Prośby i egzorcyzm mogący mieć zastosowanie w szczególnych okolicznościach; 2. Modlitwy, które mogą być odmawiane prywatnie przez wiernych.

Odwołując się szczególnie do Wstępu (nie posiada numerów), posłużę się skrótem (W), do Praenotanda (Pr) z odpowiednim numerem, umieszczając je w tekście.

Podkreślić pragnę ważniejsze elementy De exorcismis. Przede wszystkim nie ulega wątpliwości *istnienie* upadłych duchów usiłujących „wciągnąć człowieka we własny bunt przeciw Bogu” (W). Istota ta określana jest w Piśmie Świętym różnymi nazwami: diabeł, szatan, przeciwnik ludzi, zabójca od początku, starodawny wąż i smok, kłamca i ojciec kłamstwa, Zły, kusiciel, władca świata, jego moc określana jest jako moc ciemności. Jezus Chrystus przez misterium paschalne „zniszczył dzieła owych nieczystych, przewrotnych i zwodniczych duchów” (W), wyrwał ludzi z niewoli szatana. Szatan i inne demony zostali stworzeni przez Boga jako z natury swej dobrzy, z własnej winy stali się oni źli, nie wytrwali w prawdzie (1), odpadli od Boga.

Kolejny ważny konstans to stwierdzenie, że szkodliwe działanie diabła rozciąga się na osoby i miejsca, oraz ujawnia się w wieloraki sposób, dlatego Kościół nie ustaje w modlitwie, aby wierni zostali zachowani od diabelskich zasadzek. Chrystus, który pokonał szatana przez swoje działania, a szczególnie przez misterium paschalne, udzielił Apostołom i innym uczniom władzy, aby wypędzali duchy nieczyste (por. Mt 10, 1-8; Mk 3, 14-15; 6, 7, 13; Łk 9, 1; 10, 1, 18-20. Dlatego już od czasów apostoelskich Kościół wykonywał otrzymaną władzę od Chrystusa (Pr 4-7).

NATURA EGZORCYZMU¹

Można ją rozpatrywać od strony miejsca egzorcyzmu w Kościele, jak również od strony fundamentu jego skuteczności.

Egzorcyzm należy do *modus vivendi* Kościoła, który aż do pełnego zwycięstwa Chrystusa w paruzji odwołuje się i winien się odwoływać do działań Chrystusa, który przyszedł, „by zniszczyć dzieło diabła” (1 J 3, 8), by „przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią to jest diabła” (Hbr 2, 14). Przez misterium paschalne „władca tego świata zostaje precz wyrzucony” (J 12, 31) i osądzony (J 16, 11). Chrześcijaństwo aplikuje w mocy działającego Ducha Bożego, to zwycięstwo Chrystusa na całą rzeczywistość, by Bóg był wszystkim we wszystkich i we wszystkim. Rezygnacja z walki z szatanem, osłabienie we „froncie”

¹ A. TRIACCA, *Esorcismo un sacramentale discusso*, „Ecclesia Orans” IV (1987), 287-296. Pewne myśli z tego artykułu podaje Triacca w wypowiedzi pt: *Spirito Santo ed esorcismo in margine al. recente Rituale*, „Ephemerides Liturgicae” CXIV (2000), 241-269, refleksje podjęte również wcześniej w artykule: *Exorcisme un sacramental en question*, w: *Les Benedictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge XXXIV Semaine d’Etudes Liturgiques, Paris 1987, Roma 1988, 269-285.

przeciw zachłanności szatana jest odejściem od misterium Chrystusa. Zwycięstwo Chrystusa stanowi fundament (w znaczeniu dynamicznej zasady, zawsze żywej) pokonania zakusów szatana w życiu każdego chrześcijanina, każdej społeczności. Chrystusowe „Idź precz szatanie” wypowiedziane nie tylko na pustyni, ale przez całe swoje działanie, a szczególnie przez misterium paschalne, jest aktualizowane w anamnezie liturgicznej i stanowi rękojmie i nadzieję na zwycięstwo. Z tego punktu widzenia egzorcyzm jest uobecnianiem anamnetycznym *actio* Chrystusa. Kontynuacja w czasie i przestrzeni tego, co czynił Chrystus, unaocznieniem („visibilizzare l’azione”, Triacca) działania Ducha Świętego w świecie.

Jeżeli traktujemy egzorcyzm jako sposób życia chrześcijanina, to zrozumiałym się stają działania Kościoła w odniesieniu do szatana. Raz będzie to modlitwa z naciskiem na powstrzymanie wpływu szatana, a więc o charakterze apotropaicznym (apotropaios, apotrepein — oddalać), oddalającym. W innym przypadku można mówić o tonacji profilaktycznej. Wyrażenie to często stosowane zmierza do uprzedzenia wpływu Złego, pokrzyżowania diabolicznej akcji. Nie dziwi fakt, że Kościół-Matka stosuje te formy w odniesieniu do małego dziecka, czy katechumenów. Nie ma tu mowy o opętaniu, wypędzaniu szatana. To troska Matki o dobro swoich dzieci. Taki rodzaj prośby może i winien być stosowany poza liturgią. Może to czynić ojciec czy matka, czy rodzice wspólnie w konkretnych trudnościach. W dodatku do *De exorcismis* podane są tego typu modlitwy. Zdecydowanie rzadko, jak się wydaje, wierni w Polsce sięgają po takie modlitwy. Warto by uprzystępnąć odmawianą niekiedy modlitwę do św. Michała Archanioła, którą polecił odmawiać Papież Leon XIII w 1886 r. (w związku z Kulturkampfem). W opublikowanym *De exorcismis* natomiast idzie o coś zgoła innego.

Opublikowany egzorcyzm zwany jest Wielkim lub większym dla odróżnienia od egzorcyzmu stosowanego w obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, jak i w obrzędzie chrztu dzieci. W Wielkim egzorcyzmie chodzi bowiem nie tyle o zachowanie od wpływu szatana, jak w przypadku chrztu dzieci, lecz „o wypędzenie złych duchów lub uwolnienie od ich demonicznego wpływu mocą duchowej władzy, jaką Jezus powierzył Kościołowi” (11). Chodzi o przypadek wyjątkowego udręczenia i opętania przez diabła, przypadek inny niż wpływ, którego źródłem jest grzech pierworodny. Fakt takiego opętania jest tajemnicą Bożego miłosierdzia, trudną do pojęcia (Pr 10). Prawodawca przestrzega przed zbyt pochopnym klasyfikowaniem konkretnego przypadku jako opętania. Zalecane jest „maksimum ostrożności i roztropności”. Nie utożsamiać opętania, podkreśla Obrzęd z silnymi pokusami, poczuciem opuszczenia, udręczenia. „Niech też egzorcysta nie da się zwieść podstępными sztuczkami, jakimi posługuje się diabeł, który pragnie oszukać człowieka...” (Pr 14 i 15).

W numerze 16 znajdujemy bliższe określenie, o jaki przypadek będzie chodziło. Zgodnie z uznaną praktyką uważa się, że na opętanie wskazują: wypowiedzianie wielu słów w nieznanym języku, gdy dana osoba rozumie mówiącego w obcym nieznanym jej języku; gdy ujawnia sprawy dalekie, ukryte, wykazuje siły nieproporcjonalne do wieku lub przekraczające naturalne możliwości. To są tylko wskazówki, należy brać pod uwagę inne zachodzące zjawiska. Zwłaszcza natury moralnej i duchowej, np. gwałtowna nienawiść do Boga, do Najświętszego Imienia Jezusa, Najświętszej Maryi Panny i Świętych, do Kościoła, do słowa Bożego, przedmiotów sakralnych, obrzędów sakramentalnych i świętych obrazów.

Gdy natomiast pytamy o podstawę skuteczności konkretnie stosowanego obrzędu egzorcyzmu Wielkiego, który może sprawować tylko kapłan wyznaczony przez miejscowego ordynariusza, którym z reguły jest biskup diecezjalny, to należy odpowiedzieć, że jest on usilną modlitwą błagalną Kościoła, zjednoczonego z Duchem Świętym. Skuteczność tej prośby- błagania zasadza się na modlitwie całego Kościoła — *ex opere operantis Ecclesiae*. Kościół działa nie we własnym imieniu, lecz w imieniu Boga, albo Jezusa Chrystusa, któremu winny być posłuszne wszystkie stworzenia, także diabeł i złe duchy (Pr 12). Dlatego egzorcyzm winien być sprawowany w taki sposób, by wyrażał wiarę Kościoła (Pr 19). Egzorcyzm jest więc sacramentale, jest świętym znakiem oznaczającym przede wszystkim skutki duchowe.

OBRZĘDY EGZORCYZMU

Praenotanda ujmuje je sumarycznie następująco:

20. W obrzędach egzorcyzmu szczególną wagę należy przywiązywać nie tylko do samych formuł, ale i do gestów i rytów, którym przysługuje pierwszeństwo i podstawowe znaczenie z tego tytułu, iż są stosowane w okresie oczyszczenia na drodze katechumenalnej. Należy do nich: znak krzyża, nałożenie rąk, dmuchanie (*exsufflatio*) i pokropienie pobłogosławioną wodą.

21. Obrzędy rozpoczynają się pokropieniem pobłogosławioną wodą, które jako upamiętnienie oczyszczenia otrzymanego we chrzcie, jest obroną kuszonego przed zasadzkami nieprzyjaciela.

Wodę można pobłogosławić przed obrzędami, albo w czasie obrzędów, przed pokropieniem, zależnie od okoliczności mieszając z wodą sól.

22. Następuje modlitwa litanijna, w której przez wstawienictwo Wszystkich Świętych wzywamy Bożego miłosierdzia nad człowiekiem dręczonym.

23. Po litanii egzorcysta może recytować jeden psalm lub niektóre psalmy wyrażające błaganie o opiekę Najwyższego i podziw dla zwycięstwa Chrystusa

nad złym duchem. Psalm recytuje się w sposób ciągły lub responsoryjny. Na koniec egzorcysta może dodać modlitwę po psalmie.

24. Z kolei odczytuje się Ewangelię jako znak obecności Chrystusa, który własnym słowem głoszonym w Kościele zaradza ludzkim cierpieniom.

25. Potem egzorcysta nakłada ręce na dręczonego, błagając Ducha Świętego, aby diabeł odszedł od człowieka, który przez chrzest stał się świątynią Bożą. W tym samym czasie może dmuchać w twarz dręczonego.

26. Teraz recytuje się wyznanie wiary (Symbol), albo odbywa się wyrzeczenie szatana i odnowienie chrzcielnego wyznania wiary. Następuje modlitwa Pańska, w której błagamy Boga, naszego Ojca, aby nas wybawił od Złego.

27. Po tych czynnościach egzorcysta ukazuje dręczonemu krzyż Pański, będący źródłem wszelkiego błogosławieństwa i łaski, a następnie czyni nad nim znak krzyża, który wyraża władzę Chrystusa nad diabłem.

28. Wreszcie wypowiada błagalną formułę skierowaną do Boga oraz formułę nakazującą, w której w imię Chrystusa wprost zaklina diabła, wzywając go, aby odszedł od dręczonego. Formuły rozkazującej nie należy stosować bez uprzedniej formuły błagalnej. Formułę zaś błagalną można wypowiadać także bez formuły rozkazującej.

29. Wszystkie wymienione czynności w razie potrzeby można powtarzać, albo podczas tej samej celebracji, z uwzględnieniem tego, o czym jest mowa niżej w n. 34, albo w innym czasie, dopóki dręczony nie zostanie zupełnie uwolniony.

30. Obrzędy kończą się pieśnią dziękczynną modlitwą oraz błogosławieństwem (tłum. ks. Stanisław Czerwik).

Przed rozpoczęciem egzorcyzmu podana jest modlitwa do odmówienia przez sprawującego egzorcyzm

Wymownym jest wybór perykopy ewangelijnej — Janowy prolog o Słowie Bożym.

De exorcismis nie jest oczywiście dziełem całkowicie nowym. Opracowane zgodnie z normą Kościoła nawiązującą do tradycji, stosuje formułę egzorcyzmu przede wszystkim upraszającą — deprekatywną, ale podaje w nawiązaniu do tradycji formułę nakazującą — imperatywną (nr 62). Odnajduje w niej czytelnik charakterystyczne wyrażenia: „adiuro te”, „recede ergo”.

Czytelnik wybaczy, że poprzestaną na tych ogólnych stwierdzeniach. Szczegółowa analiza będzie, wydaje się, owocniejsza, gdy będzie dostępny tekst zatwierdzony przez Stolicę Apostolską.

Dokonano już tłumaczenia *De exorcismis* na język polski. Obecnie tekst znajduje się w Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Ephemer-

des Liturgicae CXIV (2000) Nr 3 przynoszą pierwsze omówienia analityczne tekstów A. Pistoï, A. Triacci i A. Warda.

Poznań-Warszawa

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCH

o. Tomasz Maria Dąbek OSB

ŚPIEWANE CZĘŚCI MONASTYCZNEJ LITURGII GODZIN W TYŃCU

W sierpniowym numerze „Więzi” w 1999 r. opublikowałem refleksje w związku z poświęconym muzycznej stronie liturgii artykułem M. Bornusa-Szczycińskiego *Dlaczego Kościół przestaje śpiewać?*, który ukazał się w marcowym numerze tego miesięcznika. Redakcja dokonała pewnych skrótów opuszczając materiały odnoszące się do szczegółowych rozwiązań. Mogą one zainteresować osoby zajmujące się liturgią i jej muzycznym opracowaniem, dlatego nawiązując do dyskusji w „Więzi” przedstawię niżej kilka myśli na temat dotychczasowych tyńceckich doświadczeń oraz możliwości rozwijania podjętej pracy w naszym klasztorze w innych ośrodkach a także wspólnotach, gdzie sprawuje się razem Liturgię Godzin lub jej części. Niektóre fragmenty tekstu mogą stanowić powtórzenie tego, co opublikowałem we „Więzi”.

MELODIE DO TEKSTÓW ŁACIŃSKIEJ I POLSKIEJ LITURGII GODZIN

Wspólne sprawowanie Liturgii Godzin odbywa się w Polsce głównie w większych domach i w domach studiów zakonnych. Do podstawowych obowiązków życia mniszego należy codzienne odmawianie w chórze wszystkich godzin kanonicznych. Po wprowadzeniu języków narodowych i opracowaniu przekładów tekstów liturgicznych w naszym i w innych krajach większość wspólnot recytuje lub śpiewa we własnych językach. Zakony oparte na Regule św. Benedykta dokonywały po Soborze zgodnie z jego zaleceniami odpowiedniego opracowania odnowionej liturgii. Na początku mego pobytu w Tyńcu w 1971 r. odmawiało się Breviarz z dawnych ksiąg według rozkładu Psalterza z *Reguły św. Benedykta*. Jutrznia i nieszpory każdego dnia były po łacinie, pozostałe godziny po polsku. Godzina czytań jako dawne Oficjum nocne była modlitwą wieczorną antycypowaną, połączoną z kompletą. Dawny układ 12 psalmów przewidzianych w dzień powszedni podzielono na dwa cykle powtarzane co 2 tygodnie według schematu proponowanego przez o. N. Füglistera. Opracowywał modlitwy ówczesny opat O. Placyd Ga-

liński. Każdy zakonnik otrzymywał kartki maszynopisu, dzieło samego opata, który prócz tekstów antyfon, responsoriów, hymnów, zapisywał również przy pomocy maszyny neumy na czterolinii. Melodie do części śpiewanych opracowywali o. Karol Meissner, o. Leon Knabit i nasz organista prof. Marian Machura adaptując kompozycje gregoriańskie albo dając własne propozycje utrzymane w skalach modalnych i klimacie gregoriańskim.

Mnisi śpiewali całe nieszpory, hymny jutrzni, wigilii (godziny czytań), czasem modlitwy w ciągu dnia i komplety, responsorium i hymn oraz antyfonę z pieśnią Zachariasza w jutrzni. W większe święta śpiewało się po łacinie całą jutrznię, kompletę, więcej części wigilii.

W końcu lat siedemdziesiątych zorganizowano zespoły przygotowujące odnowioną *Monastyczną Liturgię Godzin* oraz jej stronę muzyczną. Zebranie Wyższych Przełożonych zakonów rodziny benedyktyńskiej w Polsce w 1979 r. przyjęło jedną z czterech możliwości podziału psalterza (w układzie tematycznym z rozkładem na dwa tygodnie) przedstawionych w opracowanym przez komisję wybraną na Kongresie Opatów Benedyktyńskich w 1973 r. *Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae* wydanym w 1977 r., zatwierdzonym przez Kongregację Sakramentów i Kultu Bożego (dokument z 10 II 1977 r.).

Przez kilka lat trwały prace przygotowujące polską *Monastyczną Liturgię Godzin* i odpowiadający jej antyfonarz na wzór prac prowadzonych przez niemieckich benedyktynów. Ten zbiór melodii liczy ok. 3 tys. opracowań na ponad 1350 stronach. Został wydany w 1987 r. dzięki pomocy współbraci z Niemiec. Przy opracowywaniu melodii byli zaangażowani przede wszystkim M. Machura, o. Karol Meissner OSB, S. Stuligrosz (skomponował kilkadziesiąt hymnów) oraz autor tych rozważań. Zamieszczono także używane dotąd w Tyńcu śpiewy, jeśli pasowały do odnowionych tekstów. Były to na ogół adaptacje łacińskich hymnów i antyfon albo melodie wykorzystujące do polskiego tekstu motywy i zwroty melodyczne występujące w znanych nam gregoriańskich kompozycjach w skalach modalnych. Również charakter modalny mają interesujące, oryginalne hymny S. Stuligrosza.

Polski antyfonarz przewiduje śpiewanie psalmów i pieśni według gregoriańskich wzorów z wykorzystaniem tylko końcówek, które nie mają melizmatów (podwójnych nut i większych grup) na ostatnich sylabach (zastosowano adaptacje końcówek tonu VII z przeniesieniem podwójnej nuty na pierwszy z dwóch akcentów końcówek). W Tyńcu śpiewamy z tego zbioru hymny codziennie godziny czytań, komplety, jutrzni, w niedziele i większe święta modlitwy w ciągu dnia, psalmy komplety w dni powszednie i Modlitwy w ciągu dnia w największe święta, responsoria, antyfony do Pieśni Zachariasza i samą Pieśń w jutrzni codziennie, w godzinie czytań także I i II część w największe święta z psalmami i pieśniami

biblijnymi. Nieszpory śpiewamy po łacinie codziennie, jutrznię w największe święta.

Melodie zamieszczone w naszym polskim antyfonarzu można uważać za próbę opracowań w stylu dawnego chorału. Dyskutowano w wielu krajach, w jakim stopniu można adaptować melodie chorałowe do tekstów w nowożytnych językach. Każdy język ma swoje prawa, do polskich tekstów można chyba adaptować melodie skomponowane do sylabicznych tekstów łacińskich oraz adaptować wiele bardziej ozdobnych, melizmatycznych utworów umieszczając neumy obejmujące dwie lub więcej nut na odpowiednich sylabach.

Monastyczna Liturgia Godzin została opracowana dla klasztorów żyjących według Reguły św. Benedykta. Ówczesny Opat O. Kazimierz Janicki na spotkaniach Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich i Żeńskich pytał, czy również inne zakony byłyby zainteresowane naszymi publikacjami. Zgłoszeń spoza rodziny benedyktyńskiej było bardzo niewiele i zamówiono tyle egzemplarzy, by pokryć zapotrzebowania bieżące i przewidywane wspólnot, które przyjęły polską *Monastyczną Liturgię Godzin*. Zainteresowanym udostępniamy odbitki tych tekstów i melodii, które chcą poznać. Część z nich zamieściła w zbiorze hymnów s. Krystyna Loreta Gałuszka OSU (*Uwielbiamy Pana. Śpiewy Liturgii Godzin. Hymny*. Wydanie z harmonizacją, harm. o. Józef Łaś SJ, Kraków 1990. I-V. I — Na okresy roku kościelnego i święta Pańskie; II — Hymny Psalterza; III-IV — Własne o świętych; V — Wspólne o świętych i za zmarłych; razem 420 hymnów, do każdego tekstu podano od 1 do 5 melodii).

Opracowywanie melodii można, jak w wypadku Tyńca, oprzeć na wcześniejszych tradycjach, albo też na upodobaniach młodszych członków wspólnoty, przechodzących z własną formacją, nieraz wykształconych muzyków. Ważne jest jednak głębokie zrozumienie ducha liturgii i wyczucie potrzeb wspólnoty, która ma sprawować tak przygotowane nabożeństwa. Dla nas podstawą był chorał gregoriański i oparte na nim adaptacje melodii do polskojęzycznych tekstów albo opracowywanie nowych melodii w skalach modalnych, często z wykorzystaniem motywów dobrze znanych z chorału. Większość melodii używanych w okresie przejściowym, przed opracowaniem antyfonarza, weszła do niego.

Hymny opracowane przez S. Stuligrosza, bardzo wartościowe, interesujące pod względem melodycznym, były trudniejsze do opanowania niż opracowane przez osoby stale związane z naszą liturgią. Jeżeli chcemy, by melodie łatwo było nauczyć ludzi nie posiadających wykształcenia muzycznego i potem wykonywać w warunkach codziennej liturgii mniszej, trzeba się troszczyć, by nie były one zbyt trudne. Zakres melodii nie może być zbyt rozległy, następstwa interwałów łatwe do wykonania, jak zresztą na ogół jest w melodiach gregoriańskich.

Na pewno obecnie używane w Tyńcu śpiewy nie są doskonałe, poprawki można wprowadzać i wprowadza się do antyfonarza. W przyszłości można myśleć o przygotowywaniu kilku wersji melodycznych do stosowanych tekstów.

Używany obecnie antyfonarz łaciński dla potrzeb Tyńca to zestaw psalmów nieszpornych z antyfonami według schematu przyjętego w polskiej liturgii monastycznej w tekstem Neowulgaty opublikowanym w *Psalterium* wydanym w Solesmes w 1981 r., hymnów z *Liber Hymnarius* wydanego w Solesmes w 1983 r. oraz antyfon i responsoriów z dawnego *Antiphonale Monasticum* uszeregowany do potrzeb odnowionej liturgii na podstawie schematów przygotowanych w zachodnich ośrodkach monastycznych. W Solesmes trwają prace nad przygotowaniem nowego antyfonarza, nie wiadomo kiedy zostaną zakończone i opublikowane.

Dla potrzeb zainteresowanych ośrodków, grup modlitewnych, ruchów religijnych można opracować zbiory modlitw dla nich użyteczne, do tekstów polskich i łacińskich. W Tyńcu projektujemy publikowanie małych zbiorów śpiewów do Liturgii Godzin najpierw na podstawie naszych opracowań, ale jesteśmy gotowi podjąć współpracę z zainteresowanymi osobami i próbować także innych metod ubogacania wspólnej modlitwy. Do tyńskiego *Antyfonarza Monastycznego* zostały przygotowane wszystkie śpiewy hymnów, responsoriów poza godziną czytań (są na kilka największych uroczystości i Triduum Sacrum), wezwań oraz antyfon przewidzianych do wykonania z psalmami lub pieśniami w tonach gregoriańskich. W druku opuszczono antyfony do godziny czytań poza III nokturnami niedziel i uroczystości. Godzina czytań w układzie monastycznym składa się w dni powszednie i wspomnienia z dwóch nokturnów, w których odmawia się po trzy psalmy (mogą to być części dłuższych psalmów), w święta i uroczystości dochodzi trzeci nokturn z trzema pieśniami ze Starego Testamentu — po psalmach I i II nokturnu czyta się odpowiednio czytanie biblijne lub drugie, po pieśniach III nokturnu — ewangelię dnia. Antyfony, których nie opublikowano, pozostają przechowywane w archiwum i w razie potrzeby mogą być upowszechnione. Można także próbować nowych opracowań czy to w skalach modalnych, czy w innej konwencji.

W konkretnym wypadku trzeba się zastanowić, ile i jakie części wspólnie sprawowanego Oficjum należy śpiewać. Oczywiście będzie to zależało od grupy uczestniczącej w modlitwie, jej potrzeb oraz od tego, jak często i które godziny kanoniczne zamierza się uroczyć sprawować. Można np. przygotować długie Wigilie, trwające całą noc czuwanie przed wielką uroczystością, można rozszerzać poszczególne godziny kanoniczne, celebrować je z dodatkowymi elementami, jak rozbudowana modlitwa wiernych ze spontanicznie formułowanymi wezwaniami uczestników, ale nie może tak wyglądać liturgia codzienna. Sprawowane każdego dnia wspólnie Oficjum musi być możliwe do wykonania bez zbyt wielkiego wysiłku, przepisy rubryk przewidują wiele możliwości adaptacji, Rzymska Liturgia

Godzin jest stosunkowo krótka. Liturgia rzymska chyba od początku swego istnienia odpowiadała rzymskiej mentalności. Cechowała ją prostota, zwięzłość, porządek, pewna powściągliwość, zwłaszcza jeśli porówna się ją do bogatych obrzędów wschodnich.

Zgodnie z obserwacją M. Bornusa-Szczycińskiego pewne teksty silniej przemawiają, jeśli są śpiewane. Jest na to miejsce w uroczystej liturgii. Polski lekcjonarz proponuje cztery schematy melodii do Ewangelii mszalnych, można opracowywać na podstawie dawnych wzorów albo w oparciu o nowszą wrażliwość melodie do czytań Mszy oraz Liturgii Godzin. M. Bornus-Szczyciński w swoim opracowaniu o muzycznej stronie liturgii w klasztorach pisze, że śpiewa się w Tyńcu ok. jedną trzecią wspólnie odmawianych modlitw Liturgii Godzin. Chyba odpowiada to naszym potrzebom duchowym i estetycznym oraz możliwościom. Można się zastanowić, kiedy i w jakich warunkach warto śpiewać więcej. Jak już wspomniałem, nasz antyfonarz daje wiele możliwości a także można wprowadzać do liturgii nowe śpiewy. We Włoszech widziałem antyfonarze zawierające melodie tylko do wybranych tekstów. Nasz — może przygotowywano dosyć pośpiesznie, zawiera melodie do bardzo wielu śpiewów, właściwie wszystkich, jakie przewidziano w praktykowanym i możliwym do ubogacania o śpiewy układzie liturgii.

Ilość śpiewanych podczas liturgii modlitw zależy od potrzeb i wrażliwości wspólnoty. Nie trzeba się przejmować, jeśli wiele części trzeba recytować. W Tyńcu we wspólnym Oficjum bierze zwykle udział ok. 30 osób, śpiewa się hymny wszystkich godzin poza modlitwą w ciągu dnia w dni powszednie, którą w całości się recytuje poza oracją, psalmy nieszporów i komplety, responsoria, antyfony i pieśni z Ewangelii jutrzni, nieszporów i komplety. W większe uroczystości śpiewa się także jutrznię po łacinie oraz niektóre psalmy i pieśni godziny czytań, która w naszym brewiarzu składa się w dni powszednie i wspomnienia z dwóch nokturnów po trzy psalmy a w niedziele, święta i uroczystości dochodzi jeszcze trzeci nokturn z trzema pieśniami ze Starego Testamentu, które w największe uroczystości się śpiewa z antyfoną, w inne recytuje.

Niektóre mniejsze wspólnoty używają kilku melodii hymnów do różnych tekstów. W chorale istnieją także „melodie-typy” hymnów i antyfon stosowane do różnych tekstów (antyfony z odpowiednimi adaptacjami) — chyba można to stosować i w polskim brewiarzu korzystając z odpowiednich melodii np. „Kiedy ranne wstają zorze” do hymnów 8-zgłoskowych.

SPOSOBY WYKONYWANIA CHORAŁU I OPARTYCH NA NIM POLSKICH ŚPIEWÓW LITURGICZNYCH

Praktykowany w Tyńcu sposób śpiewu stanowi kontynuację tradycji przyniesionej przez pierwszych mnichów odnowionej wspólnoty z Belgii, gdzie opierano się na reformie solesmeńskiej. Tak wykonuje się łacińskie śpiewy gregoriańskie, w podobnym duchu również polskie śpiewy modalne.

W niektórych ośrodkach na Zachodzie podejmuje się próby nowej interpretacji poprzez korzystanie z najstarszych rękopisów. W Solesmes opublikowano *Graduale Triplex* z potrójną notacją opartą na dawnych rękopisach obok zapisu z wydania watykańskiego oraz *Graduale Sextuplex* z sześcioma wersjami notacji z najstarszych źródeł neum nad tekstem (bez zapisu melodii na pięciolinii). Z *Graduale Triplex* korzysta w codziennej liturgii wiele wspólnot mniszych. W Krakowie prezentował tę metodę w połowie lat osiemdziesiątych na wykładach w Instytucie Liturgicznym i w Seminarium Krakowskim o. M. Hermes OSB z Meschede.

Podejmuje się także próby inspirowane sposobami wykonania na Wschodzie i wyspach Morza Śródziemnego. Jest to bez wątpienia ciekawe zjawisko artystyczne propagowane na Zachodzie m.in. przez M. Pérèsa, a w Polsce przez M. Bornusa-Szczycińskiego i współpracujące z nim grupy Dominikanów oraz innych miłośników muzyki dawnej. Organizują oni letnie seminaria w Jarosławiu z udziałem M. Pérèsa, a także sesje np. w maju 1999 r. u ojców augustianów w Krakowie poświęconą benedyktyńskiej tradycji, zakończoną liturgią Zesłania Ducha Świętego w kościele św. Katarzyny. Wydano nagranie określone dość entuzjastycznie w komunikacie w KAI jako autentyczne odtworzenie melodii chorału, podobny był sens wypowiedzi M. Pérèsa i M. Bornusa-Szczycińskiego w środkach masowego przekazu.

Trzeba z uznaniem traktować entuzjastów dawnej muzyki, ale samo przekonanie o dotarciu do autentycznych sposobów wykonania chorału jest co najmniej dyskusyjne, trzeba też zastanowić się, co można wprowadzać do naszej liturgii stanowiącej autentyczny wyraz naszej pobożności zgodny z naszym wyczuciem piękną i godności służby Bożej.

Słuszne jest przypomnienie wschodnich wpływów w tworzeniu liturgii i śpiewu Kościoła łacińskiego, jednak w bardzo niewielkim stopniu możliwe jest odtworzenie ówczesnej muzyki. Powstają pytania: na ile obecny sposób śpiewania na Wschodzie (Greków, Koptów) oddaje stan sprzed wieków, na ile ulegał innym wpływom (np. muzułmańskim?). Zwraca się uwagę, że reforma wprowadzona na podstawie prac odnowicieli chorału z Solesmes była jednostronna, bez uwzględnienia wielu cennych źródeł, że doprowadziła do przerywania dawniejszych tradycji. Każde ludzkie działanie ma swoje ograniczenia, trzeba jednak uświadomić so-

bie, jaki był stan liturgii we Francji w połowie XIX w., kiedy bardzo wiele ośrodków kościelnych ucierpiało w wyniku rewolucji francuskiej kasującej klasztory i niszczącej zabytki religijne. Sam chorał w praktycznym wykonaniu ulegał wpływom kolejnych stylów. Tzw. „wydanie medycejskie” opracowane na przełomie XVI i XVII w. zgodnie z gustami renesansu wyeliminowało wiele melizmatów, uprościło rytm i melodię w licznych utworach. Wcześniej podobne cechy nosiła cysterska reforma śpiewu — cała działalność tego zakonu rozpoczęła się dążeniem, by odtworzyć pierwotną prostotę życia według Reguły św. Benedykta w pewnej opozycji do wielkich klasztorów kongregacji kluniackiej z bardzo rozbudowaną liturgią i nabożeństwami dodatkowymi. Podobne cechy mógł nosić pierwotny śpiew w zakonie dominikańskim, którego świadectwem jest traktat Hieronima z Moraw wykorzystywany przez polskich dominikanów pracujących pod kierunkiem M. Bornusa-Szczycińskiego. Epoka oświecenia ze swoim racjonalizmem także mogła wyrzucić wpływ na muzykę w ośrodkach kościelnych. Wiele klasztorów mniszych prowadziło w tym czasie i dotąd prowadzi szkoły średnie na wysokim poziomie spełniające wymagania nauk szczegółowych, także przyrodniczych, które się wówczas szybko rozwijały.

Prace prowadzone w Solesmes były próbą przywrócenia liturgii dawnych form, prowadzoną w sposób, jaki był możliwy w tamtych czasach. Słusznie zauważamy niedociągnięcia, ale pełnym nieporozumieniem byłoby obraz kwitnącego bogactwa tradycji, które zostało przez reformę — była to co najwyżej smutna egzystencja dawnych zwyczajów, bardzo zróżnicowanych w sąsiednich ośrodkach przed przywróceniem we Francji jednolitej liturgii rzymskiej i zapewne zniekształcanych z powodu niekompetencji. Dawne księgi powinny zostać zebrane do muzeów i bibliotek, zapewne wiele z nich tam się znajduje i może stanowić podstawę do interesujących studiów, ale żywa liturgia powinna być zrozumiała i odpowiadać potrzebom jej uczestników.

Zasady odczytywania znaków w dawnych rękopisach omówił E. Cardine w *Semiologie grégorienne*, Solesmes 1970. Ich stosowanie może być wprowadzane w odpowiednio przygotowanych zespołach — inaczej wygląda w wykonaniu scholi niż w całości chóru zakonnego złożonego ze wszystkich członków wspólnoty, w różnym wieku i z różnym stopniem przygotowania. M. Machura w nagraniach prowadzonych ze Scholą Seminarium OO. Paulinów w Krakowie stosuje np. reduplikację (artykulację kolejnych części składowych pressusów). *Graduale Triplex* z notacją opartą na dawnych rękopisach obok zapisu z wydania watykańskiego pozwala wprowadzić pewne szczegóły interpretacyjne, może bardziej plastycznie wykonać neumy złożone, ale na ogół w naszych klasztorach, które wykonują chorał w sposób pełen umiaru, interpretacja ta opiera się raczej na własnym estetycznym wyczuciu prowadzącego śpiew niż na bardzo ścisłym spełnianiu reguł.

Niemieckie przykłady raczej budzą obawy przed zbytym podkreśleniem małych elementów kosztem większych całości. Raczej taka interpretacja nie stanowi dla nas wzorca.

Dla Tyńca cenna jest możliwość korzystanie z doświadczeń zagranicznych klasztorów benedyktyńskich w zakresie wykonania chóralu, może na razie w teoretycznych studiach a w przyszłości także w praktycznych próbach interpretacji. W Solesmes ciągle prowadzone prace nie stoją na poziomie przełomu XIX i XX w. Podobnie w Papieskim Instytucie Musica Sacra w Rzymie duże znaczenie przypisuje się zajęciom z chóralu (proponowana interpretacja może wiąże się z upodobaniami włoskich profesorów i my odbieralibyśmy ją jako uczuciową, romantyczną, ale uczą oni studentów korzystać z dawnych rękopisów).

Wypowiedzi propagatorów nowych interpretacji chóralu w piśmie zajmującym się współczesną muzyką religijną RUaH, podobnie jak artykuł M. Bornusa-Szczyńskiego w marcowym numerze Więzy krytycznie oceniają stan śpiewu i muzyki w polskich kościołach. Ojcowie dominikanie zaprosili M. Bornusa-Szczyńskiego, by ratował chóral w ich klasztorach. Zapewne tak myślało i myśli wielu młodych entuzjastów, ale trzeba pamiętać, że ciągle podejmuje się wiele działań na różnych polach. Choć przeciętny poziom jest dość mierny, często słyszy się w kościołach śpiewy utrzymane w stylu rozrywkowym, które znawcy słusznie nazywają zaśmiecaniem liturgii, są również liczące się osiągnięcia.

W zakresie chóralu gregoriańskiego Instytut Muzykologii KUL i Katedra Muzykologii ATK prezentują rzetelną wiedzę na temat chóralu, prowadzą też schola gregoriańskie. Chóral śpiewa się w seminariach (np. takie zajęcia prowadzi ks. W. Kądziera w Warszawie), klasztorach, w centrach kształcenia organistów (np. ks. B. Kicingier w Opolu, ks. Z. Rogala w Kielcach i na pewno jeszcze wielu innych kompetentnych nauczycieli, miłośników chóralu, stara się przekazać swą wiedzę uczniom, na ogół według tradycyjnych metod). W Tyńcu lud śpiewa kilka mszy gregoriańskich, M. Machura stale przed niedzielą liturgią prowadzi próby przygotowujące przewidziane na dany dzień utwory.

Warto starać się o upowszechnianie znajomości chóralu w seminariach, domach zakonnych, ośrodkach kształcenia organistów, katechetów (którzy w większości jako pomoc dydaktyczną stosują piosenki utrzymane w konwencji rozrywkowej), w grupach młodzieżowych. W okresie letnim przyjeżdżają do nas kolejne turnusy OAZ z archidiecezji katowickiej, które uczestniczą w liturgii śpiewając stale części mszy na melodie gregoriańskie.

Dążenie do poprawnego wykonania winno rozwijać wzorce przekazane przez Solesmes oraz inne tradycyjne ośrodki z umiarem wprowadzając wyniki badań rękopisów. Interpretacja oparta na wschodnich sposobach wykonania, z wibracją, szorstkimi głosami, dużym zróżnicowaniem czasu trwania dźwięków na podstawie

odczytania traktatu Hieronima z Moraw z XIII w. może być ciekawym zjawiskiem artystycznym, jednak liturgia ma stwarzać dla jej uczestników możliwość wyrażania swej pobożności w sposób dla nich autentyczny. Rodzaj teatru czy koncertu liturgicznego zainteresuje grupy elitarne, warto jednak na szerszą skalę wprowadzać prawdziwe wartości w sposób możliwy do przyjęcia dla przeciętnego polskiego katolika. Jego poziom można podnosić stopniowo. Wyrafinowana sztuka może go zniechęcić. Nie wszystko reprezentujące rzeczywistą wartość artystyczną ma charakter sakralny, nadaje się do zastosowania w liturgii. Również dążenie do pierwotnego autentyzmu nie zawsze przekonuje. W dziedzinie sztuk plastycznych pewną analogią do wykonywania chorału chropowatymi głosami z bardzo mocną artykulacją mogłoby stanowić przypomnienie, iż zachwycające nas swą harmonią kształtów rzeźby klasyczne pierwotnie były malowane jaskrawymi kolorami. Jeśli teraz w imię powrotu do autentycznego wyglądu tych arcydzieł ktoś prowadził studia na temat barwników, farb stosowanych w starożytności i chciał nimi pomalować rzeźby albo przynajmniej zaprezentował komputerowe obrazy i przedstawiał je jako prawidłowy, rzeczywisty, najbardziej autentyczny wygląd dawnych dzieł sztuki, to podobne dążenie uznalibyśmy za śmieszne. Szacunek budzi zapał entuzjastów, pasjonatów zmierzających do odkrycia dawnych sposobów wykonania dzieł sztuki muzycznej, ale ich osiągnięcia mogą być stosowane w liturgii z odpowiednim umiarem, wyczuciem i zdrowym rozsądkiem tych, którzy za tę liturgię odpowiadają.

Naśladowanie chropowatych głosów ludzi z Sardynii czy mnichów wschodnich albo naszych Kurpiów może być dążeniem do odtwarzania dawnych sposobów wykonania, ale trudno jest stwierdzić, że naprawdę takie stosowano w chrześcijańskich ośrodkach w średniowieczu. Jest to tylko pewna hipoteza oparta na fascynacji egzotyką, prymitywizmem, może podobnej do młodopolskiej chłopomanii. Nasze wykonanie chorału powinno być przede wszystkim naszą modlitwą, wykonywaną w sposób dla nas naturalny, bez sztucznego naśladowania czegoś, co jest dla nas obce.

W wielu śpiewnikach i modlitewnikach zamieszczano łaciński cytat z Ps 46, 8 według Wulgaty: „Psallite sapienter” (także w Regule św. Benedykta 19, 4) — śpiewajcie mądrze — nie tyle według sformułowanych teoretycznie reguł, ile z wyczuciem potrzeb i możliwości wspólnoty, rozumnie, zgodnie z tym, co można powiedzieć o danym stylu ale też zgodnie ze zdrowym rozsądkiem. Przypomina się biblijne rozumienie mądrości, która nie jest równoznaczna z wiedzą teoretyczną, ale stanowi umiejętność tworzenia syntez, roztropnego stosowania w życiu właściwych zasad.

W średniowieczu zapis chyba nie był traktowany jako bardzo dokładne odwzorowanie sposobu wykonania, nie znano narzędzi do mierzenia z dużą precyzją.

Może nasze próby odczytania stanowią przenoszenie naszych współczesnych wymagań, precyzji, dokładności, której dawniej nie znano, powtarzano tak jak się służyło kierując się własnym wyczuciem, wrażliwością estetyczną. Właściwe, pełne umiaru wykonanie chorału, które mogłoby stanowić podstawę jego odrodzenia w Polsce, chyba ukształtuje się poprzez uwzględnianie różnych tendencji. Wiele osób znających współczesną kulturę, zmęczonych może jej różnymi przejawami, przyjmuje z wielkim zainteresowaniem próby nowego odczytania chorału: pociąga ich egzotyka, budzi zewnętrzne zainteresowanie. W liturgii ważne jest to wszystko, co tworzy atmosferę modlitewną, pomaga otwierać się na głębię nadprzyrodzoności, na co także słusznie zwraca uwagę M. Bornus-Szczyński, ale jego wykonania mają z punktu widzenia liturgicznej praktyki bardzo wiele cech kościelnego koncertu, teatru religijnego, zwłaszcza jeśli śpiew łączy się z innymi elementami jak w misterium *Ordo Stellae* przedstawionym w Tyńcu 9 I 2000 r. Starajmy się roztropnie korzystać z twórczych inspiracji i spokojnie dążyć do wypracowania właściwych form wyrażania przez śpiew liturgicznej modlitwy.

Przedstawione rozważania stanowią tylko pobieżne zwrócenie uwagi na problemy, jakie się nasuwają tradycyjnie uformowanemu praktykowi w związku z próbami nowej interpretacji chorału i słusznym nawoływaniem do pracy nad podniesieniem poziomu muzycznej strony liturgii w Polsce. Mam nadzieję, że ta ważna sprawa zostanie podjęta przez osoby bardziej kompetentne i zaowocuje działaniem ośrodków pielęgnujących chorał gregoriański w Polsce oraz próbami nowych muzycznych opracowań dostosowanych do potrzeb naszej liturgii.

Tyńiec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

T E K S T Y I D O K U M E N T Y

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów

OKÓLNIK DO PRZEWODNICZĄCYCH KONFERENCJI BISKUPÓW W EUROPIE

Prot. N. 2350/99/L

Rzym, dnia 23 października 1999

Ekscelencjo,

W dziejach Europy podstawowe znaczenie ma głoszenie Ewangelii, dzięki czemu wiara chrześcijańska przeniknęła życie i kulturę całego Kontynentu, zwa-

szcza przez działalność niezliczonych Świętych. Między różnymi postaciami świętości szczególne miejsce zajmuje świętość kobiet, która w różnych i licznych formach ukazała oblicze miłości Chrystusa i Jego Najświętszej Matki, dając swoje świadectwo w różnych krajach Europy przez wieki, aż do nowszych okoliczności.

Dlatego, aby lepiej rozumiano przykład kobiecej świętości i uniknięto albo rozwiązano liczne spory społeczeństwa europejskiego, Ojciec Święty Jan Paweł II przez list apostolski *Spes aedificandi*, z dnia 1 października roku 1999, ustanowił i ogłosił niebieskimi współpatronkami Europy następujące święte kobiety: Brygidę Szwedzką, która od dzieciństwa odznaczała się pobożnością, także jako małżonka, matka rodziny, wdowa i w końcu zakonnica; Katarzynę Sieneńską dziewicę i doktora Kościoła; Teresę Benedyktę od Krzyża, oddaną filozofii, mniszkę i męczennicę. Przysługują im wszelkie objawy czci i przywileje liturgiczne, które należą się głównym Patronom krajów.

Gdy podajemy Ci do wiadomości te nowe postanowienia, ta Kongregacja uznała za słuszne dodać wskazania, które należy zachować we wszystkich krajach Europy.

1. Od roku 2000, co roku należy obchodzić jako święto:

dnia 23 lipca — św. Brygidy, zakonnicy;

dnia 29 kwietnia — św. Katarzyny Sieneńskiej, dziewicy i doktora Kościoła;

dnia 9 sierpnia — św. Teresy Benedyktę od Krzyża, dziewicy i męczennicy.

Nowy stopień obchodu należy wpisać do wszystkich kalendarzy liturgicznych oraz do *Porządków odprawiania Mszy św. i Bożego Oficjum*, które wydaje się do użytku jakichkolwiek diecezji Europy.

Takie samo wskazanie należy umieścić w przyszłych wydaniach ksiąg liturgicznych, które przygotowuje się staraniem Konferencji Biskupów.

Tam gdzie te Święte zgodnie z prawem partykularnym są czczone w innym dniu, albo ich obchód ma stopień uroczystości, należy także w przyszłości zachować tę samą datę i stopień uroczystości.

2. Do tego pisma dołącza się łacińskie teksty Mszy i Liturgii Godzin dotyczącej tych Świętych. Konferencja Biskupów niech się postara, aby przygotowano tłumaczenia w języku narodowym. Należy je przysłać do tej Kongregacji do zatwierdzenia przez Stolicę Świętą.

Korzystając z tej okazji przekazuję Tobie wyrazy czci i oddania w Panu.

JERZY A. kard. MEDINA ESTEVEZ, Prefekt
† FRANCISZEK PIUS TAMBURINO, Arcybiskup Sekretarz

Podajemy teksty Mszy o św. Brygidzie i św. Teresie Benedyktę od Krzyża w polskim tłumaczeniu. Przekład polski jeszcze nie został zatwierdzony:

23 lipca
ŚW. BRYGIDY, ZAKONNICY
Święto

ANTYFONA NA WEJŚCIE

Radujmy się wszyscy w Panu * obchodząc święto ku czci Świętej Brygidy, * z jej uroczystości radują się Aniołowie * i wychwalają Syna Bożego.

KOLEKTA

Boże, Ty prowadziłeś świętą Brygidę różnymi drogami życia i objawiłeś jej mądrość Krzyża gdy rozważała mękę Twojego Syna, † daj nam, abyśmy żyjąc w każdym stanie, * Ciebie we wszystkim szukali. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, † który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, * Bóg przez wszystkie wieki wieków.

MODLITWA NAD DARAMI

Najłaskawszy Boże, Ty w świętej Brygidzie zniszczyłeś dawnego człowieka i stworzyłeś nowego na Twoje podobieństwo, † spraw łaskawie, abyśmy podobnie odnowieni * mogli składać miłą Tobie tę przebłagalną ofiarę. Przez Chrystusa Pana naszego.

ANTYFONA NA KOMUNIE

Ps 45 (44), 8

Miłujesz sprawiedliwość, wstrętne Ci bezprawie * dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił Ciebie olejkim radości * hojniej niż równych ci losem.

MODLITWA PO KOMUNII

Wszchemogący Boże, spraw, abyśmy umocnieni tym sakramentem † nauczyli się za przykładem świętej Brygidy zawsze szukać przede wszystkim Ciebie * i na tym świecie zachowywać obyczaje nowego człowieka. Przez Chrystusa Pana naszego.

9 sierpnia
ŚW. TERESY BENEDYKTY OD KRZYŻA,
DZIEWICY I MĘCZENNICY
Święto

ANTYFONA NA WEJŚCIE

Ga 6, 14

Nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego * jak tylko z Krzyża naszego Pana Jezusa Chrystusa, * dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata.

KOLEKTA

Boże naszych ojców, Ty doprowadziłeś świętą Teresę Benedyktę, męczennicę, do poznania Twojego ukrzyżowanego Syna i do naśladowania Go aż do śmierci, † spraw za jej wstawiennictwem, aby wszyscy ludzie uznali w Chrystusie Zbawiciela * i przez niego doszli do oglądania Ciebie w wieczności. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, * Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

MODLITWA NAD DARAMI

Wszechmogący Boże, Ty przez rozmaite ofiary Starego Przymierza przygotowałeś jedyną doskonałą ofiarę, którą Tobie złożył z własnej krwi Twój Syn, Jezus Chrystus, † przyjmij łaskawie i uświęć dary złożone Tobie * na pamiątkę świętej Teresy Benedykty, Twojej męczennicy. Przez Chrystusa Pana naszego.

ANTYFONA NA KOMUNIE

Ps 23 (22), 4

Chociażbym przechodził przez ciemną dolinę, * zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną.

MODLITWA PO KOMUNII

Najłaskawszy Boże, oddając cześć świętej Teresie Benedykcie prosimy, * niech niebieskie owoce drzewa krzyża dają męstwo naszym sercom, † abyśmy wiernie trwając przy Chrystusie na ziemi, * zasłużyli spożywać w niebie owoce z drzewa życia. Przez Chrystusa Pana naszego.

ks. Stanisław Pisarek

BIBLIŚCI U ŻYDÓW I ARABÓW W ROKU JUBILEUSZOWYM 55. ZJAZD SNTS, TEL AWIW 2000

I

55th General Meeting międzynarodowej i międzywyznaniowej organizacji uczonych zajmujących się studiami nad Nowym Testamentem (Studiorum Novi Testamenti Societas = SNTS) obradował w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000 w Tel Awiwie od niedzieli 30 lipca do czwartku 3 sierpnia. W piątek 4 lipca byliśmy gośćmi Palestyńczyków (chrześcijan) w Betlejem, po czym zwiedzaliśmy Jerozolimę. Niektórzy zostali w niej dłużej aż do odlotu swojego samolotu po weekendzie; większość wróciła jednak do hoteli w Tel Awiwie, by zażywać być może kąpieli w ciepłych wodach Morza Śródziemnego, po gorących i wyczerpujących obradach na Uniwersytecie w Tel Awiwie oraz po pełnej napięcia polemice chrześcijan Arabów z Żydami oraz popierającymi ich na ogół biblistami z SNTS, na Uniwersytecie Katolickim w Betlejem. Polemika, w której profesorowie Palestyńczycy mówili o dawaniu w Ziemi Świętej świadectwa, jak żyć dzisiaj Ewangelią, jak to określił jeden z profesorów niemieckich, była ostra i otwarta, jednak prowadzona na poziomie, jaki przystoi uczonym, na argumenty, kulturalna. Odniosłem wrażenie, że profesor Ithamar Gruenwald z Uniwersytetu w Tel Awiwie, główny organizator całej imprezy, opanowany, nie dający się ponieść emocjom, przemawiał z pozycji siły. Zastanawiało, że jego wystąpienia były przez ogół biblistów nagradzane oklaskami, a Palestyńczyków — milczeniem, choć ich świadectwo zdawało się wyrażać niewygodne *verba veritatis*. Mniemali oni, że im jako autochtonom, żyjącym na tej ziemi od wieków, dzieje się krzywda ze strony Izraela. Do średniowiecza mówili językiem aramejskim, językiem Jezusa, potem ulegając wpływowi wysokiej kultury arabskiej, przyjęli jej język.

W niedzielę 6 sierpnia, w uroczystość Przemienienia Pańskiego, w dużym kościele parafialnym w dzielnicy chrześcijańskiej na Starym Mieście w Jerozolimie, Msza św. była odprawiana po arabsku. Kościół był pełny. Duszpasterstwo prowadzi w niej franciszkanie, także z Polski. Zaznaczał to napis: „parafialny kościół

franciszkański”, po polsku. Wydało mi się przez moment, tu i nieco później na obiedzie u franciszkanów w klasztorze Ubiczowania, że jestem u Franciszkanów w Panewnikach. Ta sama architektura i atmosfera oraz bliski kontakt Ojców i Braci z miejscowym ludem. Brat Jakub, którego przywołały towarzyszące mi jako przewodniczki dwie polskie wolontariuszki z hospicjum Sióstr Notre Dame de Sion¹ — Joanna i Agnieszka z Poznania, był zaskoczony i uradowany. Zaopatrzył mnie w cenne pamiątkowe różańce zakończone krzyżykiem z drewna wraz z pasyjką z metalu, z dołączoną do niego kapsułką z napisem *terra sancta*. Za szkiełkiem widać trochę ziemi albo raczej piasku zabranego z któregoś z miejsc świętych, których jest tu tak wiele.

Młody profesor z Norymbergi, który prowadzi ponadto także parafię ewangelicką, powiedział mi w czasie podróży do Galilei, gdzie zwiedzaliśmy we wtorek Górę Błogosławieństw, Kafarnaum z domem-kościołem św. Piotra, a po lunchu w Kibbutz Lavi — Seforis oraz Megiddo — miejsce bitew a dzisiaj ważnych wykopalisk archeologicznych, że protestantyzm nie przywiązuje takiej wagi do świętych miejsc biblijnych, jak Kościół katolicki czy prawosławny; nie jest też w nim kultywowany zwyczaj pielgrzymowania do nich dla uzyskania jakichś łask, co wydaje się nawet w jego opinii — reliktem pogańskim. A jednak i tego, i innych protestanckich uczestników kongresu biblijnego w Tel Awiwie, spotykałem po nim w czasie pobytu w Jerozolimie. Mam nadzieję, że nie czynili tego wyłącznie jako turyści dla zrobienia zdjęcia na pamiątkę pobytu tamże z żoną, czasem i z córką towarzyszącymi w tej podróży do Ziemi Pana. Pewnie i oni, nie klękając i nie całując tych miejsc, w cichej refleksji i modlitwie wielbili Pana za Jego Śmierć i Zmartwychwstanie dla naszego zbawienia. Wcześniej w Bar Shira Auditorium na Uniwersytecie w Tel Awiwie, które, aczkolwiek pozbawione jakichkolwiek emblematów religijnych, służyło nam jako miejsce modlitw porannych (*Morning Prayers*), odprawianych po angielsku, niemiecku i francusku, wszyscy razem śpiewaliśmy, słuchaliśmy Słowa Bożego i modliliśmy się wspólnie, wielbiąc Pana. Precedensem było wspólne recytowanie po angielsku **Ojciec nasz** w poniedziałek 31 lipca rano na tychże modlitwach prowadzonych przez profesora Ithamara Gruenwalda (żyda) i profesora Hansa Dietera Betza z USA (protestanta), przy ochoczym włączeniu się wszystkich uczestników. Widać było, że najważniejsza modlitwa, której nas chrześcijan nauczył Jezus (stąd nazywana Modlitwą Pańską), ma swoje korzenie w Starym Testamencie. Stąd też wierzący ortodoksyjny żyd — profesor Ithamar Gruenwald — z jarmułką na głowie (kippa) mógł ją szczerze, uczciwie, bez udawania razem z chrześcijanami odmówić.

¹ Ecce Homo Convent. Notre Dame de Sion, Via Dolorosa 41, P. O. B. 19056, 91190 Jerozolim, tel. +972 (2) 627 72 92, faks +972 (2) 628 22 24.

W swoim słowie powitalnym profesor Gruenwald stwierdził między innymi, że to spotkanie jest szczególnym momentem w historii SNTS. Spotykamy się bowiem w tym samym kraju, w którym założyciel tego ruchu, który w końcu stał się chrześcijaństwem, żył i działał. Wspominał wyraźnie o dramatycznej wizycie Papieża w Ziemi Świętej na wiosnę tego roku i uznał, że ona razem z 55. spotkaniem SNTS w Tel Awiwie oznacza w sposób szczególny nowy zwrot, którego chrześcijaństwo (pisane z dużej litery) oraz jego studia w ostatnich dekadach dokonały. Słowa podziękowania i powitania zakończył profesor Gruenwald jako organizator i gospodarz tego spotkania miłymi hebrajskimi formułami skierowanymi do wszystkich nań przybyłych: „Shalom! Beruchim Ha Ba'im!” To słowo *shalom*, wyrażające życzenie pokoju, a w nim pełni dóbr najwyższych, powtarzane jako codzienne pozdrowienie jest dzisiaj wyzwaniem skierowanym do Izraelczyków i Palestyńczyków, do żydów, chrześcijan i muzułmanów. To wyzwanie musi być podjęte i zrealizowane przy wsparciu i udziale całego świata; bez tego nie ma przyszłości dla tej Ziemi, ani dla nas. Arabowie palestyńscy słusznie podkreślali, że pokój czyli miłość zakłada jednak sprawiedliwość. Dlatego mówili w Betlejem do Żydów: Czyńcie sprawiedliwość!¹

W tym kierunku działa od czasu Soboru Watykańskiego II nowa ekumeniczna wspólnota monastyczna założona w Piemontcie, w północnej Italii przez Enzo Bianchi w Bose (1965). Należą do niej mężczyźni i kobiety — katolicy, protestanci i prawosławni. Od roku 1981 ma ona swój Dom w Jerozolimie. Profesor, ks. Giuseppe Segalla z Padwy, również uczestnik kongresu w Tel Awiwie i kolokwium w Betlejem, zaprowadził mnie do niego w niedzielę w uroczystość Przemienienia Pańskiego 6 VIII. Tam ich poznałem. Otrzymałem piękną książkę zatytułowaną *Monastero di Bose*. Zacząłem ją później czytać wieczorem w klasztorze Ecce Homo Sióstr Notre Dame de Sion. Założone w XIX wieku przez żyda-konwertytę o. Alfonsa Ratisbonne w celu nawracania żydów, modlą się one dzisiaj o dialog chrześcijańsko-żydowski. Oczekując następnego dnia na lotnisku Ben Guriona (Ben-Gurion Airport), położonym na trasie z Jerozolimy do Tel Awiwu w Lod (Lydda w NT), na samolot do Wiednia, miałem dość czasu, by lektury tej fascynującej książki dokończyć. Podaje ona wszelkie informacje o wspólnocie z Bose, adresy założonych już domów. Wspólnota łączy tradycje monastyczne ze Wschodu

¹ Więcej informacji na ten temat można znaleźć w periodyku „Cornerstone Issue”, publikowanym przez Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center. Tamże, 19 (2000) lato, s. 1-24, *Justice. The Jerusalem Sabeel Document. Principles for a just peace in Palestine-Israel*. W nim artykuł napisany przez ks. Naima Ateeka, którego świadectwa wysłuchaliśmy w Betlejem (Colloquium na Uniwersytecie w Betlejem prowadzonym przez Braci Szkolnych). Tytuł artykułu: *If Israel wants to live securely, it must do justice*, s. 21. Jeśli Izrael chce żyć bezpiecznie, musi czynić sprawiedliwość.

i Zachodu. Zasadą jest znana benedyktyńska maksyma *ora et labora*, odniesiona do sytuacji świata na przełomie II i III tysiąclecia. Wspólnota znajduje się pod opieką arcybiskupa Turynu. Jej reguła tchnie prostotą a po lekturze pozostaje wrażenie, że została napisana z natchnienia Bożego. O wspólnocie w Jerozolimie napisano: Od lat piętnastu (obecnie już 19) jest obecna również mała braterska wspólnota w Jerozolimie (3-4 braci). Usiłuje prowadzić dialog z różnymi kościołami chrześcijańskimi i z żydami. Bracia włączają do swojej pracy studium wspólnych korzeni biblijnych, przepowiadanie, oraz posługę przyjmowania (gości, ludzi poszukujących...).

Jest to mały znak, mała przestrzeń milczenia, modlitwy oraz braterskiego obcowania w sercu ziemi wcielenia, w mieście zranionym a przecież powołanym do bycia wizją pokoju. Ten sens mieści się w nazwie Jerozolaim.

Udział w kongresie tegorocznym był o połowę mniejszy (234 z osobami towarzyszącymi, które miały alternatywny program), niż gdzie indziej. Może z powodu zbyt wysokich kosztów?¹ Wśród uczestników kongresu najliczniejsza była grupa angielskojęzyczna, mniej liczne były grupy niemieckojęzyczna i francuskojęzyczna. Z Polski było dwóch profesorów: ks. Jerzy Chmiel i ks. Stanisław Pisarek. Obaj reprezentowaliśmy Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie razem z przynależącymi do niej seminariami diecezjalnymi i zakonnymi. Wskazywał na to *badge*, który otrzymaliśmy i nosiliśmy przypięty do kieszeni koszuli. Był on przepustką na posiłki oraz do sal, w których gromadziliśmy się na modlitwy oraz dla wysłuchiwania referatów. Po każdym z nich była dyskusja, prowadzona w trzech językach kongresu — angielskim, francuskim i niemieckim.

Wystawców książek naukowych też było mniej (9). Wydawcy dawali kupującym co najmniej 20% rabat, sięgający niekiedy nawet 50 % ceny. W końcu okazali się bardzo wspaniałomyślni, darując wszystkie niesprzedane książki, a było ich sporo, bibliotekom w Sofii i Sanct Petersburgu. Nasi koledzy słowiańscy — Anatolij Alexeev z Rosyjskiej Akademii Nauk oraz Iwan Dimitrov z Uniwersytetu w Sofii mieli sporo roboty z podzieleniem tego skarbu między siebie. Wysyłki dużych paczek dokona już Uniwersytet w Tel Awiwie, ponosząc wszelkie koszty z tym związane. Rosjanin, było to wręcz widoczne, był ulubieńcem wielu. Także moim i ks. Jerzego Chmiela przyjacielem. Przy pożegnaniu całowaliśmy się serdecznie. Zew słowiańskiej krwi? Łączyła nas przede wszystkim chrześcijańska wiara. Z satysfakcją patrzyłem jak modlili się przed posiłkami naznaczając się krzyżem prawosławnym.

¹ W załączeniu pocztówka z podpisem: „Tel-Aviv. The Marina Basin”. Otrzymał ją każdy uczestnik kongresu w teczce z materiałami przy rejestracji. Jako przewodnik służył mi dobrze: *Israel — a travel survival kit. Guidebook*, Neil Tilbury, Hawthorn (Australia) ²1992, s. 475. Zawiera aktualne informacje, podaje nawet ceny za nocleg ze śniadaniem.

O bogatej problematyce biblijnej kongresu w Tel Awiwie, podanej w mowie aktualnego jej prezydenta — profesora François Bovon z Harvard University, w wygłoszonych referatach na sesjach plenarnych i w referatach krótszych wygłaszanych paralelnie; omawianej na wybranych przez każdego dwóch seminariach, trzeba by napisać oddzielnie.

II

Problemy biblijne z Nowego Testamentu, które zostały podjęte na 55th General Meeting SNTS w Tel Awiwie, 30 VII — 4 VIII 2000, były różne. Przedmiot obrad tego spotkania z zasady nie jest monotematyczny. Co zaznaczył organizator tego spotkania profesor Ithamar Gruenwald w wywiadzie opublikowanym w gazecie „Ha Aretz”¹. Nie było w wykładach jakiegoś formalnie wyznaczonego wątku, powiedział, jednak zaznaczała się w nich pewna zmiana. Chodzi o zainteresowanie z obu stron tym co łączy; korzeniami, jakie chrześcijaństwo ma w judaizmie i wynikłymi stąd bliskimi wzajemnymi relacjami. Ta zmiana w badaniach nad chrześcijaństwem dokonała się w minionych dekadach. Żywym przykładem takiego podejścia jest profesor Joel Marcus, który będąc żydem, w wieku 24 lat zaczął wierzyć, że Jezus był nie tylko prorokiem, ale wcieleniem Boga na ziemi. To się stało 25 lat temu. Dziś uważa się za żyda i chrześcijanina równocześnie. Jest profesorem teologii na Uniwersytecie w Bostonie. Jego przemówienie po uroczystej kolacji w Megiddo, w plenerze, zrobiło wielkie wrażenie. Odebrałem je jako złożenie świadectwa. Widać było, jak bardzo stronie żydowskiej zależy na porozumieniu z chrześcijanami. Temat tego wystąpienia nawiązał do miejsca jego wygłoszenia: *W kontekście Armageddonu: Oczekiwanie na Mesjasza we wczesnym chrześcijaństwie i w nurcie (współczesnym) Chabbad*². Ukazanie paraleli do Jezusa, który uważał się za Mesjasza i w dowód swej boskości zmartwychwstał, w postaci rabina z naszego wieku, który urzeczywistniałby podobne oczekiwania i nadzieje, mogłoby się wydawać nawet prowokacją; profesor Marcus nie miał jednak takiego zamiaru. Wynika to z jego biografii. Była to próba sprowadzenia do jedności judaizmu i chrześcijaństwa. Być może wizja wypełnienia zapowiedzi św. Pawła w Liście do Rzymian 11, 25-35.

Oprócz tej mowy, która w programie została określona jako *short paper*, a jednak zawierała jakieś ważne przesłanie, chciałbym z obfitego materiału kon-

¹ The Gospel according to Marcus, Ha Aretz. Week's End, Friday, August 4, 2000, s. B5. Wywiad: Profesor Ithamar Gruenwald rozmawia z Iris Milner.

² Zob. ALAN UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 52, 160-161; Chabad, zob. Lubowicz; Szneur, Zalman z Ladów. Jest to odłam wśród chasydów. Działa obecnie w Nowym Jorku.

gresu wydobyć mowę programową aktualnego prezydenta SNTS — profesora François Bovon: *Imiona i liczby we wczesnym chrześcijaństwie*. Wygłoszona została w Bar Shira Auditorium. Tam gdzie przedtem odbyły się pierwsze modły poranne — chrześcijan z żydami; stronę chrześcijańską reprezentował Hans Dieter Betz z USA, a stronę żydowską Ithamar Gruenwald z Izraela; językiem modłów pierwszego dnia był język angielski.

Chrześcijaństwo pierwotne miało upodobanie w wyliczaniu sentencji lub czynów Jezusa, potem Jego uczniów (liczba mnoga jest tu oznaką troski Boga). Przywiązywało ono także wagę do znaczenia imion, imion Boskich w szczególności. System imion świętych (*nomina sacra*) nie jest bez znaczenia teologicznego.

Imię „Jezus” umieszczali pierwsi chrześcijanie obok imienia Boga, wzbudzając tym reakcję ze strony innych prądów żydowskich. Spór we wspólnotach chrześcijańskich powstał wśród „tych, którzy z jednej i z drugiej strony identyfikowali się z wzywającymi imienia Pańskiego” (Jl 2, 32 = 3, 5 LXX).

Wspólnoty chrześcijańskie *heretyckie* lub *gnostyckie* nie były jedynymi, które zajmowały się wyliczeniami o walorze symbolicznym. Autorzy przynależący do *Wielkiego Kościoła* mieli również w nich upodobanie, jak tego dowodzą *List Barnaby* i *Przepowiednie Sybilli*. Liczenie na palcach było tak bliskie każdemu, że różni teologowie używali go dla potrzeb egzegetycznych i apologetycznych. Stąd wniossek, że hermeneutyka musi to dzisiaj brać pod uwagę w egzegezie Nowego Testamentu i całej Biblii.

Profesor F. Bovon, z Harvard University w USA w ostatnim punkcie swojego wystąpienia mówił o jedności i pluralizmie, o jedności i dualizmie. Tu sięgnął do św. Pawła, który stanął u początku szkoły myśli głoszącej jedność a rozumiejącej wielość jako znak podziału. Inni teolodzy na początku chrześcijaństwa, odbierali dwójkę nie jako początek serii negatywnej, ale jako nieodzowną towarzyszkę jedności. Tak się ma rzecz ze wspólnotą Ojca i Syna.

Dla tej linii, którą w problematyce General Meeting SNTS w Tel Awiwie zauważył I. Gruenwald, symptomatycznym był referat profesora Jacka T. Sandersa z Uniwersytetu w Oregon, USA: *Czy chrześcijanie Żydzi byli najliczniejsi (w ciągu pierwszych stu lat poza Palestyną)? Notatka do dyskusji o wczesnych relacjach żydowsko-chrześcijańskich*. Wśród wcześniejszego pokolenia (uczonych) istniał powszechny konsensus co do tego, że chrześcijaństwo, po wyjściu z macierzystego kraju żydowskiego, stało się gwałtownie fenomenem pogańskim (wśród pogan). W ostatnich latach jednakże zdaje się zaznaczać tendencja wśród uczonych od Nowego Testamentu do przyjmowania poglądu, że wczesne chrześcijaństwo było w czasie swojego pierwszego stulecia przeważnie ruchem żydowskim, nawet w diasporze.

Ta nowa tendencja otrzymała wsparcie ze strony socjologa religii, Rodneya Starka, który wykazał, po pierwsze, że Żydzi zhellenizowani w okresie rzymskim byłiby porównywalni do Żydów wyemancypowanych w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Europie w XIX wieku, że ci zhellenizowani Żydzi zostawali najprawdopodobniej chrześcijanami, i że oni faktycznie byli głównym źródłem konwertytów na chrześcijaństwo aż do okresu bizantyńskiego. Jest to argument z analogii bazujący na wielu studiach, jakie Stark przeprowadził nad nowymi ruchami religijnymi w USA.

Drugi argument Starka dotyczy ilości. Konsultując różne dzieła z zakresu historii i atlasy określił on odnośną liczbę miast w imperium, w którym stuleciu miały one wprawdzie wspólnoty żydowskie a w którym potem miały pierwsze wspólnoty chrześcijańskie. Potem zastosowawszy pewną ilość analiz statystycznych, odkrył, że im większe miasto tym bardziej jest prawdopodobne, że miało wspólnotę chrześcijańską wcześniej; to wspiera konstatacjami historyków wczesnego chrześcijaństwa, których cytuje. Tak odkrywa ścisłą relację pozytywną pomiędzy bliskością do Jerozolimy a wczesnym ustanowieniem chrześcijaństwa w mieście, oraz między wcześniejszą obecnością żydowską w mieście a powstaniem tamże wspólnoty chrześcijańskiej. Wnioskiem z odkrycia odnośnie do bliskości do Jerozolimy jest odkrycie, że im bliżej miasto było Rzymu (z wyjątkiem samego Rzymu), tym mniej prawdopodobne było, że miało wspólnotę chrześcijańską wcześniej.

Autor w swoim referacie podał pod dyskusję procedurę Starka w pewnych szczegółach, aby potem wrócić do krótkiego przeglądu dokumentacji z Nowego Testamentu, z Ojców Apostolskich oraz z jednego pisarza pogańskiego, spodziewając się dojścia do jasności w sprawie proporcjonalnej obecności żydów i pogan wśród konwertytów na chrześcijaństwo w czasie pierwszego stulecia poza Palestyną.

Na szerszym tle rozważał relację chrześcijaństwa do jego otoczenia profesor D. Zeller (z Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji; czas — półtorej godziny) w wykładzie (main paper II¹) na temat: *Chrytologia Nowego Testamentu w jej hellenistycznej recepcji*. Zmiany, jakich doznało chrześcijaństwo na drodze od swoich żydowsko-chrześcijańskich korzeni w świat hellenizmu, winne być mierzone w oparciu o rozwój chrytologii. W odróżnieniu do szkoły historii religii,

¹ Wykładów tej kategorii było cztery: I. S. FREYNE, *Geografia restauracji: Relacje Galilea-Jerozolima we wczesnym żydowsko-chrześcijańskim doświadczeniu*; II. D. ZELLER, jak wyżej; III. C. FOCANT, *Głowa proroka czy anty-posiłek przymierza (Mk 6, 14-29)*; IV. D. R. SCHWARTZ, *Kaplani po ich prawej, chrześcijanie po ich lewej: Od faryzeizmu do rabinackiego judaizmu*. Reszta to wykłady krótkie, 45 minutowe, wygłaszane na plenum i jeszcze krótsze, półgodzinne, wygłaszane paralelnie; te ostatnie zgłaszane przez prelegentów samorzutnie; wszystkie z dyskusją, o ile był na nią czas.

która badała różne *wpływy*, jakim podlegała chrystologia, stawia się tu pytanie o warunki ich rozumienia u przeciętnych adresatów pogańskiego pochodzenia, których Pisma Nowego Testamentu implikują jako czytelników. Pewnej kontroli dostarcza faktyczna recepcja u autorów aż do 2 wieku po Chr.

Pod tym względem zostaje zbadany wpierw rozwój wiary w Jezusa jako Pana (Kyrios). Tym tytułem opisane wywyższenie Jezusa do stanowiska równego Bogu (np. Flp 2, 9-11) mogło być rozumiane na tle apoteozy zasłużonych ludzi. Przez swoje panowanie nad wszystkimi trzema wymiarami świata, wchodzi Wywyższony w konkurencję oczywiście także z orientalnymi bóstwami zbawiającymi, które tak samo były określane słowem kyrios. Pozwala to jeszcze rozpoznać 1 Kor 8, 5n.

Pierwsza część tekstu według gatunku hymnu Flp 2, 6-11 jest zależna od potocznego w starożytności modelu tajemnej epifanii (niebieska istota ukazuje się w ludzkiej postaci), który również gdzie indziej w Nowym Testamencie i poza nim znajduje zastosowanie dla wyrażenia inkarnacji. Także w tekstach pogańskich zostaje zastosowany do ludzi historycznych.

Ostatni odcinek wykładu profesora Zellera był poświęcony różnemu rozumieniu *Syna Bożego* w Nowym Testamencie. Posłanie Syna u Pawła i Jana zostaje porównane z posłaniem boskich przynosieli kultury i postaciami panujących, choć niewątpliwie żydowskie spekulacje nad mądrością posunęły naprzód poszerzenie pierwotnie mesjańskiego konceptu. W Ewangelii Marka Syn Boży czyni to, co jedynie Bóg czynić może. Dzisiaj często krytykowany koncept *człowieka boskiego* może wciąż jeszcze rozjaśnić religijny klimat, w którym była możliwa taka transpozycja. Sposób, w jaki Boże Synostwo Jezusa zostaje rozpoznane u Mk 8, 27 — 9, 8 i 15, 39, posiada zdumiewające paralele w biografiami takich mężów. Również dla uzasadnienia Synostwa Bożego w poczęciu z Duchą Świętego znajdują się jedynie przesłanki w judaizmie hellenistycznym. Etiologia zaś funkcjonuje przekonująco w środowisku pogańskim; zarazem nabiera tu Syn Boży nowego znaczenia.

Te przykłady pokazują, że modele pochodzenia zebrane przez szkołę historii religii nie mają wprawdzie zawsze zastosowania do pochodzenia wypowiedzi chrystologicznych, lecz wciąż jeszcze mogą być sensownie brane pod uwagę, gdzie chodzi o ich zrozumiałość przez ongiś pogańskich recipientów.

W czasie zwiedzania wykopalisk w Sefforis (Sepphoris)¹ w Galilei (wtorek 1 VIII), niedaleko od Nazaretu, profesor R. A. Batey wygłosił wykład na temat *Sefforis a ruch Jezusa*. Zastanawia brak tej nazwy w Nowym Testamencie (i w całej Biblii) a było ono w czasach Jezusa siedzibą rzymskiego legionu.

¹ M. K. MILNE (E. Szymula), Sefforis, w: Encyklopedia Biblijna. Redakcja naukowa P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 1093-94; Sefforis, w: Enciclopedia della Bibbia, VI, Torino 1971, kol. 308.

Wykopaliska w Kefar Nachum komentował pozytywnie profesor J. H. Charlesworth z Princeton Theological Seminary. Mój rozmówca profesor Meiser Martin z Erlangen i Nürnberg odnosił się sceptycznie do wykopalisk, zwłaszcza do Domu Piotra, gdzie zbudowano ostatnio nowy kościół. Czyżby uprzedzenia do wszystkiego co łączy się z prymatem Piotra i jego następców na stolicy apostołskiej w Rzymie?¹

Po zwiedzeniu wykopalisk w Megiddo, po kolacji, do problemów, jakie nasuwają, odniósł się profesor I. Ussishkin w referacie: *Jaki rodzaj kwestii wzbudza Megiddo*. Dotyczą one historii dawnego Izraela a w Nowym Testamencie jedynej wzmianki o Harnageddonie w Apokalipsie św. Jana (16, 16)². Więcej będzie można o nich powiedzieć i ocenić ich znaczenie dla interpretacji tekstów w Biblii po opublikowaniu raportów z przeprowadzonych przez archeologów kampanii³.

Uczestniczyłem w 7. seminarium (było ich 17), prowadzonym przez profesorów M. Müllera z Kopenhagi (nieobecny tym razem), J. Reumanna z Filadelfii w USA oraz T. Södinga z Bergische Universität w Wuppertal (katolik, żonaty, mieszka w Münster). Przedmiotem tego seminarium są treści i problemy teologii Nowego Testamentu. Referaty wygłosili na nim: Heinz Giesen, redemptorysta z Hennef (Wyższa Szkoła Filozofii i Teologii zgromadzenia tamże): *Galilea, to więcej niż krajobraz. Biblijno-teologiczny walor miejsc o Galilei w Ewangelii Mateusza* (s. 21, 85 przypisów). W konkluzji referatu Autor stwierdza, że Galilea nie ma dla Mateusza znaczenia tylko geograficznego. Już sam fakt, że Józef osiadł z *Dziecięciem i jego Matką* w Galilei, stanowi wypełnienie prorocstwa Starego Testamentu. To samo odnosi się do początku jego publicznego wystąpienia. W spotkaniu ze Zmartwychwstałym Panem wypełnia się zapowiedź Jezusa. W Galilei usiłuje Jezus pozyskać swoich żydowskich współczesnych ze zmiennym powodzeniem dla swojego orędzia o *Królestwie niebios*. W Galilei dowiadują się ludzie o zbawieniu Bożym, które się ujawnia w uzdrowieniach. Jezus wyprzedza swoich uczniów w drodze do Galilei, aby ich zgromadzić jako pasterz. W Galilei okazuje się, że Jezus ziemski jest identyczny ze Zmartwychwstałym, któremu jest teraz dana wszelka władza w niebie i na ziemi. Z Galilei mają iść uczniowie w daleki świat, ażeby czynić ludzi z wszystkich narodów uczniami, jak Jezus zebrał swoich uczniów w Galilei. Tak stanie się Galilea prapoczątkiem wspólnoty po-paschalnej, która będzie wciąż musiała wracać do Galilei, gdzie Jezus ziemski nauczał i działał.

¹ Zob. *Capernaum*, Neil Tilbury, dz. cyt., s. 337-338.

² Możliwe interpretacje podaje tu: X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975, s. 284.

³ O stanie wykopalisk z roku 1992 informuje Neil Tilbury, dz. cyt., s. 317-319.

Podobnie solidnie były przygotowane referaty Knuta Backhausa z Paderborn i Thomasa Södinga z Wuppertal. Ich tematy według kolejności nazwisk: *Ziemia obietnicy. Ojczyzna wierzących w Liście do Hebrajczyków* (s. 16, przypisów — 70); *Obietnica i wypełnienie u Pawła* (s. 14, bez przypisów jako że praca napisana została na wakacjach). Pawłowa teologia obietnicy, jak się ona w kontekście nauki o usprawiedliwieniu jeszcze raz rozwinęła po drodze od Listu do Galatów do Listu do Rzymian, należy do punktów ogniskowych teologii biblijnej. Autor uzasadnił swoje stanowisko w końcowym summarium w czterech punktach. Punkt ostatni otwiera nieskończoną perspektywę. Odbiorcą obietnicy jest Abraham jako patriarcha Izraela i ojciec wszystkich wierzących. Korzyści czerpią żydzi i poganie. Ponieważ jest obietnicą, staje się usprawiedliwienie *wpierw udziałem żydów*, potem pogan. Swoją teologiczną wielkość zdobywa teologia obietnicy przez to, że Paweł wiąże powszechność zbawienia od wewnątrz z wybraniem, zatwardziałością i wybawieniem całego Izraela. Tę perspektywę zyskuje Apostoł przez chrystologię. Tylko dlatego, że na końcu wierzący wszystkich ludów będą uratowani razem z całym Izraelem, może być mowa o eschatologicznym wypełnieniu obietnicy.

W seminarium 7. uczestniczyło kilkunastu profesorów. W dyskusji posługiwano się językiem niemieckim i angielskim. Jeden z nich — zdaje się Żyd niemiecki, który wyemigrował do USA, był zbulwersowany tym, że to nowe pokolenie Niemców (wszyscy trzej referenci urodzili się albo w czasie lub po II wojnie światowej) może — i dzięki, że tak jest — mówić na poruszone tematy bez kompleksów po dokonanej wcześniej holokauście. Poprzednie pokolenia nie miałyby do tego prawa.

Byłem jeszcze zgłoszony na seminarium 4. (każdy uczestnik General Meeting SNTS podaje dwa wybrane seminary), którego przedmiotem były *Ewangelie a judaizm rabinacki*. Prowadzili je profesorowie B. D. Chilton (Bard College, Annandale, NY, USA) i C. A. Evans (Trinity Western University, Langley, BC, Canada). Dyskutowano nad referatami: G. Bohak, *Magia w judaizmie rabinackim, diasporze i we wczesnym chrześcijaństwie*; prof. B. D. Chilton, *Jezus bastard (mamzer)*¹. Taką opinię podaje Talmud, powstały w czasach ostrej polemiki z chrześcijaństwem. Stanowi ona argument na historyczne istnienie Jezusa. Czy była riposta? Profesora Chiltona prosiłem o nadesłanie odnośnych materiałów. Wtedy będę mógł wrócić do tego drażliwego tematu, który wynika z braku zrozumienia prawdy o Niepokalanym Poczęciu Jezusa w Maryi z Ducha Świętego. Czy ta tajemnica może być rozumiana i przyjęta bez łaski? Samym tylko rozumem? Profesor C. A. Evans jest

¹ Por. M. GRAU, *Bastardo* (hebr. מַמְזֵר = mamzer w BH 2 razy: Pwt 23, 3; Za 9, 6; ἐκ πόρνης, ἀλλογενεῖς; Vg. mamzer, separator), w: *Enciclopedia della Bibbia*, I, Torino 1969, kol. 1109-1110.

archeologiem. W referacie przedstawił *wykopaliska dotyczące Kajfasza i Pilata: dokumentację literacką i archeologiczną*.

Pomijam resztę tematów przedstawionych w głównych i krótszych referatach wygłaszanych paralelnie. O całości programu, zrealizowanego od niedzieli wieczora 30 lipca do piątku wieczora 4 sierpnia 2000 roku, informuje broszura, którą każdy uczestnik otrzymał (s. 22). Dla zreferowania całości materiału i spraw omówionych trzeba by książki. Podobnie czynił ongiś ks. Eugeniusz Dąbrowski, który jako pierwszy z Polaków brał udział w General Meetings SNTS, a po powrocie z nich wydawał książkę¹.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

ks. Stanisław Wronka

ESCHATOLOGIA U SCHYŁKU TYSIĄCLECIA. 38. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH. KRAKÓW 2000

W Jubileuszowym Roku 2000 bibliści polscy zebrali się na kolejnym, 38. już sympozjum w Krakowie, którego stolica biskupia świętowała także swoje millenium. Sympozjum odbywało się w Centrum Resurrectionis, postmodernistycznym, pełnym symboliki duchowej kompleksie zabudowań na peryferiach miasta, należącym do Księża Zmartwychwstańców. Gościnna atmosfera domu i pogodne dni wrześnieowe nastrojały optymistycznie uczestników, sprzyjały skupieniu i refleksji.

Tematyka sympozjum była skoncentrowana na eschatologii biblijnej, zarówno ST, jak i NT, zgodnie z przeżywanym końcem wieku i tysiąclecia. Wszystkie referaty dotyczyły spraw ostatecznych, w sensie ścisłym lub szerszym. Oczywiście eschatologia biblijna nie zajmuje się, jak się to dość powszechnie mniema, ostatecznym kataklizmem, końcem świata, ale ostatecznym wykończeniem dzieła stworzenia i zbawienia. W świetle Biblii czasy eschatologiczne rozpoczęły się wraz z przyjściem Chrystusa, stąd po Nim właściwie wszystko ma w jakimś sensie wy-

¹ Ks. Eugeniusz Dąbrowski (1901-1970), pierwszy doktor nauk biblijnych z Polski na Pańskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1937), brał udział w General Meetings SNTS w latach 50. i 60. XX wieku. Członkiem tej organizacji został w r. 1958. Por. PIOTR NITECKI, *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski — Apostoł Pisma Świętego 1901-1970*, przedmowa ks. prof. Jana Stepnia, Warszawa 1982, s. 13; E. DĄBROWSKI, *Dwa kongresy*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, s. 1-12; *Kongres biblijny w Oxfordzie*, „Tygodnik Powszechny” 19 (1965) nr 45, s. 3-4; *Kongres biblijny w Oxfordzie 1965*, w: ks. E. Dąbrowski, *Konfrontacje. Drogi rozwoju współczesnej biblistyki Nowego Testamentu*, Poznań 1970, s. 12-18. Autor nie zaznacza jednakże sam, że brał w kongresach w Oxfordzie udział jako członek SNTS.

miar eschatologiczny. Jedynym wyłomem w eschatologicznej tematyce sympozjum był referat ks. J. Chmiela *Ugarit a Stary Testament*, podyktowany 70. rocznicą odkrycia tego starożytnego miasta semickiego.

Oficjalnego otwarcia sympozjum dokonał rano 13 września ks. Waldemar Chrostowski, wiceprzewodniczący Sekcji Biblistów Polskich, pod nieobecność przewodniczącego, ks. Ryszarda Rubinkiewicza SDB, którego zatrzymał w Lublinie Kongres Kultury Chrześcijańskiej, mający się odbyć w dniach 15-17 września. Po zainicjowaniu krótkiej modlitwy ks. Chrostowski pozdrowił serdecznie wszystkich zebranych, zwłaszcza nestorów i najmłodszych biblistów, którzy po raz pierwszy brali udział w sympozjum, oraz gości spoza Polski (Niemcy, Słowenia) i reprezentantów innych wyznań. Następnie wpisał rozpoczynające się sympozjum w kontekst Roku Jubileuszowego i zakończonego 10 września Jubileuszu Pracowników Nauki w Rzymie. Przypomniał wielką wagę, jaką Ojciec Święty przywiązuje do uniwersytetów, zwłaszcza katolickich. Uczelnie katolickie znajdują się w sercu Kościoła i są na jego służbie. Na koniec ks. Chrostowski życzył wszystkim owocnych obrad i dyskusji.

Główny zrąb sympozjum stanowiły trzy sesje. W czasie każdej z nich wygłoszono po trzy referaty, po których następowała dyskusja i komunikaty w różnych sprawach.

I sesji przed południem 13 września przewodniczył ks. Tomasz Jelonek (PAT Kraków) wraz z ks. Antonim Troniną (KUL Lublin) i ks. Józefem Kozyrą (WSD Katowice).

1. Najpierw głos zabrał ks. Andrzej Gieniusz CR (Urbanianum Rzym), który mówił na temat: *Ekskluzywizm chrystologiczny czy judaistyczny partykularyzm — alternatywa w interpretacji usprawiedliwienia przez wiarę św. Pawła*. W przeciwieństwie do teologii, w której wypracowano już zgodne stanowisko w kwestii usprawiedliwienia, ostatnio nawet wspólnie z luteranami w słynnej deklaracji, na gruncie biblistyki nie ma wciąż takiego konsensu, zwłaszcza co do tego, jak rozumieć antynomie: uczynki Prawa — wiara. Prelegent przedstawił nowe próby interpretacji „uczynków Prawa” jako znaków przynależności do przymierza, tożsamości żydowskiej. Próby te nie są jednak wystarczające, bo nie tłumaczą, dlaczego Paweł wytyka żydom konkretne grzechy i nie pozwala im zachowywać Prawa. Czyni tak dlatego, że Chrystus jest dla niego jedyną drogą usprawiedliwienia. Apostoł odrzuca judaizm, jeśli miałby być alternatywą dla Chrystusa (Ga) lub zupełnie Go wykluczał (Rz).

2. Kolejny referat, zatytułowany *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, wygłosił teolog protestancki, ks. Manfred Uglorz (US Katowice, ChAT Warszawa). Pokazał w nim, że główny motyw listu: zapowiedź-wypełnienie nie wyczerpuje treści pisma. Istnieje w nim jeszcze inne napięcie. Mianowicie z Chrystusem nadszedł

ostateczny czas i to, co dotąd było jedynie cieniem, stało się rzeczywistością i osiągnęło swój kres. Wierzący ma udział w tej ostatecznej rzeczywistości — już jest zbawiony, uświęcony, już wszedł do odpoczynku. Może jednak te posiadane proleptycznie dobra utracić, jeżeli nie wytrwa w wierze, nie odłoży grzechu. Napomnienia moralne są motywowane eschatologicznie.

3. Ostatnim prelegentem tej sesji był o. Tomasz M. Dąbek OSB (PAT Kraków), który przedstawił referat *Teksty eschatologiczne w listach do siedmiu Kościołów (Ap 2-3)*. Omówił w nim zapowiedzi przyjścia Chrystusa — do wszystkich na końcu czasów oraz do każdego wiernego w chwili jego śmierci, a także związane z tym przyjściem sankcje eschatologiczne w postaci nagród i kar. Następnie dokonał przeglądu tytułów przychodzącego Chrystusa, które mają konotacje eschatologiczne: Sędzia, Władca świata i Kościoła, Święty, Prawdomówny, Świadek wierny. Ukazał przy tym zakorzenienie obrazów apokaliptycznych w myśli ST i w konkretnych okolicznościach życia adresatów listów.

II sesję popołudniową poprowadzili ks. Julian Warzecha (UKSW Warszawa) oraz ks. Andrzej Kowalczyk (WSD Gdańsk) i s. Ewa Jezierska OSU (PWT Wrocław).

1. Jako pierwszy i po raz pierwszy w tej roli głos zabrał o. Andrzej Kiejza OFMCap. (KUL Lublin), prezentując temat: *Sąd Boży według Apokalipsy*. Na początku prelegent scharakteryzował terminy odnoszące się do sądu, następnie zanalizował niektóre teksty dotyczące tego problemu, na koniec podał wnioski z przeprowadzonych analiz: podmiotem sądu jest Bóg i Chrystus, sąd dokonuje się już teraz, chociaż ostatecznie będzie mieć miejsce na końcu czasów, jest to sąd sprawiedliwy i obiektywny, uniwersalny, oparty na odpowiedzialności indywidualnej, polega na objawieniu wartości czynów i zapłacie za nie, podsądnymi są szatan i ludzie należący do niego, powodem sądu są przewinienia, a jego celem pierwszorzędnym zbawienie wiernych, kara doczesna ma charakter naprawczy i wychowawczy.

2. Ks. Waldemar Rakocy CM (KUL Lublin) próbował z kolei rozjaśnić dylemat: *ἐν τῷς ἰμῶν (Łk 17, 21): Królestwo Boże 'w was' czy 'pośród was'?* Pokazał, że obydwa warianty pojawiają się w przekładach. W pierwszym wypadku chodzi o wewnętrzne posiadanie królestwa, w drugim o jego dostępność. Znaczenie „w” jest lepiej potwierdzone w literaturze greckiej, znaczenie „pośród” natomiast lepiej współgra z kontekstem historycznym czy literackim perykopy. Wydaje się, konkludował mówca, że Łukasz przejął bez zmian logion z tradycji, w której obecna już była idea królestwa wewnątrz człowieka, lub oddał niefortunnie jakiś termin aramejski, który mógł oznaczać zarówno „w”, jak i „pośród”.

3. Pod nieobecność ks. Janusza Czerskiego (Wydz. Teol. Uniwersytetu Opolskiego), który miał mówić na temat: *Idea sądu w Ewangelii Mateusza*, swój referat

Ugarit a Stary Testament, przewidziany na dzień następny, wygłosił ks. Jerzy Chmiel (PAT Kraków). Przypomniał krótko odkrycia w Ugarit (dzisiejsza Syria) zainicjowane przed 70 laty, zwłaszcza tabliczki gliniane zapisane znakami klinowymi (sylabicznymi i alfabetycznymi) głównie z XIV w. Następnie wskazał na podobieństwa między tekstami ugaryckimi a ST: terminologia i gramatyka, paralelizm w poezji, metaforyka, idee religijne. Zakończył konkluzją, że wpływ literatury ugaryckiej na ST jest niewątpliwy, dlatego odwoływanie się do niej może pomóc wyjaśnić niektóre trudności językowe i znaczeniowe w tekście biblijnym czy zobaczyć, jak rodziły się biblijne idee (np. monoteizm) w starciu z innymi przekonaniami (np. z politeizmem).

Przewodnictwo ostatniej III sesji dopołudnia 14 września objął ks. Jan Kozyra (WSD Katowice), który poprosił do stołu prezydalnego ks. Huberta Ordonu (KUL Lublin) i o. Mariana Arndta OFM (Wrocław). Do tradycyjnych już trzech referatów doszedł tym razem jeszcze komunikat archeologiczny.

1. Pierwszy prelegent, ks. Sylwester Jędrzejewski SDB (WSD Salezjanów Kraków), zajął się tematem: *'Jom Jahwe' jako kategoria eschatologiczna*. W swym referacie przedstawił bogatą i złożoną treść, którą prorocy wyrażali przy pomocy tej podstawowej kategorii eschatologicznej ST. W „dniu Jahwe” perspektywa historyczna łączyła się z perspektywą teologiczną i mesjańską, charakter negatywny interwencji Bożej (kara, trwoga) z pozytywnym (zbawienie, nadzieja), aspekt partykularny (naród wybrany lub jego reszta) z uniwersalistycznym (wszystkie narody). Dzień ten nie oznaczał końca wszystkiego, lecz nowy etap w historii zbawienia, i wzywał do nawrócenia.

2. Ks. Bogdan Poniży (UAM Poznań) zawęził swój referat *Koncepcja życia i śmierci w świetle Księgi Mądrości* do kwestii powołania człowieka do nieśmiertelności. Ostatnia księga ST zwięźcza idee eschatologiczne wcześniejszych ksiąg i mówi wyraźnie o życiu wiecznym. Czyni to jednak nie przy pomocy hebrajskiej idei zmartwychwstania, lecz greckich pojęć nieśmiertelności i niezniszczalności. Nieśmiertelność jest darem Boga, dawcy i miłośnika życia, dla człowieka sprawiedliwego, który idzie za wskazaniem Mądrości. W perspektywie życia wiecznego cierpienia, przedwczesna śmierć czy brak potomstwa tracą swój tragizm i bezsens. Bezbożny natomiast, który pograża się w bałwochwalstwie i hedonizmie, zostanie ukarany odpowiednio do swej winy.

3. Trzeci referat *Eschatologia w Listach do Tesaloniczan* wygłosił ks. Jan Załęski (UKSW Warszawa). Wyjaśnił najpierw podstawowe terminy eschatologiczne u Pawła: paruzja, dzień Pański, epifania, apokalipsa. Następnie skoncentrował się na perykopie 1 Tes 4, 13-18. W odpowiedzi na obawy chrześcijan w Tesalonicze, że umarli przed paruzją Chrystusa nie będą mieć udziału w zbawieniu, Paweł odwołuje się do dwóch argumentów: 1) jeśli Jezus rzeczywiście umarł i zmartwych-

wstał, to Bóg wyprowadzi z Nim również tych, którzy w Nim umarli; 2) słowo Pańskie, tutaj Chrystusa, zapewnia, że zmarli połączą się z Nim wcześniej niż ci, których paruzja zostanie żywych. Ostateczna konkluzja jest więc bardzo pocieszająca: zawsze będziemy z Panem, nieważne, czy jako żywi, czy jako umarli, i dlatego nie ma powodów do smutku.

Po nim o. Marian Arndt OFM (Wrocław) przedstawił komunikat archeologiczny dotyczący wykopalisk prowadzonych w Jordanii. Wspominał o ekspedycji niemieckiej, która odkryła w biblijnej Gadarze, dzisiejsze Umm Qeis, pozostałości z okresu rzymskiego: bramę Tyberiadzką i grobowiec oraz resztki krypty protochrześcijańskiej, która wskazuje na to, że grobowiec łączono z perykopą ewangelijną o wypędzeniu demonów (por. Mt 8, 28-34 i par.). W V w. nad całością wybudowano dużą bazylikę dla pielgrzymów, którzy przybywali tu, aby uczcić cud Jezusa. Następnie poinformował o badaniach Kanadyjczyków w Madabie, mieście położonym niecałe 10 km na południowy wschód od Góry Nebo, znanym ze steli Meszy z IX w., ST oraz pism Józefa Flawiusza. Znalezione tam ślady zamieszkiwania już w 3-2 tys., a potem pozostałości z okresu XII-VII w. (mury miejskie z epoki żelaza) i III-II w. Sam o. Arndt brał udział w ekspedycji szkoły franciszkańskiej, która prowadziła wykopaliska w wiosce Nitil, położonej niecałe 10 km. na południowy wschód od Madaby. Natrafiono tam na ślady po grobowcu i kościele. Inskrypcje wymieniają św. Sergiusza oraz Aretasa, syna Aretasa z VI w., króla Arabów, który był chrześcijaninem. Badania dowiodły również, że na tym terenie stacjonowały wojska rzymskie. Na koniec mówca poinformował, że idąc za sugestią Jana Pawła II, wznowiono wykopaliska w Kafarnaum i że szkoła franciszkańska, w tym także Polacy, współpracuje z misją w Betsaidzie.

W czasie każdej sesji wywiązywała się ożywiona dyskusja na temat problemów poruszonych w referatach. Znakomicie wyjaśniała ona i dopełniała wystąpienia, niestety z braku czasu musiano ją zwykle przerywać. Pojawiła się więc propozycja, aby na przyszłość ograniczyć ilość referatów i skrócić je na korzyść dyskusji.

Wieczorem 13 września miało miejsce jeszcze jedno spotkanie, nie będące w programie, które dotyczyło ćwiczeń z biblistyki. W systemie uniwersyteckim obok wykładów prowadzone są bowiem ćwiczenia jako uzupełnienie i dopełnienie tych pierwszych. Wydziały teologiczne są również zobowiązane do nich. Swoim doświadczeniem w tym zakresie podzielili się o. Andrzej Kiejza OFM^{Cap.}, ks. Józef Kozyra i ks. Stefan Szymik MSF. Omówili krótko cel i tematykę ćwiczeń, organizację zajęć, wykorzystywane metody i pomoce, sposób oceniania studentów. Po ich wystąpieniach nawiązała się dyskusja, w czasie której inni bibliści prowadzący ćwiczenia dopowiadali swoje uwagi i spostrzeżenia.

W czasie sympozjum zakomunikowano też szereg ciekawych inicjatyw związanych z Biblią, studiami nad nią czy jej upowszechnianiem. Wymieńmy przynajmniej te najważniejsze.

Ks. Tomasz Siuda przedstawił interesujący pomysł poznański *Modlitwy katedr polskich*. Począwszy od stycznia 2000 r. co miesiąc w katedrze poznańskiej jeden z wybitnych aktorów polskich recytuje jakiś tekst biblijny i fragment religijnej literatury polskiej. Recytację poprzedza komentarz biblisty, filologa lub historyka, a dopełnia muzyka chóralna. Kolejne spektakle są następnie powtarzane w innych katedrach polskich. Inicjatorzy chcą w przyszłym roku rozszerzyć ten projekt na całą Europę pod nazwą «*Verba Sacra*» *Modlitwa katedr europejskich* i zaprezentować teksty biblijne w dwunastu najstarszych katedrach naszego kontynentu (więcej informacji zawiera specjalna ulotka).

Z kolei ks. Jerzy Chmiel zaproponował, aby przygotować polski przekład Septuaginty. Miałoby to być dzieło egzegetów i filologów o charakterze międzykonfesyjnym. Istnieją podobne przekłady lub projekty w języku angielskim, francuskim, włoskim i hebrajskim (zob. jego artykuł *Biblia Aleksandryjska po polsku?*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 [1997], s. 113-115).

Do przeprowadzenia w Roku Biblii uroczystej intronizacji Pisma Świętego w każdej parafii zachęcał ks. Stanisław Chareźga. Uroczystość taką powinno poprzedzić przygotowanie dalsze i bliższe; to ostatnie miałoby postać triduum bezpośrednio przed intronizacją. Materiały pomocnicze do przeprowadzenia intronizacji, opracowane przez niego, zostały opublikowane przez Wydawnictwo Kurii Przemyskiej w trzech tomikach: 1. Czytanie Pisma Świętego w rodzinie, 2. Triduum i intronizacja Pisma Świętego w parafii, 3. Biblijne czytanki październikowe.

Ks. Julian Warzecha wystąpił z propozycją opracowania ujednoliconych nazw biblijnych w języku polskim, które byłyby wykorzystywane w nowych tłumaczeniach Pisma Świętego.

Ks. Piotr Ostański zakomunikował natomiast, że przygotowywana przez niego polska bibliografia biblijna za lata 1945-1999 jest na ukończeniu. W przyszłym roku ukaże się w trzech tomach oraz na CD. Będzie zawierać szereg indeksów ułatwiających wyszukiwanie potrzebnych pozycji.

Wreszcie p. Barbara Enhole Narzyńska, dyrektor wydawnictwa Towarzystwa Biblijnego w Polsce (Towarzystwo skupia 11 Kościołów), podziękowała za współpracę w przygotowywaniu Biblii ekumenicznej, której patronuje o. Augustyn Janowski OSB, i poinformowała, że do tej pory wydano trzy Ewangelie: według św. Mateusza, według św. Łukasza (w 7 językach, z okazji spotkania zorganizowanego przez wspólnotę z Taizé w grudniu 1999 r.) i według św. Marka (w 5 językach, z okazji Światowych Dni Młodzieży w Rzymie w sierpniu 2000 r.; Ojciec Święty wpisał własnoręczną dedykację na jednym egzemplarzu).

Uczestnicy sympozjum mogli nie tylko usłyszeć, co w ostatnim czasie wyszło lub wkrótce się ukaże na rynku księgarskim, ale także nabyć jakąś pozycję. W holu bowiem swoje publikacje wystawiły wydawnictwa, których liczba wraz z upływem sympozjum powiększała się. Obecność swą zaznaczyły między innymi z Warszawy: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Wydawnictwo Naukowe PWN i Wydawnictwo Towarzystwa Biblijnego w Polsce, a z Krakowa: Wydawnictwo UNUM, The Enigma Press i Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja. Można też było nabyć książki innych wydawnictw. Dzięki ich pracy literatura biblijna w języku polskim wzbogaca się szybko o nowe, ciekawe pozycje, wśród których są zarówno oryginalne opracowania naszych autorów, jak i cenne tłumaczenia autorów zagranicznych. Warsztat polskiego biblisty zaczyna upodabniać się do warsztatu biblisty za granicą.

Specjalistyczne referaty, dyskusje, publikacje nie przysłoniły Bożego wymiaru Pisma Świętego. Pomocą w tym była liturgia Mszy św. sprawowana w kościele Tajemnicy Emaus na początku każdego dnia obrad. Słuchając czytań mszalnych, uczestnicy otwierali się na działanie Słowa Bożego, które inspirowało do modlitwy i stawało się programem życia. Zachęcali do tego kaznodzieje: ks. Jerzy Chmiel przypominał, aby nie tylko żyć ze Słowa, przekazując Je i objaśniając innym, ale żyć Nim, natomiast ks. Andrzej Kowalczyk wzywał do czujności i przeciwdziałania próbom pomniejszania Słowa, przysłaniania Jego Bożego blasku.

Pod koniec sympozjum miała miejsce miła uroczystość wręczenia książki pamiątkowej ks. Stanisławowi Mędałi *Słowo Twoje jest prawdą*. Dorobek Jubilata przedstawił ks. Julian Warzecha, podkreślając jego liczne publikacje polskie i zagraniczne oraz rozległą działalność dydaktyczną i organizacyjną. Ks. Mędała podziękował za ten dar, który odbiera jako znak uznania i życzliwości ze strony biblistów. Ks. Waldemar Chrostowski zaapelował przy tej okazji, aby wręczanie książek pamiątkowych właśnie na sympozjach stało się zwyczajem. Na najbliższy czas zaplanowano wydanie kilku takich książek.

Poinformował też o staraniach związanych z utworzeniem Katolickiego Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Statut jest już opracowany i został przesłany do Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski celem zatwierdzenia. Kiedy to nastąpi, każdy z biblistów otrzyma jego egzemplarz i formularz deklaracji wstąpienia do Stowarzyszenia. Mimo że Stowarzyszenie ma być „katolickie”, będzie również otwarte dla biblistów innych wyznań. Z chwilą utworzenia Stowarzyszenia Sekcja Biblistów Polskich przestanie istnieć.

Z kolei zasugerował, po wcześniejszej konsultacji, termin i miejsce następnego sympozjum Biblistów Polskich, pierwszego w nowym wieku i tysiącleciu: trwałoby ono podobnie od wtorku do czwartku i miało miejsce w dniach 11-13 lub

18-20 września 2001 r. w Gnieźnie lub Łowiczu. Większość opowiedziała się za terminem późniejszym 18-20 września i za Gniezmem.

Na koniec ks. Chrostowski dokonał zamknięcia sympozjum. W ostatnim słowie podziękował wszystkim uczestnikom, zwłaszcza prelegentom i uczestnikom dyskusji, jak również organizatorom i gospodarzom. Według listy obecności w sympozjum wzięły udział 102 osoby, więcej niż w roku ubiegłym w Kielcach. Uczestnicy reprezentowali wszystkie uczelnie i wydziały teologiczne w Polsce (także te powstałe w ostatnim roku) oraz niektóre wydziały i towarzystwa zainteresowane Biblią (np. Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Towarzystwo Biblijne w Polsce); były też osoby nie związane z żadną uczelnią czy ośrodkiem. Przeważali zdecydowanie księża, ale liczba siostr zakonnych oraz świeckich, pań i panów, wzrosła w porównaniu z rokiem ubiegłym, z czego należy się cieszyć, powiedział ks. Chrostowski. Podkreślił następnie serdeczną atmosferę, wzajemną życzliwość i niezwykle skupienie, z jakim słuchano wystąpień. To słuchanie jest, jego zdaniem, elementem bardzo istotnym i decyduje w nie mniejszym stopniu o powodzeniu sympozjum niż zabieranie głosu. Zapowiedział, że materiały z tego sympozjum będą wydrukowane w *Collectanea Theologica* 1/2001.

Uczestnicy wyjeżdżali z Krakowa ubogaceni i zadowoleni. Sympozjum było czasem owocnej, wspólnej pracy, wymiany poglądów i doświadczeń, nawiązywania i umacniania kontaktów, rodzenia się nowych pomysłów. Spotkanie z drugimi dawało okazję do poszerzenia własnej wiedzy, pomagało rozwiązać przeżywane trudności, zobaczyć na nowo sens swoich wysiłków, stymulowało do dalszej pracy badawczej i dydaktycznej. W niejednym rodził się może żal, że to już koniec, ale przecież za rok znów będzie okazja do spotkania się i wzajemnego ubogacenia w czasie kolejnego sympozjum.

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

ks. Kazimierz Panuś

SPRAWOZDANIE PREZESA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE ZA ROK 1999

I. STAN TOWARZYSTWA

1. Ostatnie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie odbyło się w dniu 23 lutego 1999 r. Obejmowało ono część sprawozdawczą za

rok 1998 oraz wybór nowych Władz Towarzystwa na trzyletni okres. W trakcie obrad wręczono medale Towarzystwa Ks. Biskupowi Stanisławowi Smoleńskiemu i Ks. Biskupowi Stefanowi Cichemu.

Ostatnie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie powołało na okres trzyletni Zarząd Towarzystwa w następującym składzie:

Zarząd

Prezes: ks. dr hab. Kazimierz PANUŚ
Wiceprezes: o. dr Józef MARECKI OFMCap
Sekretarz: ks. mgr Kazimierz MOSKAŁA
Skarbnik: ks. lic. Andrzej MOJŻESZKO
Bibliotekarz: ks. dr Jan BEDNARCZYK
Kierownik Sekcji Wydawniczej: ks. dr Roman BOGACZ

Komisja kontrolująca

Przewodniczący: ks. prof. dr hab. Tomasz JELONEK
Członkowie: ks. dr Roman PINDEL, ks. dr Zbigniew RAPACZ

Sąd koleżeński

Przewodniczący: ks. bp dr Stefan CICHY
Członkowie: ks. doc. dr hab. Jerzy CHMIEL, ks. prof. dr hab. Stanisław PI-SAREK

2. Z końcem roku 1999 Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 496 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 18 nowych członków.

Od ostatniego Walnego Zebrania do wieczności odeszli: ks. prof. Jerzy Wolny, ks. dr Kazimierz Bukowski, o. dr Bruno Mazur OP i o. dr Józef Paściak OP.

3. Zebrania Zarządu

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 27.04.1999, 18.06.1999, 24.11.1999 oraz w dniu dzisiejszym (22.02.2000).

Na pierwszym zebraniu zatwierdzono kierowników poszczególnych Sekcji i Oddziałów PTT, powołano ks. prof. Stefana Koperka i ks. dra Romana Bogacza na członków zespołu redakcyjnego *Ruchu Biblijno-Liturgicznego* i zapoznano się z przygotowaniem Sekcji Teologii Moralnej do sesji naukowej nt. *Odpowiedzialność Kościoła za różne przejawy zła w przeszłości i teraźniejszości*.

Drugie zebranie zarządu PTT poświęcone było organizacji sympozjum dla uczczenia 75-lecia PTT, nt. *Teologia wykładana, teologia celebrowana, teologia*

malowana: *teologia słowa, obrazu, kształtu*. Prowadzenie przygotowań powierzono ks. drowi Janowi Żelaznemu, kierownikowi Sekcji Teologii Dogmatycznej. Powołano nowych kierowników: Sekcji Apologetyczno-Religioznawczej (ks. dr Krzysztof Kościelniak), Sekcji Filozoficznej (o. dr Piotr Śliwiński OFMCap), Sekcji Teologii Życia Wewnętrznego (ks. dr Jan Nowak).

Na trzecim zebraniu zapoznano się z uroczystościami wręczenia medalu ks. prof. dr. Norbertowi Höslingerowi z Austrii (w imieniu PTT w Krakowie medal wręczył ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, prorektor PAT), omówiono sympozjum poświęcone duchowości św. Jadwigi Królowej oraz wspomnienie rocznicowe upamiętniające śp. ks. prof. Stanisława Grzybka. Zapoznano się z pracami Sekcji Wydawniczej oraz omówiono przygotowania do dzisiejszego Walnego Zebrania PTT w Krakowie.

Czwarte przewidziane statutem zebranie Zarządu odbyło się w dniu dzisiejszym. Poświęcone zostało omówieniu tegorocznych zamierzeń i planów działalności PTT.

II. DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA

1. W ramach PTT w Krakowie działa nominalnie 12 sekcji specjalistycznych i 7 oddziałów terenowych, przy czym sekcja teologii życia wewnętrznego znajduje się w stadium organizacji. PTT w Krakowie ma także własną Sekcję Wydawniczą w postaci Wydawnictwa UNUM.

1.1. SEKCJA BIBLIJNA. Przewodniczący – ks. lic. Bogdan Zbroja. Sekcja w tym roku nie organizowała spotkań.

1.2. SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Krzysztof Kościelniak. Sekcja Apologetyczno-Religioznawcza PTT zorganizowała jedno posiedzenie w dniu 5 listopada 1999. Było ono poświęcone nauce o usprawiedliwieniu w związku z podpisaniem w Augsburgu przez Światową Federację Luterzańską i Kościół Rzymsko-katolicki wspólnego dokumentu na ten temat. Spotkanie to zostało zorganizowane przy współpracy z Międzywydziałowym Instytutem Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wykłady wygłosili: o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFM nt. *Historia dialogu katolicko-luterńskiego* i ks. Rajmund Porada pt. *Przewodnie idee uzgodnienia katolicko-luterńskiego w kwestii usprawiedliwienia*. Po wykładach nastąpiła ożywiona dyskusja.

1.3. SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje ks. dr Andrzej Bruździński. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała dwa spotkania. Na pierwszym w dniu 11 marca 1999 zapoznano się z referatem s. dr Elżbiety Cińcio nt. *Obozy pracy przymusowej dla siostr zakonnych w latach 1954-56*. Spotkanie drugie,

w dniu 18 listopada 1999, zostało przygotowane przez ks. dra Józefa Wołczańskiego. Jego celem było zapoznanie się z częścią akt Archiwum Archidiecezji Lwowskiej.

Przy Sekcji Historycznej PTT prężnie działał zespół Heraldyki Kościelnej. Na kolejnych spotkaniach omówiono historię, działalność i symbolikę godła zakonnego: Braci Grobu Świętego – templariuszy i Braci Zakonu Niemieckiego NMP – krzyżaków (21 I 1999), Zakonu Braci Szpitalnych NMP – krzyżacy z czerwoną gwiazdą (4 III), Zakonu Św. Benedykta (13 IV), Kongregacji Pustelników Kamedułów (29 IV), Zakonu cystersów i bożogrobców – miechowitów (27 V). Odbyło się także wyjazdowe spotkanie Zespołu Badawczego Heraldyki Zakonnej do Miechowa, do dawnego kościoła bożogrobców (21 VI).

1.4. SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym 1999 sekcja homiletyczna spotkała się w ramach dwudniowego sympozjum homiletycznego poświęconego tematowi: *Retoryka dziś – teoria i praktyka*. (22-23 XI 1999). Jeden z referatów *Między docere i delectare. Exemplum w służbie kaznodziejstwa* został wygłoszony przez kierownika sekcji.

1.5. SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Kazimierz Kaczmarczyk. W roku sprawozdawczym Sekcja zorganizowała sesję naukową nt. *Odpowiedzialność Kościoła za różne przejawy zła w przeszłości i teraźniejszości*. Sesja ta odbyła się w dniu 20 maja 1999 r. Referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Jan Kracik *Rachunek sumienia z przeszłości Kościoła*; ks. prof. dr hab. Jan Kowalski *Papieski rachunek sumienia dla Kościoła w Polsce*; red. Stefan Wilkanowicz *Cienie współczesnego powszechnego Kościoła katolickiego*.

1.6. SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzanowski. Skupia ona 20 członków, głównie wykładowców socjologii religii, teologii pastoralnej i katolickiej nauki społecznej. Sekcja odbyła trzy posiedzenia. Podstawę do dyskusji stanowiły kolejno referaty: dr hab. Andrzeja Potockiego OP, *Szatan i anioł w odczuciu społecznym*; ks. mgra Jana Palusińskiego, *30 lat zmagania sakrosongu o chrześcijańską kulturę masową* oraz dwugłos: ks. dr Jerzy Woźniak i mgr Janusz Paleczny nt. resocjalizacji więźniów i duszpasterstwa penitencjarnego.

1.7. SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniec. W okresie sprawozdawczym sekcja nie podejmowała zasadniczo inicjatyw samodzielnych. Współpracowała natomiast z Instytutem Liturgicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz z Komisją d/s Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego Archidiecezji Krakowskiej.

1.8. SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Abrahamowicz. Sekcja w roku sprawozdawczym nie miała spotkań.

1.9. SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

1.10. SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Zdzisław Kliś. Sekcja zebrała się w dniu 10 listopada 1999, aby omówić plany sesji na temat historii i konserwacji kościoła Św. Marka w Krakowie.

1.11. SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Żelazny. W ramach obchodów 75-lecia Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie Sekcja zorganizowała 7 grudnia 1999 sympozjum na temat: *Teologia wykładana, teologia celebrowana, teologia malowana: teologia słowa, obrazu, kształtu*. Referat wprowadzający *Związek piękna i prawdy jako klucz zrozumienia roli liturgii i sztuki w przekazie teologicznym* wygłosił ks. doc. dr hab. Edward Staniek. Część pierwszą wypełniły następujące referaty: *Piękno słowa w przekazie kaznodziejskim* – dr Maria Madejowa, *Biblia pauperum katechezą średniowiecza* – ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, *Św. Efrek jako przedstawiciel «mariologii śpiewanej»* – ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor. W drugiej części sympozjum wygłoszono następujące referaty: *Hymnodia – teologia dźwięku* – ks. dr Antoni Reginek, *Architektura kościoła pw. 10 tysięcy Męczenników w Niepołomicach* – mgr inż. Jerzy Boruta, *Teksty modlitw liturgicznych katechezą Kościoła prawosławnego* – ks. Wasyl Tuchapets. Materiały z tej sesji ukażą się drukiem.

1.12. SEKCJA FILOZOFICZNA PTT w Krakowie rozpoczęła na nowo swoją działalność w kwietniu roku 1999. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. W 1999 roku miało miejsce 6 spotkań sekcji. Od maja ubiegłego roku pod auspicjami Sekcji zaczęła działać grupa *Przestrzeń Słowa*. Celem grupy jest propagowanie i rozwijanie szeroko pojętej humanistyki chrześcijańskiej, a przede wszystkim stworzenie płaszczyzny spotkań dla specjalistów różnych dziedzin. Dotychczas zrealizowano cykl poświęcony satanizmowi. Obecnie sekcja kończy cykl poświęcony tematowi *Śmieci we współczesnej cywilizacji*. Każdy cykl kończy się wydaniem internetowym lub książkowym przygotowanych materiałów oraz zorganizowaniem lub uczestniczeniem w sesji poświęconej analizowanej tematyce.

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

2.1. ODDZIAŁ TERENOWY PTT w KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Antoni Reginek. W mijającym roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach byli współorganizatorami, w łączności z Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym sympozjum naukowego na temat: *Misje u progu III Tysiąclecia*. Sympozjum miało miejsce w auli seminaryjnej dnia 10 listopada 1999 r. W ramach dwóch sesji wykładowych wygłoszono referaty ujmujące tematykę misyjną w do-

bie obecnej. W ramach pomocy poglądowych otwarto też cenną wystawę misyjną nt. *Azja — dwie drogi chrześcijaństwa*.

Oprócz tego Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Katowicach odbył w minionym roku sprawozdawczym w dniu 12 czerwca 1999 r., zebranie w związku z uroczystością beatyfikacji 108 Męczenników. W czasie zebrania zostały wygłoszone następujące referaty: ks. lic. Henryk Pyka mówił na temat *Świadectwo wiary księdza Emila Szramka* oraz ks. dr Henryk Olszar *Ksiądz Józef Czempiel — kapłan, męczennik*. Po wykładach odbyła się ożywiona dyskusja, całość zakończyło okolicznościowe nabożeństwo w kaplicy.

Kierownik Sekcji ks. dr Antoni Reginek wziął udział w jubileuszowym Sympozjum PTT w Krakowie w dniu 7 grudnia wygłaszając referat nt. *Hymnodia — teologia dźwięku*.

Zebrania katowickiego oddziału PTT odbywają się tradycyjnie w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach i biorą w nich udział także zainteresowani studenci teologii.

2.2. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Teofil Siudy. W mijającym roku sprawozdawczym oddział zorganizował 3 sympozja. I tak 13 lutego 1999 odbyło się sympozjum nt. *Wiara i rozum — wokół encykliki Jana Pawła II «Fides et ratio»* z referatami ks. abpa Józefa Życińskiego oraz księży profesorów: Jerzego Kowalskiego, Henryka Niemca, Antoniego Troniny. Drugie sympozjum nt. *W stronę Jubileuszu 2000* odbyło się w Częstochowie w dniu 20 listopada 1999, a prelekcje wygłosili: ks. bp Jan Kopiec, ks. dr hab. Zbigniew Wit i ks. dr Jerzy Bielecki. Trzecie sympozjum miało charakter ekumeniczny, gdyż dotyczyło wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterąską i odbyło się 8 I 2000. Referaty wygłosili abp Afons Nossol i bp Paweł Anweiler.

W roku sprawozdawczym swoje zebrania odbywały dwukrotnie sekcje biblijna, teologii praktycznej i teologii systematycznej oddziału częstochowskiego PTT. W czasie tych zebrań wygłaszane były referaty i podejmowana dyskusja. W roku sprawozdawczym Zarząd Oddziału odbył sześć spotkań.

2.3. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Czesław Gniecki. W okresie sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania oddziału PTT w Kalwarii Zebrzydowskiej. Na spotkaniu w dniu 6 listopada 1999 r. ideą przewodnią był wykład ks. prof. dr hab. Józefa Makselona nt. *Człowiek w sytuacji żałoby*. Drugie spotkanie Oddziału odbyło się 26 listopada 1999 roku. Referat przygotował i wygłosił o. dr Damian Muskus pt. *Aktualne wyzwania katechetyczne*. Prelegent w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na fakt, że katecheza wracając do szkolnego systemu stała się jego elementem składowym. Dlatego jest ona zobowiązana do interesowania się programem szkoły, rozpoznawania jej celów

i zadań oraz zajmowania wobec nich odpowiedniego stanowiska. W spotkaniu uczestniczyli profesorowie i studenci WSD oraz młodzi kapłani z prowincji ojców bernardynów.

2.4. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Marian Wolicki. W roku sprawozdawczym zorganizowano sześć spotkań: 21 I 1999 r. z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Zagrożenia współczesnego kaznodziejstwa i sposoby ich przezwyciężania*; 24 i 25 III 1999 członkowie oddziału terenowego PTT w Przemyślu zorganizowali sympozjum: *W oczekiwaniu na pielgrzymkę Jana Pawła II do Ojczyzny*, podczas którego prezes oddziału ks. dr hab. Marian Wolicki wygłosił referat nt. *Ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*; 15 IV 1999 r. z referatem ks. mgra Marka Pieńkowskiego nt. *Metoda ignacjańskich ćwiczeń duchowych według O. Józefa Augustyna*; 18 IV 1999 r. – Prezes Oddziału wygłosił referat nt. *Rola ojca w wychowaniu dzieci*, podczas konferencji pedagogicznej dla wychowawców i rodziców zorganizowanej w ramach Dni Kultury Chrześcijańskiej w Dynowie; 8 V 1999 r. miała miejsce sesja wyjazdowa w Dynowie u ks. dra Stanisława Janusza z referatem ks. dra Witolda Jedynaka nt. *Apostolska posługa ludzi świeckich w Kościele i świecie*; 30 XI 1999 r. spotkanie z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Budowa kazania jako metoda aktualizacji kerygmatu*. Każdy referat połączony był z dyskusją nad poruszonymi zagadnieniami.

2.5. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. W roku sprawozdawczym odbyło się kilka zebrań, na których podejmowano szereg tematów związanych z nowym *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Na spotkaniach dyskutowano sprawy związane z kwestią tożsamości kapłańskiej i wiążącymi się z nią sprawami przygotowania do kapłaństwa oraz różne zagadnienia dotyczące dydaktyki przedmiotów filozoficznych i teologicznych. Większość referatów zostanie opublikowana w *Tarnowskich Studiach Teologicznych*. W ramach sekcji rozpoczęła działalność kolejna grupa studentów Instytutu Teologicznego.

2.6. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TUCHOWIE. Kierownik sekcji o. dr hab. Stanisław Bafia CSsR. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

2.7. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Sekcja ta znajduje się wciąż w stanie organizacji. Zarząd nie dysponuje danymi o jej działalności.

III. UWAGI KOŃCOWE

Sprawozdanie z działalności skarbnika oraz kierownika Sekcji Wydawniczej PTT w Krakowie zostanie złożone oddzielnie.

Podsumowując działalność Zarządu na przestrzeni ostatniego roku należy podkreślić wzrost liczebny Towarzystwa. Ożywioną działalność rozpoczęły Sekcja Filozoficzna i Sekcja Teologii Dogmatycznej. Upowszechniła się wiedza o naszym Towarzystwie. Służyły temu inicjatywy podejmowane z okazji 75-lecia istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego: dwa sympozja: pierwsze, wspomniane wyżej zorganizowane przez sekcję teologii dogmatycznej oraz drugie, współorganizowane wraz z Siostrami Św. Jadwigi Królowej, nt. *Obecności Chrystusa w centrum życia chrześcijańskiego*, które miało miejsce w dniach 15 i 16 października 1999. Staraniem Zarządu ukazała się książka pt. *Felix saeculum Cracoviae – krakowscy święci XV wieku*, zawierająca oprócz materiałów z sesji naukowej, artykuł przedstawiający historię Towarzystwa oraz wykaz prezesów i członków tej instytucji. Nadal utrzymywane są kontakty z *American Biographical Institute*, *Présence du livre français* oraz *Stowarzyszeniem Organizacji Pozarządowych «Klon»*.

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

Zarząd dziękuje gorąco J. Em. Ks. Kard. Franciszkowi Macharskiemu za stałą troskę o rozwój naszego Towarzystwa i wyraża szczerą wdzięczność wszystkim aktywnym członkom Towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność Towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

Józefa Teresa Miedzińska

WYSTAWA SZKOLNA „Z BIBLIĄ W TRZECIE TYSIĄCLECIE”

Od 20 marca do ostatnich dni maja 2000 r. trwała w Szkole Podstawowej nr 39 i Gimnazjum nr 7 w Krakowie na Dąbiu (te dwie szkoły razem to Zespół Szkół Ogólnokształcących nr 25) wystawa pt. *Z Biblią w III tysiąclecie*.

Na zaistnienie wystawy złożyło się wiele przyczyn. Zaczęło się od poszukiwania pomysłu na godne uczczenie Roku Jubileuszowego w szkole. Pierwszym czytelnym impulsem było przyniesienie do szkoły przez jedną z uczennic I kl. gimnazjalnej, Anię Bałazy, Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w języku niemieckim, wydane w 1868 r. Biblia ta okazała się być niezwykła nie tylko ze względu na kunsztowne ilustracje Dorégo. Na pierwszych kilku kartach, pięknie

opracowanych graficznie, przewidziano miejsce na prowadzenie kroniki rodzinnej, zapisanie dat urodzin dzieci i przyjęcia później przez nie sakramentów świętych, a także i innych ważnych wydarzeń. Doskonały papier, piękna oprawa, poligrafia na znakomitym poziomie i pokaźne rozmiary. Tak opracowane wydanie Biblii było przeznaczone na ślubny prezent dla nowożeńców. Sugestia, że Pismo Święte ma być nierozzerwalnie związane z życiem rodziny. Dla nas wszystkich, dzisiaj, tu nad Wisłą, zamysł chyba nie tak oczywisty. Zrozumieliśmy, że podobnie jak Ania, nauczyciele i uczniowie zachęteni poprzez rozmowy i wyjaśnienie celu (np. w czasie godziny wychowawczej) — mogą przynieść do szkoły swoje domowe, rodzinne skarby, tj. różne wydania Biblii i literatury na temat Pisma Świętego. Zorganizowanie wystawy było zatem kwestią wyeksponowania tego bogactwa w odpowiednim miejscu i czasie. Ubiegłoroczna wystawa *400 lat Biblii ks. Jakuba Wujka SJ* w Muzeum Archidiecezjalnym w Krakowie zamieniła nasze (Koła Przyjaciół Książki przy bibliotece szkolnej) projekty w postanowienie. W tym czasie okazało się, że program języka polskiego we wszystkich klasach gimnazjum obejmuje poznawanie i omawianie Pisma Świętego w wielu aspektach, np. z uwzględnieniem gatunków literackich występujących w Starym i Nowym Testamencie. Zaczął krystalizować się pomysł przygotowania na tę wystawę również tablic dydaktycznych o tematyce biblijnej, które później, pozostając w szkolnej bibliotece, służyłyby jako pomoce naukowe na lekcjach religii i języka polskiego w gimnazjum. Księża katecheci zaproponowali następujące tematy do opracowania:

- Księgi Starego Testamentu (skrót biblijny, podział na historyczne, prorockie i dydaktyczne);
- Księgi Nowego Testamentu (skrót biblijny, czas powstania);
- Czym jest Pismo Święte;
- Droga Biblii;
- Potop;
- Dekalog;
- Najstarsze rękopisy Pisma Świętego;
- Ewangelie i Ewangelisci;
- Ewangelie synoptyczne;
- Prolog Ewangelii św. Jana;
- Dzieciństwo Pana Jezusa na podstawie Ewangelii;
- Listy Apostolskie św. Pawła wyrazem troski o Kościół;
- List św. Pawła do Filemona — przyczyna powstania i tematyka;
- Podróże apostołskie św. Pawła;
- Czy Apokalipsa św. Jana to księga strachu?
- Najstarsze tłumaczenia Pisma Świętego na język polski;
- Najstarsze psalterze polskie;

- Ks. Jakub Wujek i jego zasługi dla polskiej bibliistyki;
- Dwudziestowieczne tłumaczenia Pisma Świętego na język polski.

Te tablice to kartony 80×60 cm, albo nieco większe, zawierające — np. tylko wymienione księgi Starego i Nowego Testamentu, czy Prolog św. Jana — lub od kilkunastu do kilkudziesięciu zdań wraz z materiałem ilustracyjnym obrazującym temat. Do opracowania tekstów, a zwłaszcza wykonania wydruków komputerowych, włączyli się rodzice, kuzyni lub znajomi uczniów. Dzięki bardzo życzliwemu potraktowaniu tych przygotowań przez Dyрекcję szkoły, mogliśmy nabyć dla biblioteki kilka różnych wydań Pisma Świętego oraz wiele literatury na ten temat, w tym książki Anny Świderkówny. To stworzyło lepsze warunki dla opracowywania plansz. Otrzymaliśmy także środki na wykonanie kolorowych kserokopii ilustracji oraz wszelkie potrzebne materiały biurowe.

Potrzebny był (obok opieki księży katechetów) patronat: niezwykle, niecodzienny, bardzo atrakcyjny dla młodzieży. Udało się. Ojciec Leon Knabit służył radą, pomocą, zaproponował (bez chwili namysłu i wątpliwości) tytuł: *Z Biblią w III tysiąclecie*. Zgodził się także na inaugurację wystawy spotkać z młodzieżą — tymi, którzy trudzili się nad planszami i przynieśli eksponaty. 22 marca przyjechał do nas, rozmawiał, pytał, mówił przede wszystkim o swoich spotkaniach z Biblią w różnych momentach życia, od dzieciństwa poczynając... „Zanim jeszcze zaczął się rok szkolny, ja, moja siostra i mamusia czytaliśmy *Historie biblijne*”. Słuchającym wydało się niezwykle, że dziś jeszcze, po tylu latach kapłaństwa, codziennie około pół godziny czyta Pismo Święte. To spotkanie z biblioteki szkolnej w tajemniczy sposób rozprzestrzeniło się na szkolne korytarze, hall i teren przed szkołą... zagarnęło nauczycieli i pracowników szkoły także. Uczniowie często w rozmowach wracają do tego dnia, czyli z pewnością zapadło w serca i umysły.

Każda z klas szkoły podstawowej i gimnazjum ze swoim księdzem katechetą przychodziła do biblioteki na lekcję biblijną przy wystawie. Spotkanie zaczynało się od krótkiego wykładu i rozmowy księdza z uczniami na temat Pisma Świętego. Następnie uczniowie, wykonawcy plansz z danej klasy wyjaśniali kolegom w jaki sposób opracowywali temat, skąd czerpali wiadomości, itp. Po zaprezentowaniu najciekawszych eksponatów, najdawniejszych wydań Biblii, cała klasa miała czas na swobodne zwiedzenie wystawy, zadawanie pytań, podzielenie się swoimi spostrzeżeniami i przemyśleniami. Na zakończenie lekcji uczniowie otrzymywali od księdza polecenie szczegółowego opisanie jednej z tablic dydaktycznych lub określonego wydania Pisma Świętego. W wielu przypadkach zespoły klasowe odwiedzały wystawę ponownie ze swoim polonistą. Na tych lekcjach szerzej omawialiśmy sprawy przekładów, z uwzględnieniem języków oryginalnych, czy porównywalności zasług ks. Jakuba Wujka i Jana Kochanowskiego dla języka polskiego, a także potrzebę dwudziestowiecznych tłumaczeń Biblii na język współczesny. In-

ne tematy wynikały ze stawianych przez uczniów pytań. Także i na to drugie spotkanie czas 45 minut okazywał się zbyt krótki i zgodnie stwierdzaliśmy, że to zaledwie początek rozmowy o najważniejszej księdze w dziejach świata.

Wystawę zwiedzali także rodzice, studentki uczelni pedagogicznych, władze oświatowe, bibliotekarze krakowskich szkół i przyjaciele naszej szkoły. Wracam często myślami do moich lekcji w klasach V, VI i VII szkoły podstawowej. Uczyla mnie wtedy religii katechetka, najbardziej przeze mnie lubiany i najlepszy nauczyciel, jak to dziś, z perspektywy 20 lat własnej pracy w szkole, oceniam. Najmilej wspominam z tych lekcji, obok jej cierpliwego i przyjaznego odpowiadania na nasze, nawet najdziwniejsze pytania — opowiadanie i komentowanie Biblii. Jestem przekonana, że to wykraczało znacznie poza program, a było bardzo skutecznym sposobem przybliżania Księgi, której obszerny tekst w wieku 11 czy 12 lat wydaje się niemożliwym do samodzielnego ogarnięcia, a przedstawione realia życia sprzed 2000 lat — trudne do zrozumienia. Mam nadzieję, że obejrzenie, a tym bardziej udział w przygotowaniu wystawy biblijnej przez młodzież naszej szkoły będą mieć istotne znaczenie w ich spotkaniach z Pismem Świętym — także w dorosłym życiu.

Kraków

JÓZEFA TERESA MIEDZIŃSKA

N E K R O L O G I

ks. Tadeusz Małras

ŚP. KS. MICHAŁ KOMASA (1914-1996)

Urodził się 28 września 1914 r. w Królowce k. Bochni, jako syn Franciszka i Marii z d. Dziadoń. Był jednym z sześciorga dzieci. Lata dziecięce wraz z podstawowym wykształceniem przeżył w miejscowości rodzinnej. Miejskowa szkoła podstawowa kultywująca żywą tradycję Brodzińskiego starała się przygotować uczniów do otwartej i nieustępliwej postawy patriotycznej. Ukończył tu jednak tylko trzy klasy. Aby zdobyć lepsze przygotowanie do gimnazjum rodzice do czwartej klasy przenieśli go do szkoły podstawowej w Bochni.

W 1925 roku rozpoczął naukę w gimnazjum bocheńskim. Mieszkając prywatnie nie przykładał się zbyt do nauki. Był natomiast zapalonym sportowcem zwłaszcza piłki nożnej. Nic dziwnego, że pojawiły się trudności w nauce. Rodzice chcąc temu zapobiec umieścili go w bursie gimnazjum kierowanej przez księży

prefektów A. Bogacza i L. Kowalskiego. Na bardzo dobre wyniki w nauce nie trzeba było długo czekać. Szkołę średnią ukończył w Bochni w 1934 roku. Było to gimnazjum klasyczne o znanej renomie.

W 1934 r. wstąpił do Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1934-1939 oraz w Częstochowskim Seminarium Duchownym (1939-1940). Kończył je podczas okupacji niemieckiej. Po wyzwoleniu Rada Wydziału Teologicznego UJ zaliczyła studia seminaryjne jako odbyte w ramach tajnie prowadzonych zajęć wydziałowych i dopuściła absolwenta do egzaminu magisterskiego. Studia zakończył święceniami kapłańskimi 12 maja 1940 r. w kościele Sióstr Sercanek w Krakowie, udzielonymi przez biskupa Teodora Kubinę. Ukończył je również uzyskaniem stopnia magistra teologii w 1946 r. za przedstawioną pracę z zakresu biblistyki *Plagi egipskie* pisaną pod kierunkiem ks. prof. J. Archutowskiego, ale zakończoną już pod kierunkiem ks. prof. Aleksego Klawka. Egzamin magisterski złożył 18 lutego 1946 r. z wynikiem bardzo dobrym.

27 września 1938 r. został powołany, jako student czwartego roku, na stanowisko kontraktowego zastępcy asystenta, w miejsce odwołanego ks. Grzybka, przy seminarium z biblistyki. Pełnił tę funkcję do 15 grudnia 1939 r. Przerwane przez okupację niemiecką funkcjonowanie Wydziału Teologicznego przyniosło zwolnienie z pełnionych obowiązków. Klerykowi Komasi zaproponowano pełnienie funkcji bezpłatnie na tajnym Wydziale do czasu polepszenia się warunków finansowych, ale propozycję w niedługim czasie odwołano.

Po święceniach ks. Komasa pracował jako wikariusz w dwóch parafiach diecezji częstochowskiej, w ziemi zagłębiowskiej w Dąbrowie Górniczej (w parafii św. Józefa: 1940-1943) i w Zagórzcu (w parafii św. Joachima: 1943-1946). Trudności mieszkaniowe w nowej parafii dąbrowskiej pogorszyły zdrowie młodego księdza. Płuca i gardło dawały znać o sobie, dlatego poprosił o przeniesienie w dogodniejsze warunki atmosferyczne. Po przeniesieniu do Zagórzcu stan zdrowia nie uległ poprawie. Tu doczekał się zakończenia okupacji niemieckiej.

Po zakończeniu okupacji podjął decyzję wstąpienia do zakonu cystersów w Szczyrzycu, w którym miał krewnego. Prośbę o zwolnienie z diecezji dla realizacji podjętej decyzji złożył ks. bpowi Kubinie, ale ten 18 IX 1945 r. nie wyraził zgody. W wyniku tejże pozostał w diecezji kontynuując posługę duszpasterską.

13 września 1946 r. został zamianowany administratorem parafii Matki Bożej Szkaplerznej w Sosnowcu-Milowicach. Nie miał łatwej pracy w tej placówce. Niewielka kaplica utrudniała pracę duszpasterską, brakowało plebani a ogrom pracy przerastał siły jednego kapłana.

W 1956 r. został mianowany proboszczem parafii Milowice. Funkcję tę pełnił do 1976 r. W tym czasie zbudował plebanię i założył instalację elektryczną

w obiektach kościelnych. Kaplicę wyposażył w odpowiednie sprzęty. W 1976 r. przeniósł się do Poraja k. Częstochowy przyjmując probostwo parafii Najświętszego Serca Jezusowego. Na tym stanowisku pozostawał do przejścia na emeryturę w 1993 r. W 1980 r. bp Bareła mianował go kapelanem w Domu Upięki Społecznej Caritas w Poraju. Przez dwie kadencje pełnił funkcję dziekana dekanatu porajskiego (1976-1985).

Brał udział w synodzie diecezjalnym jako członek Podkomisji do spraw Duszpasterstwa Specjalistycznego i Zawodowego.

Papież Paweł VI 14 I 1970 r. odznaczył go godnością honorowego kapelana papieskiego.

30 VII 1993 r. abp Nowak zwolnił ks. Komasę z obowiązków proboszcza w Poraju i przeniósł na emeryturę (w 79. roku życia). W Poraju pozostał jako emeryt do końca życia.

Doktorat z teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym UJ w 1954 r. tuż przed likwidacją wydziału, przedstawiając rozprawę *Komentarz Drugiego listu do Koryntian św. Pawła* (307 stron) 30 czerwca 1954 r. Promotorem pracy był ks. prof. Aleksy Klawek, a recenzentem ks. doc. Władysław Smereka. Promotor w ocenie pracy napisał: „Praca przedstawia poważny dorobek naukowy i jest bardzo pożytecznym przyczynkiem do naszej biblistyki”. Promocja doktorska odbyła się 30 czerwca 1954 r.

W latach 1957-1980 wykładał egzegezę Nowego Testamentu w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie dojeżdżając z Sosnowca. Praca ta dawała mu wiele satysfakcji. Zdrowie jednak ulegało pogorszeniu. Nic więc dziwnego, że kilkakrotnie prosił o przeniesienie na inną placówkę. Po 23 latach pracy dydaktycznej w 1980 r. został z niej zwolniony.

W 1981 r. pielgrzymował do Ziemi Świętej z grupą kapłanów częstochowskich i krakowskich.

Pewną surowość wobec ludzi kryła głęboka wrażliwość duszpasterska. W trudnych latach stalinowskich przeżył wiele w skomunizowanym Zagłębiu. Zachował jednak szacunek dla każdego człowieka. Troska i odpowiedzialność za powierzonych parafian znajdowały pierwszoplanowe miejsce w pracy ks. Komasy. Szczególnie cechowało go wielkie nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego.

Ostatnie dni życia spędzał w szpitalu w Myszkowie. Tu też 22 lutego 1996 r. odszedł po nagrodę do Pana.

Liturgię pogrzebową rozpoczęto w Poraju 29 lutego 1996 r. Mszę św. pod przewodnictwem dziekana porajskiego ks. mgra Piotra Łysikowskiego koncelebrowało 46 kapłanów. Pogrzeb odbył się 1 marca 1996 r. w Poraju. Liturgii pogrzebowej przewodniczył ks. abp Stanisław Nowak, metropolita częstochowski. Pod-

czas Mszy św. wygłosił homilię, podkreślając w niej długoletnią pracę dydaktyczną Zmarłego oraz osobistą jego postawę wierności wobec Kościoła a także mocną wiarę pielęgowaną przez całe życie. W pogrzebie brało udział 50 kapłanów.

Spoczął na miejscowym cmentarzu parafialnym w Poraju.

Na łamach RBL ogłosił artykuł: *Znaczenie metafory „skopos te sarki” (2 Kor 12, 7)*. 3 (1958) 211-230.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

o. Cyprian Jan Wichrowicz OP

ŚP. O. JÓZEF BENEDYKT PAŚCIAK OP (1914-2000)

Urodził się 9 I 1914 w Białce Rzeszowskiej, był synem Leona i Anny z d. Kuc. Do szkoły powszechnej uczęszczał w rodzinnej wiosce i Tarnowej, a do gimnazjum w Wolsztynie (pozańskie) i w Żółkwi. 6 VIII 1931 roku — po VI klasie gimnazjum wstąpił w Krakowie do dominikanów, otrzymując imię zakonne Benedykt. 19 VIII 1932 złożył pierwsze śluby zakonne, a 19 VIII 1935 — wieczyste (uroczyste). 23 VI 1934 zdał państwowy egzamin maturalny w IV Gimnazjum im. H. Sienkiewicza w Krakowie.

Studia filozoficzno-teologiczne odbył w dominikańskim Studium Prowincjalnym we Lwowie (1934-1936) i w Papieskim Ateneum „Angelicum” w Rzymie (1936-1941). Także w Rzymie 10 VII 1938 r. otrzymał święcenia kapłańskie.

W czasie II wojny światowej nadal kontynuował studia w Rzymie, uwieńczono 5 XII 1940 r. stopniem licencjata i nieco później stopniem lektora, a 30 X 1942 doktora teologii moralnej (rozprawa *De oboedientia religiosa secundum D. Thomam et thomistas* napisana pod kierunkiem P. Lumbrerasa OP, w zasadniczej części w 1945 roku ukazała się drukiem).

W latach 1942-1944 uczył języka łacińskiego w istniejącym przy „Angelicum” liceum klasycznym. Jednocześnie, zachęcony przez J. Vosté OP, rozpoczął studia biblijne. Otrzymał w tym zakresie bakalaureat (15 VI 1944) i prolitatus („prolita Sacrae Scripturae”) (14 VI 1945). Zdał także przed Papieską Komisją Biblijną egzamin wstępny do doktoratu nauk biblijnych (2 XII 1948 — „egzamin techniczny”, a 3 XII 1948 — wykład publiczny, tzw. „lectio coram”). Zabrakło jednak napisanej pracy i jej obrony.

W latach 1946-1948 pogłębiał swoją wiedzę biblijną i archeologiczną w École Biblique et Archéologique Française de St. Etienne w Jerozolimie, uczęszczając m.in. na wykłady i seminaria profesorów: H. Vincenta, R. de Vauxa i P. Benoîta. Jednocześnie uczył studiujących kolegów wypowiedzianych w języku łacini treści egzami-

nów biblijnych przed Papieską Komisją Biblijną, a także wiele razy brał udział w wyprawach archeologicznych i udzielał się duszpastersko Polonii jerozolimskiej.

W 1948 r. wrócił do Rzymu i tu otrzymał z Kongregacji Seminariorów i Uniwersytetów nominację na profesora nadzwyczajnego na Wydziale Teologicznym „Angelicum”, a w 1952 — na profesora zwyczajnego. W tym charakterze przez 10 lat (1948-1958) wykładał różne dyscypliny biblijne i odbył kilka podróży naukowych poza granicami Włoch.

Poza tym przez kilka lat należał do Rzymskiego Komitetu „Sacrum Poloniae Millennium”, w latach 1956-1958 był wicerektorem Międzynarodowego Konwiktetu Księża studiujących na „Angelicum”, a w czasie wakacji prowadził często rekolekcje dla polskich sióstr zakonnych.

13 IV 1958, po zdaniu odpowiedniego egzaminu, otrzymał najwyższy zakony tytuł naukowy — magisterium świętej teologii.

W styczniu 1959 roku, po 23 latach pobytu za granicą, wrócił do Polski. Zlecono mu tu w dominikańskim Studium Generalnym (Kolegium Filozoficzno-Teologicznym) w Krakowie wykłady z egzegezy Pisma Świętego. Prowadził je bez przerwy do 1992 roku. Ponadto był tegoż Studium regensem (1963-1969) i wiceregensem (1970-1973).

Uczył również na KUL (1962-1965) i w Krakowie w Wyższym Instytucie Katechetycznym Sióstr Urszulanek (1959-1991), Śląskim Seminarium Duchownym (1962-1971), Częstochowskim Seminarium Duchownym (1968-1978), Studium dla Braci Zakonnych u Księża Jezuitów (1969-1971), Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów Konwentualnych (1969-1971 i 1975-1978), Teologicznym Instytucie Księża Misjonarzy (1970-1997), Instytucie Liturgicznym przy Papieskim Wydziale Teologicznym (1972-1975) i Seminarium Duchownym Ojców Paulinów (1979-1997).

Miewał też przez wiele lat wykłady dla Sióstr Dominikanek i Karmelitanek w kilku klasztorach. Wygłaszał referaty na różnych zjazdach (np. w Kaliszu na Kongresie Józefologów w 1971 r.), w Seminariach Duchownych i dla Klubów Inteligencji Katolickiej. Prowadził rekolekcje dla wspólnot zakonnych. Był stałym spowiednikiem alumnów i sióstr zakonnych. Sprawował urząd subprzeora konwentu krakowskiego. Współpracował w przygotowaniu *Liturgicznego Kalendarza Prowincji* (1987) i nad przekładem dominikańskich dodatków do Mszału i Liturgii Godzin. Był przez 20 lat kurialnym cenzorem książek i należał do jurysdykcyjnej komisji egzaminacyjnej. Był dyrektorem Męskiej Fraternali III Zakonu. To wszystko czynił z wielką rzetelnością. Zmarł 30 I 2000 i został pochowany w grobowcu zakonnym na Rakowicach w Krakowie.

BIBLIOGRAFIA PRAC O. JÓZEFA BENEDYKTA PAŚCIAKA OP

1. De oboedientia religiosa secundum D. Thomam et thomistas. Pars dissertationis ad obtinendam lauream in s. theologia apud Pont. Athenaeum „Angelicum” de Urbe exhibitae, R. 1945, Schola Tip. Miss. Dominicana, s. XIII + 86.
2. Bibliographia biblica et orientalistica R-mi P. I.-M. Vosté. *Angelicum* 26: 1949 nr 2, s. 174-178.
3. Rec. P. G. Duncker OP, *Compendium grammaticae linguae hebraicae biblicae*, Roma 1948. *Angelicum* 26: 1949 nr 3, s. 296-298.
4. Oboedientia religiosorum perfecta est-ne oboedientia stricte dicta? *Angelicum* 27: 1950 nr 2, s. 105-128.
5. Magnificat (Łuk. 1, 46b-55). *Duszpasterz Polski Zagranicą* 1: 1950 nr 2, s. 139-146.
6. Tłum. Relacja nieznanego Greka z otoczenia Nicefora o synodzie brzeskim 1596. *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy — Szkice — Materiały historyczne*, t. 1, R. 1954, s. 115-136.
7. Rec. H. Simon — J. Prado CSsR, *Prelectiones biblicae*, Taurini, 1) *Propaedeutica biblica*, 1950; 2) *Vetus Testamentum*, vol. 1, 1949; 3) *Novum Testamentum*, vol. 2, 1948. *Angelicum* 29: 1952 nr 2, s. 199-200.
8. Rec. Can. F. Albanese, *Le questioni bibliche alla luce della esegesi tradizionale*, Palermo 1949. *Angelicum* 29: 1952 nr 2, s. 200.
9. Rec. G. Castellino SDB, *L'inerranza della s. Scrittura*, Torino 1949. *Angelicum* 29: 1952 nr 2, s. 200-201.
10. Rec. s. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949. *Angelicum* 29: 1952 nr 2, s. 201.
11. Rec. E. Florit, *Ispirazione biblica*, R. 1951. *Angelicum* 29: 1952 nr 4, s. 408-409.
12. Rec. H. J. Vogels, *Novum Testamentum graece et latine*, Pars 2: *Epistolae et Apocalipsis*, Friburgi Brisg. 1950. *Angelicum* 29: 1952 nr 4, s. 409.
13. Rec. M. Zerwick SJ, *Graecitas biblica*, R. 1949, *Angelicum* 29: 1952 nr 4, s. 409-410.
14. Rec. C. Leonardi, *Ampelos il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana*, R. 1947. *Angelicum* 29: 1952 nr 4, s. 410-411.
15. Rec. H. J. Shoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949. *Angelicum* 29: 1952 nr 4, s. 411-413.
16. Il P. Felix Maria Abel. *L'Osservatore Romano*, R. 93: 1953 nr 77 (28. 230), s. 3.
17. Rec. B. Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments*, Freiburg 1955. *Angelicum* 32: 1955 nr 4, s. 396.

18. Rec. Aurelius Augustinus, Alleingespräche (Soliloquium libri duo), Paderborn 1955. *Angelicum* 32: 1955 nr 4, s. 396.
19. Rec. E. Schmitt, Leben in den Weisheitsbüchern, Job, Sprüche und Jesus Sirach, Freiburg 1954. *Angelicum* 32: 1955 nr 4, s. 396-397.
20. Rec. Synoptische Studium Alfred Wikenhauser zum 70 Geburtstag dargebracht, München 1953. *Angelicum* 32: 1955 nr 4, s. 397-398.
21. Rec. L. Palacios OSB, Grammatica Syriaca, R. 1954. *Angelicum* 32: 1955 nr 4, s. 398-399.
22. De scripturarum veritate secundum regentiora Ecclesiae documenta. De sensibus et regulis hermeneuticis s. Scripturae. De authentia Vulgatae sec. decr. Conc. Tridentini. Theses VII, VIII et IX pro exam. Lic. in s. Theologia (Ad usum privatum auditorum), R. 1958 *Pont. Ath. Intern. „Angelicum”*, s. 106. Mps.
23. Historia dziecięstwa Pana naszego Jezusa Chrystusa. Egzegeza Mt 1-2; Łk 1-2, Kraków 1966, s. 129; 1971, s. 97. Mps.
24. Wstęp szczegółowy do Pięcioksięgu Mojżesza i egzegeza I-III Księgi Rodzaju, Kraków 1966, s. 157 + III. Mps.
25. Wstęp ogólny do Pisma świętego, Kraków 1968, s. 51 + 16 + 16; 1971, s. 62; 1976, s. 65; 1981, s. 300. Mps.
26. Wstęp szczegółowy do Księgi Psalmów i egzegeza wybranych psalmów, Kraków 1969, s. 245. Mps.
27. Wstęp szczegółowy do Ksiąg Starego Testamentu, Kraków, cz. 1: Księgi historyczne (oprócz Pentateuchu), 1970, s. 59; 1980, WIK, s. 37; cz. 2: Księgi dydaktyczne (oprócz Psalmów), 1970, s. 40-145; cz. 3: Egzegeza perykop wybranych z Księgi Mądrości, 1973, s. 100. Mps.
28. Przypowieści — Mowa eschatologiczna, Kraków 1970, s. 181. Mps.
29. Archeologia biblijna. Wybrane zagadnienia wprowadzające do studium Pisma św. Starego Testamentu (Geografia Palestyny. Mieszkańcy. Jerozolima. Kult. Kapłaństwo. Święta. Sekty. Synagogi), Kraków 1970/1971, s. 175. Mps.
30. Tłum. Księga Izajasza, w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, 1971, 1980, 1980, 1984, Wydawnictwo Pallottinum, s. 849-906.
31. Kazanie Pana Jezusa na górze (Mt 5-7 i Łk 6, 20-49). Egzegeza wybranych perykop, Kraków 1971, s. 57; 1985, s. 87. Mps.
32. Przypowieści ewangeliczne (Egzegeza), Kraków 1971, s. 84. Mps.
33. Biblijny obraz Chrystusa Króla. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 3 (1972) nr 25, s. 168-189.
34. Historia męki, śmierci i zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa, Kraków 1972, s. 224. Mps.
35. Czytelnikom Biblii. „W Drodze” 1: 1973 nr 3-4, s. 207-209.

36. Teologia św. Pawła. Perykopy wybrane z Listów św. Pawła Ap., Kraków 1973, s. 147. Mps.

37. Prorok Izajasz — ewangelista pośród proroków, w: Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom. Pr. zbiorowa pod red. M. Babraja, Warszawa 1974, Wydawnictwo Polska Prowincja Dominikanów, s. 275-296.

38. Komentarz biblijny, w: Komentarz biblijny i homiletyczno-liturgiczny do niedzielnych i świątecznych czytań mszalnych, pr. zbiorowa, red. J. Stroba, w: ATK Cykl C. 1974, s. 123-153 *passim*.

39. Księga Izajasza. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków, Kraków 1977, s. 89. Rps.

40. Dziesięć słów Boga. „W Drodze” 6: 1978 nr 8, s. 37-50; nr 9, s. 67-77; w: Wobec wartości, pr. zbiorowa, P., Wydawnictwo „W Drodze”, 1982, s. 150-180; 1984, s. 151-182.

41. Ewangelie synoptyczne. Cz. 1. Wstęp szczegółowy, Kraków 1978, s. 132. Rps.

42. Kobieta w Starym Testamencie. „W Drodze” 8: 1980 nr 5, s. 47-55.

43. Św. Tomasz jako komentator Świętych Tekstów, Kraków 1984, s. 11. Mps.

44. Księga Proroków. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków, Kraków, cz. 1: Profetyzm — Księga Izajasza, 1987, s. 98; cz. 2: Jeremiasz — Ezechiel — Daniel i prorocy mniejsi. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków, 1985, s. 86. Mps.

45. Księgi dydaktyczne Starego Testamentu, Kraków 1986, cz. 1: Wstęp szczegółowy do Księgi Psalmów i egzegeza wybranych Psalmów, s. 93; cz. 2: Księgi dydaktyczne Prz-Mdr, Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków, s. VI + 121. Mps.

46. Izajasz wieszczem Chrystusa, Katowice 1987, Księgarnia św. Jacka, s. 151 (Attende lectioni 12).

47. Księgi historyczne Starego Testamentu, Kraków, cz. 1: Pięcioksiąg Mojżesza. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych części i urywków, 1987, s. 166; cz. 2: Biblijne dzieje Izraela, 1987, s. 84; cz. 3: Wstęp szczegółowy do Ksiąg Jozuego — Machabejskich, 1986, s. 38. Mps.

48. Gramatyka hebrajska, Kraków 1987, s. 30. Mps.

49. Historia i egzegeza Starego Testamentu, Kraków 1988, s. 80. Mps.

50. Prorocy — słudzy Objawienia wieszczący Chrystusa, w: Myślmy o Bogu. Informator o życiu i działalności parafii OO. Dominikanów (Prudnik) nr 10, 1989 (wydanie specjalne), s. 8-13.

51. Boże Imię Jahwe, w: Studium Scripturae anima theologiae, pr. zbiorowa, Kraków 1990, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 225-235.

52. Nauka o Trójcy Przenajświętszej w Piśmie św., Kraków 1990, s. 78. Mps.
53. Mesjanizm, w: *Vademecum biblijne*, pr. zbiorowa, cz. IV, Kraków 1991, Wydawnictwo UNUM, s. 137-153.
54. [Wypowiedź w Ankiecie „Teofila”], *Teofil*, 1997 (nr specjalny), s. 78-79.
55. Ewangelia św. Jana. Wstęp szczegółowy i komentarz, Kraków 1998, s. 281. Mps.
56. Św. Pawła Listy 1-2 do Koryntian, s. 65. Rkps.
57. Listy św. Pawła do Tesaloniczan, s. 43. Rkps.
58. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła Ap. (numeracja różna). Rkps.
59. Ewangelie synoptyczne, cz. 1: Wydarzenia z życia Pana Jezusa; cz. 2: Nauka Chrystusa, s. 140. Rkps i mps.
60. Św. Paweł. Listy Rz Ga Hbr (numeracja różna). Mps i rkps.
61. Listy więzienne św. Pawła Apostoła Ef Kol Flp Flm (numeracja różna). Rkps.

II

1. Kłoczowski J., Uroczystość ku czci Ojca Magistra Józefa Paściaka. *Biuletyn Informacyjny Polskiej Prowincji Dominikanów* 25: 1992 nr 4, s. 8-9.
2. Mazur Z., Praca dydaktyczna i naukowa Ojca Magistra Józefa Paściaka. *Tamże*, s. 9-12.
3. *Liber Studiorum Conventus Ssmae Trinitatis, s. Ordinis Praedicatorum Cracoviae Ab Anno Dni 1890 passim, Liber Studiorum ab anno acad. 1972/1973 passim.*
4. Paściak Józef, w: *Bibliści polscy* 1997, Lublin 1997, s. 31.
5. Dokumenty osobiste o. Józefa Paściaka. *Arch. Prow. Dominikanów*, nie sygn.
6. *Klepsydra.*

Kraków

O. CYPRIAN JAN WICHROWICZ OP

ks. Jerzy Chmiel

CLAUS WESTERMANN (1910-2000)

W Heidelbergu w wieku lat 90 zmarł ewangelicki biblista, specjalista od Starego Testamentu, Claus Westermann. Był luterańskim proboszczem w Berlinie. Po

habilitacji tamże przeniósł się w 1958 r. do uniwersytetu w Heidelbergu i tam już pozostał aż do śmierci.

W okresie hitleryzmu w Niemczech należał do opozycji protestanckiej skupionej w tzw. *Bekennende Kirche*. Jako egzegeta pracował i publikował na tematy Księgi Rodzaju, w szczególności jeśli chodzi o opisy i teologię Stworzenia. Zajmował się również pismami prorockimi (Izajaszem, Hiobem) i Psalmami, a także problemami interpretacji Starego Testamentu (*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München 1968).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

ROLF RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn 1998, s. 404.

W znanym wydawnictwie dzieł teologicznych Neukirchen-Vluyn ukazał się pierwszy tom teologii biblijnej Starego Testamentu Rolfa Rendtorffa *Theologie des Alten Testaments*, a zapowiedziany jest już tom drugi. Teologia ta ma swój tradycyjny profil i podtytuł *ein kanonischer Entwurf*. Jest to teologia w tym sensie „kanoniczna”, że w swoim układzie odpowiada kanonicznemu porządkowi ksiąg biblijnych w kanonie hebrajskim.

Cały pierwszy tom jest refleksyjnym przedstawieniem treści ksiąg biblijnych i zapowiada w drugim tomie podjęcie tematów — „które są spotykane w różnych księgach Starego Testamentu i przekraczają granice poszczególnych ksiąg” (s. 1). Wybór tematów i ich ułożenie oparte będzie w miarę możliwości na porządku ksiąg biblijnych, poczynając od tematu *Stworzenie* (Rdz 1), czy następnym tematem — *Przymierze* (Rdz 9) i tak dalej.

Teologia R. Rendtorffa chce być o tyle „kanoniczna” o ile „Biblia odpowiada podstawowym tezom żydowskiej i chrześcijańskiej wspólnoty wiary” (s. 2).

Refleksja nad relacjami między żydowskim i chrześcijańskim rozumieniem Starego Testamentu ukazana zostanie na końcu drugiego tomu.

R. Rendtorff w swojej *Teologii* okazuje się być naśladowcą napisanej przed prawie 40 laty *Teologii Starego Testamentu* G. von Rada, który w 1962 roku wyrażał swoją opinię, że byłoby dobrze dla naszego rozumienia Starego Testamentu, aby izraelskie teksty uporządkować według teologicznych związków tak jak są one przedstawione w kanonie hebrajskim, jak Izrael formułował swoje teologiczne

myślenie. G. von Rad nie zrealizował w pełni swojego „kanonicznego” programu. Mówi on na przykład w Torze nie o Pięcioksięgu ale o Sześcioksięgu, a Księgę Powtórzonego Prawa zalicza do „dzieła kapłańskiego”. Proroków przedstawia według chronologii ksiąg prorockich. Marginalizuje jednak „Pisma”, nie omawia wcale Ksiąg: Estery i Rut lub, że są one „odpowiedzią Izraela” na historyczne tradycje teologii Izraela.

R. Rendtorff jest bardziej konsekwentny. Jego układ opiera się nie tylko na trzy częściowym kanonie hebrajskim, ale i przedstawia teologiczne tematy poszczególnej księgi. Jego główną ideą jest przedstawienie trzech części kanonu i wskazanie różnic i związków między nimi ze szczególnym wskazaniem na przemawiającego Boga do niego ludu. Można powiedzieć, że w pierwszej części kanonu — Bóg działa, w drugiej Bóg mówi, w trzeciej — ludzie przemawiają do Boga i od Boga (s. 6). Według R. Rendtorffa następstwo trzech części kanonu odpowiada ich teologicznemu znaczeniu. Pięcioksiąg (Tora) stanowi podstawę życia i myślenia Izraela, dla jego rozumienia Boga i świata, dla jego samorozumienia i reguł kultu, jako przejawu wiary i czci dla Jahwe oraz relacji między ludźmi. Według niego pozostałe części kanonu opierają się na Torze.

Ukazanie się tej „Teologii” jest ważnym krokiem w poznawaniu teologicznych wymiarów Starego Testamentu. Biblia izraelska otrzymuje tu swój teologiczny kształt. Ukazane są teologiczne tematy poszczególnych ksiąg Starego Testamentu, nie brak również ogólnego spojrzenia na teologiczny wymiar Słowa Bożego zawartego w Starym Testamencie.

Pisze tu teolog, który nie tylko zna Stary Testament ale ceni go wysoko i kocha, czuje się to jakby między wierszami tej książki, choć nie jest to łatwa lektura.

Teologia R. Rendtorffa nie jest tylko przedstawieniem treści ksiąg biblijnych Starego Testamentu, ale jest to w pełni książka teologiczna. Część pierwsza, przedstawiająca w dużej mierze treść poszczególnych Ksiąg Starego Testamentu jest „fundamentem” na którym autor rozwinię na pewno — w sposób pogłębiony teologiczne problemy Starego Testamentu, przedstawione już w części pierwszej.

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

JOSEF SCHREINER, *Das Alte Testament verstehen. Ergänzungsband zum Alten Testament*, Würzburg Echter Verlag 1999, s. 248.

Znane w Würzburgu wydawnictwo Echter Verlag wydało nową pracę prof. J. Schreiner — *Das Alte Testament verstehen*. Prof. J. Schreiner zajmuje się teologią biblijną i kolejną jego praca jest próbą dalszego wnikięcia w teologię i zrozumienie orędzia Starego Testamentu. Na kierunek badań tej pracy wskazuje już sam tytuł — *Zrozumieć Stary Testament*. Autor dzieli ją na trzy części:

A. Szczególna Księga:

- 1) Różnorodne dzieło literackie;
- 2) Kanon Pisma Świętego;
- 3) Stary Testament i literatura współczesna jemu;
- 4) [Stosunek] Starego Testamentu i jego odniesienia do Nowego Testamentu;
- 5) Powstanie grup tekstów i pism.

B. Słowo Boże:

- 1) Słowo Boże;
- 2) Słowo wypowiedziane przez Boga;
- 3) Prawda i zaufanie.

C. Dostęp do Starego Testamentu:

- 1) Bez określonego zakończenia;
- 2) Znaczenie Nowego Testamentu;
- 3) Pytania Kościoła;
- 4) Późniejsze badania;
- 5) Badania pod różnymi pod różnymi aspektami;
- 6) Wieczność Słowa Jahwe.

Prof. J. Schreiner patrzy na Biblię z punktu widzenia teologii biblijnej, która chce interpretować całe orędzie biblijne i patrzeć na Stary i Nowy Testament jako na Słowo Boga skierowane do ludzi. Aby odpowiedzieć na postawiony w tytule problem rozumienia Starego Testamentu, trzeba pytać o historię Izraela lub historię jego religii, o środowisko w jakim żył. Badacz Starego Testamentu musi pytać o właściwy sens Starego Testamentu i stosować właściwą interpretację. Chodzi również o chrześcijańskie rozumienie Starego Testamentu. Te właśnie tematy chce podjąć prof. J. Schreiner w nowo wydanej pracy, aby dokonać pewnego kroku, na drodze lepszego wyjaśniania i rozumienia Słowa Bożego zawartego w orędziu Starego Testamentu Biblii wymaga ciągle nowej interpretacji.

Ta książka chce pomóc lepszemu zrozumieniu Starego Testamentu, jego powstania, treści, jego miejsca w literaturze światowej. Stary Testament ma wielkie znaczenie dla judaizmu i chrześcijaństwa a nawet islamu. Biblia jest podstawą życia religijnego chrześcijaństwa.

Druga część książki chce wyjaśnić, co Stary Testament mówi o jego istocie i jak to rozumie nauka Kościoła.

Trzecia część — *Dostęp do Starego Testamentu*, zajmuje się możliwością zbliżenia się do Starego Testamentu, co dziś czynić, aby osiągnąć odpowiednią interpretację Biblii. Chrześcijaństwo od początku próbowało wyjaśnić Stary Testament i określić jego znaczenie dla Kościoła. Stary Testament wart jest każdego wysiłku, który próbowałby przybliżyć zrozumienie tych świętych ksiąg. Dzieła historyczne

ukazują, jak należy patrzeć na przeszłość i na przyszłość w świetle zapowiedzi zbawczych. Przemawiał w swoim słowie, ale pozwalał i mówić ludziom. W różny sposób przekazuje Stary Testament swoje słowo. Bóg przemawia do tego, kto się na Niego otworzy, może trzeba zapytać z Ozeaszem – „... któż jest tak mądry, aby to pojąć i rozumny, aby to rozważył?” (Oz 14, 10a). To podwójne pytanie nie chce mówić o niemożliwości zrozumienia, ale wskazać na trudności interpretacji. Chcąc posłużyć się mądrością i zrozumieniem, aby poznać „drogi Jahwe”, tzn. wolę Boga w życiu pojedynczego człowieka i nie oddzielać Bożego działania w historii i życiu potocznym człowieka. Dalej prorok mówi: „Bo drogi Pańskie są proste” (Oz 14, 10b). Te drogi Jahwe można poznać nie tylko przez czytanie prorockich słów, ale całego Starego Testamentu. Każdy czytający Stary Testament powinien go rozumieć i pojmować, co chce mu powiedzieć Bóg przemawiający z kart Starego i Nowego Testamentu.

Temu chce służyć ta nowa książka prof. J. Schreinerera, aby pomóc czytelnikom zrozumieć słowo Boże i wypełniać wolę Boga, który objawił ją na kartach obu Testamentów i pragnienie, aby ci, którzy w Niego wierzą, poznawali Jego wolę i ją wypełniali.

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

RICHARD LEBEAU, *Une histoire des Hébreux. De Moïse à Jésus*. Editions Tallandier, seria Documents d'histoire, Paris 1998, s. 291 (wkładka ze zdjęciami — 8 stron i 4 plany Palestyny).

Richard Lebeau, ur. w 1953 r. jest absolwentem paryskiej École Pratique des Hautes Etudes w zakresie egiptologii i historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Stale współpracuje z renomowanymi periodykami, jak „Historia” i „Archeologia”. Jest autorem licznych publikacji i artykułów, m.in. *Lettres et souvenirs de J. F. Champollion* (Bourgeois 1986) i *Guide culturel Syrie-Jordanie* (Arthaud 1996).

Książka Richarda Lebeau ukazuje dzieje Hebrajczyków w konfrontacji z tekstami Pisma Świętego. Od trzech tysięcy lat lud Izraela jest bowiem przedmiotem licznych kontrowersji i pytań. W oparciu o stulecie wykopalisk archeologicznych i wyniki nauk pomocniczych, jak egiptologia, asyriologia i filologia biblijna, autor dokonuje oryginalnej analizy historii Hebrajczyków — narodu wybranego — na ogromnej przestrzeni chronologicznej aż po wygnanie Żydów z Ziemi Świętej przez Rzymian w 135 r.

Wędrówka przez dzieje dawnego Izraela ma charakter chronologiczny sięgając w rozdziale I (*Le Proche-Orient avant les Hébreux*) okresu prehistorii Palestyny i Bliskiego Wschodu. Zasadnicze znaczenie ma jednak rozdział II (*Les Origines des Hébreux*) stanowiący analizę historii Patriarchów, szczególnie Abrahama, oraz

budzącego wiele kontrowersji semickiego terminu Hapiru/Apiru. Słowo to pojawia się po raz pierwszy w tekstach klinowych początku II tysiąclecia przed Chr. jako Sagaz, następnie odnajduje się w Ugarit (Ras Shamra) w formie 'prm, natomiast w Egipcie jako Apiru. Autor opowiada się za charakterem społecznym znaczenia tego terminu, wbrew interpretacji etnicznej dominującej wcześniej wśród egzegetów. Obecność Hapiru stwierdza się w Ur i Larsa na terenie Mezopotamii, a także w Anatolii, co potwierdzają tabliczki z Kapadocji (II tys. przed Chr.). Interesująca jest także lektura kolejnego rozdziału poświęconego obecności Hebrajczyków w Egipcie i historii Mojżesza — twórcy prawa mozaistycznego.

Następnie R. Lebeau przedstawia powstanie królestwa Izraela i jego podział po śmierci Salomona na północną część Izraela, upadłego pod ciosami Asyrii w 722 r. przed Chr., oraz południowe królestwo Judzkie, podbite przez Chaldejczyków w latach 597-587 przed Chr. Okres niewoli babilońskiej i dominacji perskiej (539-333 przed Chr.) stanowił etap powstania państwa teokratycznego i restauracji narodowego kultu — judaizmu. Z kolei Izrael stanął w ostatnich trzech stuleciach przed Chr.; wobec problemu hellenizmu i obrony swoich wartości religijnych i kultury. Zwycięskie starcie z dynastią seleucydów w II w. przed Chr., zapoczątkowane powstaniem Machabeuszów, dało możliwość odbudowy państwa pod rządami hasmoneuszów aż do ingerencji rzymskiej Pompejusza (63 przed Chr.). Dramatyczne rządy Heroda i jego następców oraz rzymskich prokuratorów Judei doprowadziły do powstań i w efekcie do upadku państwa i Świątyni (70 r.).

Na uwagę zasługuje epilog, w którym autor prezentuje losy judaizmu po upadku państwa, wobec faktu zniszczenia Świątyni w Jerozolimie i kultu ofiarnego. Judaizm przetrwał dzięki ocalałym faryzeuszom, którzy założyli akademie rabinackie w Judei, Galilei i Babilonii. Ich dziełem jest ustalenie kanonu pism Starego Testamentu Biblii hebrajskiej (I wiek), wraz z systemem wokalizacji tekstu hebrajskiego, co w przypadku spółgłoskowego pisma hebrajskiego miało fundamentalne znaczenie. W ten sposób stworzono kanon tzw. Masorecki (hebrajskie masora: tradycja) Pisma Świętego w zakresie Starego Testamentu. Nie można zapomnieć o ogromnym dziele uczonych w Prawie (faryzeuszy) dotyczącym kodyfikacji Prawa (Tory), co znalazło odzwierciedlenie w rozległych traktatach Mishny oraz Talmudu, w wersji jerozolimskiej i babilońskiej (IV i V wiek).

Finał, to rozważania R. Lebeau na temat początków chrześcijaństwa w Palestynie, na tle ówczesnego judaizmu i problem historycznego dystansu Synagogi i Kościoła w końcu I wieku, wskutek synodu rabinackiego w Jamnii. Faryzeizm rabinacki, który wówczas zdominował judaizm, uznał „nazarejczyków” — wyznawców Chrystusa — za żydowską sektę, obarczoną znamieniem heretyków (hebrajskie minim). Oznaczało to ok. roku 95 definitywne usunięcie chrześcijan z synagogi, czego konsekwencje odczuwane są do dziś w relacjach żydów i chrześci-

jan. Jednak rozważania autora pozwalają uświadomić sobie fakt wspólnych korzeni dla wyznawców możeszowych i chrystusowych. Istotnym drogowskazem doby współczesnej jest misja Ojca Świętego — Jana Pawła II — w postaci licznych gestów, dokumentów i podróży apostołskiej do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszu 2000 — które stanowią poważny krok na drodze dialogu żydowsko-chrześcijańskiego przerwano 1900 lat temu!

Powracając do książki o historii Hebrajczyków pracę wzbogacono o tablice chronologiczne (ss. 281-285), które pozwalają na lepszą orientację czytelnika w zakresie paralelnych wydarzeń na terenie Bliskiego Wschodu i Ziemi Świętej na przestrzeni od IV tysiąclecia przed Chr. do momentu upadku starożytnego państwa żydowskiego w 135 roku. Strony 287-291 poświęcono selektywnej, ale reprezentatywnej bibliografii egzegetów i biblistów francuskich, głównie z lat 80. i 90., co będzie miało niewątpliwie istotne znaczenie dla polskich badaczy archeologii biblijnej i Pisma Świętego, mimo dużego postępu edytorskiego w ostatnich latach. Praca Richarda Lebeau stanowi niewątpliwie znakomitą okazję do konfrontacji z aktualnymi wynikami badań egzegezy i archeologii biblijnej we Francji, stąd nie powinno jej zabraknąć w bibliotekach polskich seminariów i instytutów badawczych. Klarowny tok wykładu historii Hebrajczyków zadowoli nie tylko specjalistów dziedziny, ale i zapewne szerszą publiczność zainteresowaną dziejami narodu wybranego!

Paryż

DARIUSZ DŁUGOSZ

HANS M. BARSTAD, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. Exilic Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo 1997, s. 120

Książka składa się z wprowadzenia i sześciu rozdziałów oraz zakończenia i bibliografii. Pozostaje pytanie pod adresem książki i autora. W jaki sposób doszedł on do egzegetycznych wniosków, że Iz 40-55 został napisany w Babilonii, gdyż takich argumentów nie daje nam tekst Księgi Deuteroizajasza? W jaki sposób autor doszedł do tezy o wygnaniu Deuteroizajasza?

Możliwe, że przykładem dla H. M. Barstada w przyjęciu tej tezy była wydana w 1982 r. praca (Oslo) *Lebte Deuterojesaja in Judaa?* Po przeczytaniu tej pracy i swoich studiach, H. M. Barstad stawia tezę: czy Deuteroizajasz żył w Judei, nie jest pewne, ale w każdym razie żył on w Babilonii. Po tym stwierdzeniu, już we (wprowadzeniu) wstępie (s. 13-16) omawia dzieje badań nad tekstem Iz 40-55 w drugim i trzecim rozdziale (s. 17-21. 23-33). Omawia szczególnie tych egzegetów, którzy w przeszłości lokalizowali działalność Deuteroizajasza nie w Babilonii, ale w Fenicji (Duhm), Egipcie (m.in. Ewald, Mart, Hólscher) i Palestynie (Seinecke, Maynard, Buttenwieser).

W czwartym rozdziale (s. 35-52) H. M. Barstad przytacza prawie 30 autorów, którzy przyjmują tezę, że Deuteroizajasz działał w Babilonii (m. in. Kuenen, Kittel, Budde, Sellin, Volz).

W piątym rozdziale (s. 53-58) autor zastanawia się nad szczególnymi cechami wcześniejszych komentarzy do Księgi Deuteroizajasza. Po katastrofie 586/587 Jerozolima nie miała swojego wielkiego znaczenia. Pewnie znaczenie dał jej obraz przedstawiony w dziele kronikarskim. W splądrowanym, opuszczonym przez ludzi mieście, jakim była przedstawiana Jerozolima w okresie niewoli, nie mógł działać tak wielki poetycki duch jak Deuteroizajasz.

W szóstym rozdziale (s. 59-75) H. M. Barstad przyjął tezę, że ojczyzną Deuteroizajasza była Babilonia, tzn. lokalizuje napisanie Iz 40-55 w Babilonie i dochodzi do wniosku, że z powodu braku dowodów geograficznych i botanicznych — *Argumente stichhaltig seien*. Argumenty te popiera on jeszcze charakterem tych rozdziałów, o czym pisał w swojej monografii — *A Way in the Wildernes. The Second Exodus in the Mesage of Second Isaiah* (JSSM 12), Manchester 1989. Według niego prolog w Iz 40, 1-11 nie jest wezwaniem do wyjścia z niewoli babilońskiej, ale metaforycznym obrazem nadziei dla dotkniętej niewola Judy i Jeruzalem. Na tym polega również pragmatyka wszystkich rozdziałów Deuteroizajasza „preaching the gloriosus future of Judah and the underlining of the glory of her God Yhwh” (s. 68).

W siódmym rozdziale (s. 77-87) H. M. Barstad bliżej wyjaśnia biblijny i wypracowany w badaniach „mit o pustym kraju”, podczas gdy w swojej pracy z 1996 roku — *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah During the Exilic Period* szeroko opracował okres niewoli. Wskazuje on, że prowadzone w drugiej połowie XIX wieku badania nad językiem akadyjskim i tezy o pustym kraju w okresie niewoli, w dużym stopniu odpowiadają treści Iz 40-55.

W rozdziale siódmym jako *Summing Up* stanowiącym zakończenie (s. 89-93) przedstawia H. M. Barstad wnioski, w których podtrzymuje swoją tezę: „What I have wanted to do is to show that the arguments put forward in support of a Babylonian dominile simply are no longer valid” (s. 92).

W określeniu Babilonii jako miejsca powstania tekstu Iz 40-55 H. M. Barstad doszedł do pewnych wniosków, ale można mieć wątpliwości, czy jego wnioski są absolutnie pewne w twierdzeniu o powstaniu tekstu Iz 40-55 w Babilonii. Problem ten trzeba rozpatrzyć w oparciu o studium historyczno-redakcyjne Merendino (*Der Erste und der Letzte*, Leiden 1981) i Kratza (*Kyros im Deuterojesaja* — Buch, Tübingen 1991). H. M. Barstadt nie zgadza się z ich poglądami.

SAMUEL CHEON, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 23, Sheffield Accademic Press. England 1997, s. 153.

Recenzowana książka to przejrzana wersja rozprawy doktorskiej przedstawionej na Wydziale Teologicznym w Berkeley w roku 1994.

Początek dziejów Izraela wyznacza fakt Wyjścia z niewoli egipskiej. To historyzobawcze wydarzenie stanowi centralny temat Pięcioksięgu. W okolicznościach towarzyszących Wyjściu z Egiptu Izrael poznał, czyli doświadczył Boga. To głębokie doświadczenie stawało się potem przedmiotem wnikliwej refleksji i religijnej medytacji, a także punktem odniesienia dla współczesności. Boża interwencja u początków historii narodu izraelskiego była bowiem tak ważna i brzemienna w następstwa, że naród żył nią następne wieki, wspominając ją i widząc ją także w każdym wyzwoleniu. Dla późniejszych pokoleń Wyjście z Egiptu stanowiło wyidealizowany czas, wzorcowy okres dziejów, klucz do rozumienia historii i wizji przyszłości oraz podstawę do stawiania człowiekowi wymagań etycznych. Wątek Wyjścia podejmuje także Księga Mądrości. Czwarta część tej księgi poświęcona jest teologicznej zadumie nad Wyjściem Izraelitów z Egiptu, prawzorem i źródłem wszelkich działań Jahwe wobec Jego ludu.

Po krótkim wprowadzeniu (11, 2-4) przypominającym drogę przez pustynię, a będącym sumarycznym ujęciem wydarzeń, ukazuje mędrzec kilka momentów, świadczących o szczególnej opiece Boga nad potomkami Abrahama. Dobrodziejstwa te przeciwstawia plagom, jakich doświadczają Egipcjanie pojmowani jako ich polityczni i ideologiczni wrogowie.

Oto owe przeciwstawienia:

- pragnienie a woda (11, 1-14);
- głód a jego zaspokojenie (16, 1-4);
- umieranie a ocalenie (16, 5-14);
- grad i manna (16, 5-29);
- ciemności a światło (17, 1-18, 4);
- śmierć a ocalenie (18, 5-25);
- utonięcie a przejście (19, 1-17).

Już pobieżna lektura opisu okoliczności Wyjścia zaczerpniętych z Pięcioksięgu, szczególnie z Księgi Wyjścia, jako źródła podstawowego, a zaadaptowanych w argumentacji przytoczonych w Księdze Mądrości, zwraca uwagę na czytelną tendencję zaszyfrowaną w modyfikacjach dokonanych przez hagiografa biblijnym materiałem źródłowym. Analizy tekstu Mdr 11, 1-14 i 16, 1-19, 22 rozdz. 2 (s. 24-57) i rozdz. 3 (s. 68-107) wydobywają specyficzne dla autora sapiencjalnego tekstu hermeneutyczne procedury zastosowane wobec historiograficznych danych Pięcioksięgu. Rozdziały 4 i 5 (s. 108-124 i 125-149) syntetyzują owoce pracy.

Celem udzielenia odpowiedzi na pytanie jak i dlaczego hagiograf interpretuje historię wyjścia, sięgnięto po ujęcie wydarzeń Exodusu w wcześniejszych księgach biblijnych, szczególnie w tradycji historycznej, oraz w literaturze judeohellenistycznej, czasowo bliskiej Sophia Salomonos — pismach Ezechiela Tragika, Artapana, Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza. Swoją wprowadzającą myśl mędrzec osiąga przede wszystkim za pomocą poniższych dziewięciu zabiegów zogniskowanych wokół teologicznego opracowania początków własnego narodu.

Skoro punktem wyjścia dla hagiografa są skrypturystyczne przekazy na temat Wyjścia hagiograf zakłada, że Pismo Święte zawiera Objawienie i stąd można z niego ciągle na nowo coś wydobywać.

Wobec powyższego autor Księgi Mądrości, odnajduje nowe lub raczej głębsze znaczenie ogólnie znanym biblijnym wydarzeniom (11, 6-7; 17, 7-8; 18, 5).

Zawsze wprowadza antonomazje, naznaczone szeroką ogólnością zakresu znaczeń, gdyż:

- nie jest zainteresowany powielaniem historii Wyjścia;
- rozumie je parabolicznie — jako zapis egzemplów dobrego czy też złego życia, aktualnych w swoim przesłaniu dla każdego pokolenia (19, 22) szczególnie jego.

Mówi do odbiorcy znającego Pismo Święte, a zatem do współwyznawcy i (lub) do poganina o specjalnej erudycji, spotykanej w kulturze aleksandryjskiej.

Niemal konsekwentnie wydobywa z życia Izraelitów tylko pozytywne strony, dlatego przemilcza narzekanie na Pana i Mojżesza. Mroczne sceny z dziejów Izraela i cierpienia traktuje jako wystawienie współwyznawców przez Boga na próbę, a nie tylko jako karę za bunt na pustyni. Izraelici — uczestnicy Wyjścia odczytywani typicznie: jako sprawiedliwi i mądrzy, którzy trzymają się Bożych praw i żyją wg nakazanego w Objawieniu modelu.

Dlaczego autor Mdr przewartościował wymowę faktów na korzyść Izraelitów?

Możliwe są trzy motywacje, łączące się ze sobą:

- pedagogiczna — dać egzemplum dobrego życia, któremu błogosławi Bóg;
- doksologiczno-apologetyczna — bronić Izraelitów przed antyżydowską ideologią oraz ściśle z tym związana następną motywacją;
- patriotyczna — wychwalać lud Pana.

Komponowanie i kompilacja źródeł służy oryginalnej syntezie. W tym procesie niejednokrotnie nie krępuje się istotnym dla historiografa chronologicznym porządkiem (por. 11, 3; 16, 18). W tej procedurze dominują niektóre metody:

- Hagiograf zestawia fakty opierając się na schemacie kazualnym. W tym celu wprowadza temat objaśniający, który pokazuje, że człowiek jest karany narzę-

dziem własnego grzechu (11, 16) i ilustruje go 7 egzemplami. Np. w dyptychu I (11, 1-14) czytamy, że odwet za topienie izraelskich niemowląt w Nilu, wody rzeki zostały zamienione w krew, II dyptych (16, 1-4) pladze żab przeciwstawia dar przepiórek: czciciele zwierząt ściągnęli na siebie karę w postaci żab, w III dyptychu (16, 5-14) bałwochwalczy kult zwierząt spowodował karę szarańczy; IV dyptych (16, 15-29) ukazuje, że plaga żywołów jest karą za ich ubóstwanie; antyteza o ciemności i świetle (17, 1 — 18, 4) uczy, że ciemność jest następstwem ujarznienia Izraelitów, przez których świat miał otrzymać niezniszczalne światło prawa (18, 4); w VI przeciwstawieniu (18, 5-25) śmierć pierwotnych Egipcjan jest przyczynowo powiązana z mordowaniem dzieci hebrajskich (18, 5); analogicznie śmierć wojska egipskiego w wodach Morza Czerwonego (19, 1-17).

— Mdr symultanicznie zestawia różne wydarzenia, tak jakby one miały miejsce w tym samym czasie, np. odrębne plagi zwierząt (16, 1. 9. 15-19). Kiedy opisuje klęskę gradu, też wspomina plagi zwierząt jakby były jednoczesne (16, 18).

— Zestawia dane rozproszone w Biblii, by uzyskać syntetyczny obraz postaci czy wydarzenia. Np. komponuje wizerunek magów egipskich ze stosownych wzmianek z Wj i umiejscawia ten obraz w innym niż Pięcioksięgu kontekście — w dziewiątej pladze ciemności (17, 7a).

Analiza stosowania powyższych metod przez Autora Księgi Mądrości pozwala na wysunięcie następujących wniosków:

— zastosowanie procedury służy udowodnieniu doktryny teologicznej o retribucji (11, 6-7; 16, 1; 18, 5);

— fakty pełnią funkcję egzemplów (16, 1. 9. 15-19);

— posłużenie się biblijnym i pozabiblijnym materiałem pomaga lepiej zrozumieć tekst (18, 6-9), a zatem odpowiada na kompetencję odbiorców.

6. Przeciwstawienie materiałów różnych wydarzeń i opowiadań służy zilustrowaniu zasady „ta sama rzecz może być narzędziem nagrody lub kary” (11, 5). Np. w I antytezie (11, 1-14) narzędziem nagrody i kary jest woda, w II antytezie (16, 1-4) narzędziem błogosławieństwa i przekleństwa są zwierzęta, w III antytezie (16, 5-14) motyw niosącej poganom śmierć szarańczy przeciwstawia mędrzec motyw jadowitych węży bezskutecznie atakujących Izraelitów; przedmiotem IV antytezy (16, 15-29) jest ukazanie odmiennego działania żywołów: siły przyrody same z siebie neutralne, aktywizują się w zależności od wewnętrznej postawy człowieka względem Boga, mianowicie bałwochwalcom niszczą plody ziemi, czcicielom Jahwe zaś — dają pokarm, mannę; V antyteza (17, 1 — 18, 4) obejmuje plagę ciemności i słup obłoku; VI antytezie (18, 5-25) zagładę pierwotnych Egipcjan i ocalenie Izraelitów podczas nocy paschalnej; w VII antytezie (19, 1-17) żywioł — morze, staje się środkiem ocalenia dla Izraelitów i zagłady dla pogan.

7. Uogólnienie cech jednostek stanowi przeciwieństwo historiograficznych tradycji. Autor Wj koncentruje uwagę na indywidualnościach (Mojżesz — faraon), które reprezentują grupy. W Mdr miejsce konfrontacji Mojżesz — faraon, zajmuje przeciwstawienie Izraelici — Egipcjanie; dobrzy — źli, sprawiedliwi — niesprawiedliwi, uciskani — ciemniejscy. Hagiograf traktuje bowiem biblijne opowiadanie o Wyjściu jako zbiór typów i parenetyczny paradygmat o uniwersalnym charakterze. Widać w tym także element moralnej zachęty.

Podobnemu jak wyżej celowi służy wydobywanie symbolicznego znaczenia z wydarzeń i rzeczy. Autor Mdr usiłuje odkryć w nich uniwersalne zasady. Np. z ww. 16, 28-29 wyprowadza wniosek o potrzebie rannej modlitwy i o niewdzięczności ludzkiej natury za dar manny. W w. 18, 24 interpretuje efod Aarona jako reprezentujący cały świat. Uczy też, że Bóg wynosi swój lud — obecnie jak i w przeszłości — do takiego wniosku dochodzi na podstawie rozważań przekazu 19, 22. Ta technika wydaje się wskazywać, że Mdr zamierzał skonstruować sobie współczesnych, o swojej doktrynie za pomocą biblijnej interpretacji. Pismo Święte pełni w niej rolę argumentu z autorytetu.

Stosuje także zabieg przesadni, która jest realizowana przez rozszerzenie prostego stwierdzenia, wyolbrzymienie wydarzenia czy kontrastu. Np. w ww. 19, 13-17 manipuluje opisem grzeszności Egipcjan, przeciwstawiając ich znanym z deprawacji moralnej Sodomitom. Owa technika posługiwania się znanym z tradycji materiałem została podporządkowana przez hagiografa jej perswazyjnemu замыsłowi.

Interpretacja wydarzeń i treści Wyjścia dokonana przez autora Sophia Salomonos ujawnia następujące teologiczne tendencje:

1) Bóg orędownik i obrońca sprawiedliwych, zwraca się przeciw grzesznikom. Surowsze potraktowanie tych ostatnich ma cele pedagogiczne, mianowicie ma doprowadzić grzeszników do pokuty i nawrócenia.

2) Czasowo ograniczone cierpienia sprawiedliwych służą pouczeniu tak dobrych, jak i złych.

3) Kosmos rozumiany jako instrument Stwórcy wykorzystywany dla dobra sprawiedliwych i dla kary grzeszników.

Analiza filologiczna, szczególnie zwrócenie uwagi na tak ważne terminy jak *diagnosis* (Mdr 3, 18), *kratesis* (6, 3), *threskeia* (14, 18), *sebasma* (14, 2), oraz *misoksenia* (19, 13) oraz udana próba rekonstrukcji powstania przeciw Żydom w Aleksandrii prowadzi S. Choena do ostrożnego wniosku, że Księga Mądrości według wszelkiego prawdopodobieństwa powstała ok. r. 40 po Chr. za panowania cesarza Kaliguli jako odpowiedź na cierpienia wspólnoty aleksandryjskiej. Wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej w interpretacji Księgi Mądrości służy zmanifestowaniu ciągle aktualnego działania Boga w historii zwykającego człowieka do wia-

ry oraz stanowi najdojrzalszy na gruncie Starego Przymierza etap rozwoju biblijnej idei Wyjścia. Hagiograf przewartościował historię Wyjścia w dzieje konfliktu dobrych ze złymi, dając pogładową naukę o Bożej Opatrzności.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

KS. JACEK KUCHARSKI, *Spocząć ze swymi przodkami*, Lublin 1998, Wydawnictwo KUL, s. 196

Opublikowana przez Wydawnictwo KUL rozprawa ks. Jacka Kucharskiego *Spocząć ze swymi przodkami* uzupełniła lukę w polskiej literaturze z zakresu zwyczajów, kultu i kultury izraelskiej oraz rzuciła światło na funeralne zwyczaje opisywane na kartach Pisma Świętego. Stało się to dlatego, jak pisze Autor we wstępie: „Człowiek jest niemal przekonany o istnieniu życia pozagrobowego, które będąc dla niego może jeszcze odległą perspektywą, jest postrzegane zarazem jako tajemnica, przeniknięta ogromnym szacunkiem [...]. Podstawową formą oddawania czci zmarłym było i jest grzebanie ciał, powiązane z obrzędem o charakterze religijnym, które niejednokrotnie posiada specjalne prawa. Ceremonie pogrzebowe są zjawiskiem powszechnym” (s. 9).

Publikacja złożona jest ze wstępu i czterech rozdziałów. We Wstępie Autor zaanonsował: „Przy analizie tekstów NT mówiących o grzebaniu zmarłych obok wykopalisk archeologicznych jest uwzględniona również wczesna tradycja rabinistyczna zawarta w Misznie, którą jeden ze znawców określił jako zbiór czterowiekowej tradycji religijnej judaizmu, panującej w Palestynie począwszy od połowy II wieku przed Chr. do II w. po Chr. oraz prawodawstwo wyrażone w innych częściach Talmudu” (s. 13).

Autor rozważania rozpoczął od charakterystyki wierzeń i wynikających z nich zwyczajów funeralnych Starożytnego Wschodu: Mezopotamii, Egiptu, Syrii i Palestyny. Zrobił to dlatego, gdyż zwyczaje pogrzebowe Izraelitów miały wiele wspólnych elementów z tymi zwyczajami u innych starożytnych narodów. Analizując zebrany materiał badawczy ukazał rozwój praktyk pogrzebowych oraz ich wspólne źródła. Przy tym przekazał wiadomości o kulcie zmarłych, zabytkach sakralnych i grobach z różnych środowisk tych czasów. Wykorzystał w rozprawie wyniki badań archeologicznych na terenie Palestyny, opublikowane w pracach R. de Vaux, A. G. Barroisa, S. Mędali, S. Gądeckiego i wielu innych.

Drugi rozdział poświęcony został zwyczajom izraelskim w oparciu o przekaz Starego Testamentu, ale także przy wykorzystaniu przekazów pozabiblijnych. Znalazły tu swoją analizę nie tylko obrzędowość pogrzebowa występująca u Izraelitów, czynności przygotowawcze do pogrzebu, grobu, żałobnych rytów, ale również informacje dotyczące postów i przepisów pokarmowych oraz żałobnego lamentu.

Natomiast trzeci rozdział skoncentrował uwagę Autora na tych samych problemach ale w Nowym Testamencie, wykazując jaka nastąpiła ewolucja w ciągu czasu. Sięgając do Ewangelii i Dziejów Apostolskich wykazał, w jakim stopniu Żydzi zachowali dziedzictwo i tradycję ojców, a potem jak przychylni się do zwyczajów niesionych przez Greków i Rzymian.

Ostatni rozdział poświęcono pogrzebowi Jezusa. Omawia w nim problem przygotowania do pogrzebu ciała Jezusowego, miejsca i czasu, biorąc pod uwagę, że było to ciało skazanego, wobec którego prawo żydowskie było ściśle określone.

Zamieszczona bibliografia umożliwia indywidualne poszerzenie wiadomości na powyższy temat.

Pozycja ta warta jest przestudiowania. Powinna zainteresować nie tylko bibliistów ale również liturgistów, historyków a nawet prawników. Godna polecenia do włączenia w księgozbiór bibliotek nie tylko uniwersyteckich ale również szkolnych.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

***Życie religijne w Biblii*, redaktor ks. Gabriel Witaszek, wyd. KUL, Lublin 1999.**

Czytając Biblię, zwłaszcza Stary Testament, bez przygotowania naukowego, trudno jest zrozumieć ówczesne struktury życia społecznego i rolę religii w życiu tamtych ludów i społeczeństw. Ułatwia to wydana przez KUL praca *Życie religijne w Biblii*. Wykładowcy Instytutu Biblijnego tejże uczelni po opracowaniu *Życia społecznego w Biblii*, w tym dziele ukazują funkcje podstawowych elementów życia religijnego w ramach społeczności Izraela. Tematykę pracy podzielono na cztery działy: (1) miejsca kultu, (2) osoby poświęcone służbie Bożej, (3) akty kultu, (4) czasy święte.

Poszczególne rozdziały tych części opracowali bibliści: S. Bielecki, A. Kondracki, H. Langkammer, A. Mozgol, A. Paciorek, B. Poniży, R. Rubinkiewicz, R. Sikora, U. Szwarz, S. Szymik, A. Tronina, G. Witaszek i H. Witczyk.

Pierwsza część książki poświęcona miejscom kultu religijnego w Izraelu, prezentuje najpierw poszczególne miejsca czci Boga i sanktuaria lokalne, aby w drugim rozdziale omówić rolę Arki Przymierza i Jej teologiczne znaczenie w kulcie, utrwalone przez poszczególne tradycje Pięcioksięgu. Następne rozdziały zajmują się świątynią jako miejscem kultu na starożytnym Bliskim Wschodzie w ogóle, a świątyni jerozolimskiej w szczególności. Teologia świątyni, jako znaku Bożej obecności prowadzi do ukazania jej symboliki w Nowym Testamencie i czasach Kościoła.

Całość pierwszej części zamyka rozważanie o ołtarzach w historii Izraela i ich religijnej funkcji służebnej, poprzez którą ówczesny człowiek składając ofiary komunikował się z Bogiem.

Część druga dzieła zajmuje się zadaniami kapłanów na przestrzeni czasów Starego Testamentu, oraz instytucją urzędowego kapłaństwa w religii Mojżeszowej. Na uwagę zasługuje rozdział o Lewitach, głoszący, że „pokolenie Lewiego” to nie fakt biologicznych związków, lecz funkcje kultyczne tej grupy rodzin spowodowały złączenie ich w jedno pokolenie.

Część trzecia, mówiąca o aktach kultu, przedstawia rodzaje ofiar i rytuał ich składania we wspólnocie Przymierza. Jakkolwiek ich pochodzenie może mieć źródło w kultach ościennych narodów, to jednak istnieją zasadnicze różnice, które podkreślają ich wyjątkowy charakter w kulcie Jedyne Boga. Poprzez składane ofiary, Izrael dawał Bogu odpowiedź wiary — wyznając nadrzędność i suwerenność Boga Jahwe. Ofiarniczym aktom kultu towarzyszyła modlitwa liturgiczna, której wyrazem są teksty psalmów.

Część czwarta, to przegląd dni świętych w oparciu o rachubę czasu na starożytnym Bliskim Wschodzie. Ciekawe i rzadko zauważane przez czytelnika, są tu wyakcentowane kalendarze liturgiczne zachowane w poszczególnych tradycjach teologicznych Tory, obecne w kodeksach Przymierza elohistycznym i jahwistycznym, w kodeksie świętości i w Deuteronomium. A poznanie dni świętych i lat jubileuszowych ułatwia zrozumienie ówczesnego rytmu życia jednostki i społeczeństwa.

Ostatnie rozdziały tej części prezentują najstarsze święta Izraela i te powstałe już po niewoli babilońskiej jak Chanuka czy Purim.

W podsumowaniu całości dzieła *Życie religijne w Biblii*, trzeba stwierdzić, że podjęty trud zaowocował ukazaniem oryginalności i niezwykłości religii Izraela. I mimo elementów kultu zapożyczonych z innych religii, to teologiczna treść modlitw i form kultycznych religii jahwistycznej wyróżnia ją i oddziela od politeizmu ościennych narodów. A kult osobowego Boga, objawiającego się w historii i zawierającego Przymierze z Narodem Wybranym, przygotował grunt pod rzeczywistość nowotestamentalną. Niedoskonałe ofiary Starego Testamentu zastąpione zostały ofiarą Chrystusa doskonałą, poprzez którą w nowej rzeczywistości Kościoła można prowadzić życie religijne dające pełne zjednoczenie z Bogiem i łaską zbawienia. Za całość analiz literackich i historycznych dających obraz rzeczywistości „życia z wiary” w kulcie Izraela należy się autorom podzięką i uznanie.

KS. PIOTR BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 423.

Nakładem wydawnictwa „Vocatio” ukazał się słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski do Starego Testamentu. Nie licząc skromnego przedsięwzięcia ks. Pawła Leksa sprzed wielu lat, mamy do czynienia z wydarzeniem bez precedensu. Słownik powstał w oparciu o krytyczne opracowanie tekstu masoreckiego „Biblia Hebraica Stuttgartensia” K. Elligera i W. Rudolpha.

Oceniając dzieło autorstwa ks. Piotra Briksa, należy zwrócić uwagę na obecność praktycznie całego słownictwa Starego Testamentu. Zważywszy na objętość książki, można uznać to za jej ogromną zaletę. Wszelkie porównania z obszerniejszymi publikacjami zagranicznymi nic pod tym względem jej nie ujmują. Bardzo dobrze świadczy to o pracy samego autora.

Mocną stroną słownika jest onomastyka. Uwzględnione zostały nie tylko powszechnie znane dane geograficzne i nazwy osób, ale także imiona pojawiające się w tekście Biblii Hebrajskiej niezmiernie rzadko. Nazwy hebrajskie podane są najczęściej w brzmieniu zasymilowanym przez Biblię Tysiąclecia. Dotyczy to głównie osób. Zaś nazwy miejsc respektują przede wszystkim brzmienie oryginalne.

Czasowniki hebrajskie mają podane niemal wszystkie swoje znaczenia. Choć — jak zaznacza sam autor — bardziej opiera się na ich polu semantycznym; nie podaje wszystkich możliwych znaczeń. Usprawiedliwia to jednak ograniczona objętość słownika.

Rzeczowniki i przymiotniki podane są w formie bardzo jednolitej, zawsze z uwzględnieniem ich rodzaju. O ile jednak brak *status constructus* w większości słów jest oczywisty, o tyle nieobecność tej formy w wyrazach o nieregularnej odmianie staje się już pewnym utrudnieniem.

Załączony na końcu słownik aramejsko-polski stanowi swego rodzaju aneks. Nie zawiera bowiem pełnego słownictwa aramejskiego. Przedstawia tylko wyrazy, które odnaleźć można w nielicznych fragmentach Starego Testamentu napisanych w tym języku.

Niewykluczone, że obecne w słowniku drobne błędy (złe odnośniki do źródłosłowa, sporadyczne błędy w transliteracji itp.) powstały raczej wskutek niedociągnięć na etapie redakcji i druku.

Z pewnością dzieło Ks. Piotra Briksa okaże się niezwykle praktyczną pomocą dla wielu egzegetów i studentów biblistyki skazanych na sięganie po drogie i trudnodostępne opracowania obcojęzyczne. Polska biblistyka wzbogaciła się w tym przypadku o pozycję nie tylko wartościową, ale przede wszystkim niezwykle po-

trzebną. Należy mieć też nadzieję, że prezentowany słownik stanie się zachętą dla innych do realizacji podobnych przedsięwzięć.

Bydgoszcz-Kraków

PRZEMYSŁAW DEC

KS. ANTONI PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Red. Wyd. KUL, Lublin 2000, ss. 422.

Ks. prof. Paciorek jest długoletnim wykładowcą Pisma Świętego i cenionym tłumaczem literatury starożytnej. Jako kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym KUL, zajmuje się szczególnie badaniami nad tekstem i orędziem Ewangelii. Jest też redaktorem naukowym tzw. „Biblii Lubelskiej”, wydawanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. W ramach tej serii przygotował m.in. nowy przekład Ewangelii św. Jana z komentarzem. Czekając na jego publikację, przygotował jednocześnie niniejszą pracę, która jest wprowadzeniem w zagadnienia literackie i teologiczne czwartej Ewangelii. Wiadomo, jak trudne są to zagadnienia i jak wiele problemów ciągle czeka na wyjaśnienie. Wielu egzegetów strawiło życie na studiowaniu tej jednej Ewangelii i umierało w przekonaniu, że nie można jej zgłębić do końca. Stąd nasza wielka wdzięczność dla Autora za przybliżenie polskiemu czytelnikowi przesłania, jakie od wieków niesie „Ewangelia umiłowanego ucznia”. Już w „Słowie wstępnym” znajdujemy wyjaśnienie tytułu książki: „Autor publikacji prezentuje pogląd, że pod tym zagadkowym określeniem ukrywa się Jan Apostoł”. Zarazem jednak wskazuje, że „każdy uczeń Chrystusa jest Jego umiłowanym uczniem!” (s. 16).

Książka składa się z trzech odrębnych części. Część pierwsza (ss. 21-154) dotyczy problematyki historyczno-literackiej Ewangelii św. Jana. Omawia w niej Autor zawile kwestie wstępne, niezbędne dla zrozumienia orędzia natchnionej Księgi. W dziewięciu rozdziałach tej części zostały przedstawione kolejno problemy jedności literackiej IV Ewangelii, jej autorstwa, środowiska powstania, związki z synoptykami, tło religijno-duchowe, adresaci i cel IV Ewangelii, niektóre właściwości jej stylu, historia i teologia, wreszcie struktura Janowej Ewangelii.

Część druga (ss. 157-279) omawia ważniejsze tematy teologiczne św. Jana: objawienie — wiara — zbawienie, a także chrystologię tej Ewangelii, jej eklezjologię i eschatologię. Jest to pierwsze w języku polskim tak obszerne opracowanie niezwykle głębokiej nauki „duchowej Ewangelii”. Autor wykorzystał najnowsze opracowania tematu, odsyłając także do polskiej literatury, choć nie jest ona zbyt bogata.

Trzecia wreszcie część książki (ss. 283-393) to „komentarz praktyczny” do Ewangelii św. Jana. Jego praktyczność polega na tym, że nie obciąża czytelnika egzegezą greckich pojęć ani odsyłaczami do fachowej literatury. Tekst święty zo-

stał podzielony na perykopy wyodrębnione metodą literacką. Na początku każdej perykopy odsyła Autor dyskretnie do monograficznych opracowań, po czym w sposób przystępny wprowadza czytelnika w myśl hagiografa. Dzięki temu lektura komentarza nie jest nużąca, a jednocześnie pozwala śledzić narrację Ewangelisty, co nie jest przecież tak łatwe.

Całość zamyka obszerny wykaz bibliografii (ss. 399-417) oraz indeks osobowy (ss. 419-422), w którym pośród wytrawnych znawców IV Ewangelii figurują również polskie nazwiska (Gryglewicz, Mędała, Stachowiak i inni). Niewątpliwie ks. Paciorek wpisuje się poprzez swoją cenną monografię w poczet wiarygodnych przewodników na trudnych ścieżkach „Ewangelii umiłowanego ucznia”.

Częstochowa

KS. ANTONI TRONINA

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB, *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność, Tyniec — Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1999, s. 256.*

W czasie mody na pluralizm, także w teologii, ukazują się publikacje o ortodoksji i ortopraktyce (ή ὀρθοδοξία, ή ὀρθοπράξις)¹. Ich pisanie wynika z troski o zachowanie prawowierności w nauczaniu wiary i w postępowaniu według niej. Zwracam uwagę na obecność tychże haseł i ich wyjaśnienie w *Zwięzłym słowniku teologicznym* Geralda O'Collinsa SJ, Edwarda G. Farrugii SJ². Pierwsze słowo jest bardziej znane, bo Kościół na Wschodzie kojarzony z Bizancjum jako stolicą, tak siebie określa. Pozostał on przy pierwotnej tradycji, eksponując nauczanie Ojców Kościoła i raczej uległ w ciągu wieków stagnacji. Zaś Kościół na Zachodzie, wiązany z Rzymem jako stolicą, bardziej dynamiczny i pragmatyczny, kierując się zasadą *Ecclesia semper reformanda* (Kościół wciąż reformowalny), poszedł drogą *aggiornamento* już w I tysiącleciu chrześcijaństwa. To tłumaczy narosłe z czasem między nimi różnice. Niemniej nie można powiedzieć, żeby którykolwiek z nich, mimo różnych obrządków, sprzeniewierzył się temu, co stanowi istotę chrześcijaństwa i jest zawarte w Nowym Testamencie, który wyjaśnia to, co było i jest ukryte w Starym Testamencie. Z tego stanu rzeczy wynika zmaganie się w chrześcijań-

¹ Warto wskazać tu na dzieło profesora z Fuldy JOSEFA ZMIJEWSKIEGO, *Das Neue Testament — Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Stuttgart 1986. Artykuły w trzeciej części tego dzieła aktualizują krąg problemów *teologia — wiara — praktyka*. Teologia wyrasta z praktyki wiary i ona jest jej celem. Należy się także dzisiaj bronić przed błędnym oddzieleniem ortodoksji od ortopraktyki, uważa tenże autor.

² GERALD O'COLLINS SJ, EDWARD G. FARRUGIA SJ, *Zwięzły słownik teologiczny*. Przełożył ks. Jan Ożóg SJ, WAM, Kraków 1993, s. 174-175, 293 (ortodoksja, ortopraxis, zob. właściwe postępowanie).

stwie o prawowierność w nauce i o właściwą praktykę. Według zapowiedzi samego Jezusa Chrystusa Jego orędzie zbawcze ma być głoszone do końca wieków i ogarnąć cały świat aż po jego krańce (por. Mt 28, 18-20 z Dz 1, 8; 13, 47 + Iz 49, 6).

O ortodoksję zabiega nie tylko Kościół Wschodni z dominacją języka greckiego, ale i Kościół Zachodni posługujący się więcej językiem łacińskim. Wszak chodzi o integralne przekazanie depozytu Objawienia Bożego obecnym pokoleniom wierzących oraz tym, którzy zechcą uwierzyć za pomocą łaski Bożej w przyszłości. Jest to obowiązek całego Kościoła wyraźnie nakreślony na kartach Nowego Testamentu.

O. Jankowski, senior polskich biblistów i mistrz wielkiej klasy, zajął się dogłębnym przedstawieniem tego apelu w nowej książce, napisanej, jak sam to powiedział ongiś na spotkaniu biblistów w Krakowie u Ojców Dominikanów¹, na prośbę Jana Pawła II. Pokazał list papieża do siebie w tej sprawie napisany. Autor zaznacza to w Przedmowie (s. 9-10). Prosilili go o jej napisanie także koledzy biskupi, profesorowie i uczniowie bibliści.

Co zawiera ta książka? Wpierw ukazuje we Wstępie cel Objawienia, którym jest poznanie przez ludzi Prawdy. Przypomina się tu Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Chodzi o zachowanie prawdy objawionej przez Boga ludziom dla ich zbawienia, w kształcie nieskażonym i w całości, mimo upływających wieków i tysiącleci. Do tego jest powołany Urząd Nauczycielski Kościoła. Książka o. Jankowskiego, który był przez więcej kadencji członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej, wspomagającej swoimi badaniami Kongregację dla Nauki Wiary, dostarcza mimochodem dogłębnego uzasadnienia jej istnienia. Taka Instytucja jest konieczna. Wynika to z tych tekstów Nowego Testamentu, które zostały w książce zebrane i zanalizowane.

Na czoło wysunął Autor słowa z 1 Kor 16, 13: „Trwajcie mocno w wierze”. Umieścił je w tytule książki. Rzecz zaskakująca, że nie ma tego miejsca w Skorowidzu biblijnym (s. 243-248). Autor nie poddał go analizie, jak wiele tekstów składających się na zawartość książki. Widocznie należy ten apel uznać za nadrzędny, jakby wspólny mianownik nie wymagający specjalnej analizy, bo wszystkie apele o prawowierność w książce omawiane, mają właśnie ten cel, byśmy trwali mocno w wierze. Jakie słowo greckie wyraża to trwanie w oryginale? W interesującej nas frazie 13 wersetu rozdziału 16 Pierwszego Listu do Koryntian czytamy w oryginale: *στήκετε ἐν τῇ πίστει*. Występuje tu czasownik *στήκειν* w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego. Jest metaforą. Nie chodzi o pozostawanie w pozycji stojącej, ale o trwanie i wytrwanie w wierze, stąd dodaje się tu w przekładzie przysłówek „mocno”, którego nie ma w tekście oryginalnym. Uzasadnia go jednak kontekst,

¹ Okazją był jubileusz 80-lecia o. Józefa Paściaka OP.

gdyż zaraz po nim dodano „bądźcie mężni” oraz „bądźcie mocni”. Przed apelem do wytrwania w wierze jest wezwanie do czuwania, do czujności. Wyraźnie widać, że ten apel będzie musiał być realizowany wśród zagrożeń i trudności. Do ich eliminowania oraz pokonania jest potrzebna czujność oraz cnota męstwa. W Nowym Testamencie zresztą cierpliwa wytrwałość (ὑπομονή) chodzi często w parze z męstwem (ἀνδρεία)¹.

Do licznych odnośnych tekstów analizowanych w książce znajdzie Czytelnik łatwo dostęp posługując się Skorowidzem biblijnym, który wykazuje wszystkie miejsca słownie przytoczone. Całość materiału mieści się w 4 rozdziałach. Z nich polecam Czytelnikowi najbardziej lekturę rozdz. IV: *Nowotestamentowe perspektywy dynamicznej prawowierności w życiu Kościoła*. Nie bójmy się. W zatroskaniu o ortodoksję i o ortopraktykę nie grozi nam stagnacja, ani konserwatyzm. Duch Święty jest Mocą daną Kościołowi do końca wieków. Ważny jest ten przymiotnik dodany do prawowierności: dynamiczna. Jest zatem miejsce na *aggiornamento* w każdej epoce. Czujność jest potrzebna jednak, by nie zagubić istoty.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr, *Ewangeliarz — więcej niż księga święta*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000, ss. 38.

Stało się już prawie zwyczajem, że ilekroć ukazuje się nowa księga liturgiczna w Polsce, ks. Profesor liturgiki na Uniwersytecie im. Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie publikuje do niej wprowadzenie. Tak też z okazji ukazania się po raz pierwszy księgi z perykopami ewangelijnymi w języku polskim, Wydawnictwo Pallottinum wydało jego książeczkę, oprawioną w zieloną, ozdobną okładkę, liczącą 38 stron i sześć kolorowych ilustracji. Pozycję tę można uważać za pewien rodzaj wprowadzenia popularnonaukowego do nowej księgi liturgicznej w języku ojczystym, a to dlatego, że Autor we wstępie do niej pisze: „Nas interesuje przede wszystkim traktowanie Ewangeliarza w ramach liturgii” (s. 4).

W sześciu rozdziałach, Autor najpierw przedstawił zwięźle niektóre zagadnienia związane z historią księgi, a następnie zatrzymał się dłużej nad różnymi formami czci dla niej w czasie Eucharystii i poza nią, w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, w czasie święceń biskupa, na soborach powszechnych oraz czci okazywanej księdze przez panujących i w sali sądowej. We wstępie zostały omówione dwa pojęcia: „Ewangeliarz” i „Ewangelistarz”. Drugim z nich Autor posłużył się w tym miejscu cztery razy, lecz nie zajął jednoznacznego stanowiska wobec stosowanej nazwy w nowej księdze liturgicznej.

¹ Zob. S. PISAREK, Cierpliwa wytrwałość — *Hypomone, Hypoménein* — w Nowym Testamencie, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1992, s. 24-26; 93-105.

Słusznie można było się spodziewać, że edycja tej pierwszej książki w języku polskim otrzyma nazwę używaną i właściwie rozumianą przez przedstawicieli różnych dziedzin nauki w Polsce, jak paleografia, malarstwo sakralne i liturgia. Uważny jej czytelnik zapyta się: dlaczego tak się nie stało? Należy żałować, że tenże czytelnik nie znajdzie tam odpowiedzi również na drugie pytanie: jaka jest zawartość tej nowej książki liturgicznej?

Autor, zgodnie z wytyczonym sobie celem, koncentruje uwagę na szacunku wobec *Ewangeliarza* w ramach liturgii eucharystycznej i jej poświęca w publikacji najwięcej uwagi. Pole refleksji teologicznej nie zostało zawężone do liturgii rzymskiej, jej zwyczajów i prawodawstwa, lecz Autor rozszerza je na judaizm i liturgię galijską.

Znamienny jest podtytuł książeczki: *Więcej niż księga święta*. Zdaniem autora, w rozwoju szacunku dla książki zawierającej perykopy ewangelijne nastąpiła pewna zmiana. Zauważono, że Księga ta nie tylko zawiera Słowo Boże, lecz jest symbolem realnej w niej obecności Chrystusa. Jako księga natchniona jest też symbolem Ducha Świętego. Książeczkę tę, ze względu na głęboką refleksję teologiczno-historyczną, zaleca się tym wszystkim, którzy w Roku Jubileuszowym pragną ożywić swój szacunek i miłość do uobecniającego się w nowej księdze liturgicznej Chrystusa.

Kraków

KS. JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI SDS

HENRYK FROS SJ, FRANCISZEK SOWA, *Księga imion i świętych*, t. 4, M-P, Wydawnictwo WAM Księża Jezuitów, Kraków 2000.

W jubileuszowym roku 2000 otrzymaliśmy nowy, czwarty tom *Księgi imion i świętych* (M-P). Godne uwagi jest hasło „Maria” odnoszące się do Najśw. Maryi Panny (autorzy zrezygnowali z archaicznej formy „Maryja” – czy słusznie, okaże praktyka). Jest to bogaty zestaw informacji o Maryi w Biblii, w literaturze apokryficznej, w pismach starochrześcijańskich, w pobożności starożytnej, w teologii i hagiografii średniowiecznej, w epoce humanizmu i baroku, w stuleciach XVIII-XX, w epoce Vaticanum II. Nie brak informacji ukazujących się Maryi ludziom. Bardzo cenne jest opracowanie niektórych tytułów Maryjnych, których jest – jak piszą autorzy – „bez liku”. Wybrano tylko 20 tytułów i przedstawiono je alfabetycznie. Można by przeto czwarty tom hagiografii WAM-oskiej nazwać „małą encyklopedią Maryjną”. Jak w poprzednich tomach, mamy wyraźne rozgraniczenie faktów historycznych od legend, tradycji, a w każdym razie żadne imię nie zostało pominięte.

Wydany w Roku Jubileuszowym IV tom *Księgi imion i świętych* przypomina wielką rolę świętych i męczenników, na co raz po raz zwraca uwagę Papież Jubile-

uszu, Jan Paweł II: „Historia Kościoła jest historią świętości [...]. Świadectwem prawdy chrześcijańskiej miłości – zawsze czytelnym, dziś jednak szczególnie wymownym – jest pamięć o męczennikach” (Bulla „Incarnationis mysterium”, nn. 11 i 13).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. KAZIMIERZ PANUŚ, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. I: Kaznodziejstwo w Kościele Powszechnym*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999, ss. 541.

Książka ks. Kazimierza Panusia *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* jest wydarzeniem dużej rangi dla współczesnej polskiej homiletyki. Syntetyczne studia nad przeszłością kaznodziejstwa należą bowiem do dalekiej przeszłości. Aż dziw bierze, iż po wydanym pod koniec XIX stulecia *Zarysie dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim* bł. J. S. Pelczara nie doczekaliśmy się żadnego większego opracowania. Wprawdzie w latach siedemdziesiątych, kiedy ukazywały się nowe, oparte na przesłaniu Vaticanum II, podręczniki homiletyki: *Teologia przepowiadania słowa Bożego* (Warszawa 1971) oraz *Praktyka przepowiadania słowa Bożego* (Warszawa 1973), planowano opracowanie tomu trzeciego zawierającego historię kaznodziejstwa. Nie został on jednak dotąd zrealizowany. Mamy co prawda kilka studiów szczegółowych; dotyczą one jednak zwykle albo wybranego autora (np. P. Dobrowolskiego, *Wincenty Ferrer*, Warszawa 1996), albo wybranego zagadnienia, i w związku z tym nie dają obrazu całości. Dopiero książka ks. Kazimierza Panusia, kierownika katedry homiletyki na Wydziale Teologicznym PAT, pozwala popatrzeć wstecz na drogę, jaką przebyło kaznodziejstwo katolickie, od posługi słowa Apostołów do nauczania Jana Pawła II.

W niepowtarzalnym korowodzie historii staje przed nami i przesuwa się ogromna rzesza kaznodziejów. Na jego czele kroczą papieże, których mowy bądź dokumenty odegrały doniosłą rolę w kaznodziejstwie. Widzimy Piotra z Galilei, Leona Wielkiego, Grzegorza Wielkiego, Urbana II, Klemensa VI, a w XX wieku: Benedykta XV, Pawła VI i Jana Pawła II. Posuwa się rytmicznym krokiem zastęp doktorów Kościoła, spośród których wielu to znakomici kaznodzieje jak święci: Ambroży, Augustyn, Hieronim, wspomniany już papież Leon Wielki, Hilary z Poitiers i Piotr Chryzolog z Ojców Kościoła Zachodniego; święci: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Atanazy Wielki, Cyryl Jerozolimski i Cyryl Aleksandryjski, Efrem i Jan z Damaszku z Ojców Kościoła Wschodniego; święci: Piotr Damiani, Bernard z Clairvaux, Antoni z Padwy, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu oraz Bonawentura z okresu średniowiecza; święci Franciszek Salezy i Alfons Liguori, Piotr Kanizjusz i Wawrzyniec z Brindisi z czasów nowożytnych.

Dalej przesuwa się świetny zastęp biskupów-kaznodziejów, a wiodą go (prócz kilku wyżej wymienionych) takie osoby: św. Marcin z Bragi, Jan z Abbeville, bł. Jakub de Voragine, Jan z Scheppey, Jan Faber, św. Karol Boromeusz, św. Franciszek Salezy, św. Tomasz z Villanueva, Jacques Benigne Bossuet, Jean Baptiste Massillon, François Fénelon, Félix Antoine Dupanloup, Henri Marie Alfred Baudrillart, Louis Emil Bougaud, Louis Pie, John Henry Newman, Paul W. Kepler, Ottokar Prohaška, Tihamer Toth, Michael Faulhaber i Fulton John Sheen. Dalej idzie nieprzeliczony zastęp kapłanów i zakonników-kaznodziejów, nieprzeliczona armia tych, co na zachodzie Europy przez prawie dwa tysiące lat służyli dobru, pięknu i prawdzie Bożej: św. Beda Czcigodny, Jan z San Giminiano, Bertold z Ratzbony, św. Bernardyn ze Sieny, św. Jan Kapistran, św. Jakub z Marchii, Albert z Sarteano, św. Franciszek Borgiasz, Edmond Auger, św. Jan z Avili, Ludwik z Granady, Anioł z Akry, Paweł Segneri, Abraham a Sancta Clara, Prokop z Templin, Louis Bourdaloue, czy niestrudzony apostoł Bretanii św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, św. Leonard z Porto Maurizio, Henri Lacordaire, Augustyn z Montefeltro i Ambroise-Marie Carre. Autor nie zapomina, że w posłudze głoszenia słowa Bożego od tysiąca lat uczestniczą również kaznodzieje polscy. Zamierza im poświęcić osobny tom.

Niech mi będzie wolno jako wykładowcy homiletyki podkreślić troskę o bazę źródłową tego podręcznika. Swoją syntezę Autor buduje w oparciu o szereg zagranicznych studiów. Sięga zarówno po klasyczne dla historii kaznodziejstwa pozycje, m.in. J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt* (Fr 1969), W. Schiitz, *Geschichte der christlichen Predigt* (B/NY 1972), J. Longere, *La predication medievale* (P 1983), ale odwołuje się też do literatury najnowszej. Ta troska o bazę źródłową najbardziej widoczna jest w sięganiu do specjalnego zeszytu *Connaissance des Pères de l'Église* (nr 74) poświęconego kaznodziejstwu patrystycznemu. Publikacja ta zawierająca cenne artykuły na temat takich kaznodziejów jak święci: Jan Chryzostom, Ambroży i Augustyn, ukazała się w czerwcu 1999 roku, a recenzowana książka w październiku tegoż roku. Spotykamy się więc z przykładem solidnej, dobrze osadzonej w źródłach pracy. Widać to także w przytaczaniu tytułów kazań. Najpierw podane jest brzmienie oryginalne, a później w nawiasie polskie tłumaczenie. Niejednokrotnie fragmenty tekstów kaznodziejских zamieszczone w omawianej pracy ukazują się po raz pierwszy w języku polskim. Tak jest np. ze słynnym kaznodzieją barokowym Abrahamem a Santa Clara. O erudycji autora świadczy nie tylko precyzyjna systematyka i piękna polszczyzna, ale też załączona bibliografia i liczba (prawie 200 pozycji) przywołanych autorytetów kaznodziejских.

Pragnę też zaznaczyć, iż jako dominikanin mam powody do osobistej satysfakcji. Książka ks. K. Panusia dobrze dokumentuje dokonania Zakonu Kaznodziej-

skiego. Na jej kartach spotykamy się więc z omówieniem założeń przyświecających kaznodziejstwu dominikańskiemu (s. 152-157) i szeregiem wybitnych mówców, jakich wydał ten zakon, takich jak św. Wincenty Ferrer, Hieronim Savonarola, Jan Tauler, Jakub Passavanti, a w czasach najnowszych Henri Lacordaire, Antonin D. Sertillanges, czy Ambroise-Marie Carre. Autor podręcznika przypomina wszystkim słynną zasadę dominikańską: *contemplata aliis tradere* — dawać innym prawdę zdobytą przez kontemplację; zasadę, aktualną zarówno dziś jak i w czasach św. Tomasza z Akwinu.

Recenzowana publikacja stanowi dobry przykład popularyzacji historii kaznodziejstwa. Autorowi *Zarysu* udało się pokazać kaznodziejów, jako ludzi z krwi i kości, przejętych gorliwością o głoszenie Ewangelii i walkę z ludzkimi przywarami. Zarys nie jest więc książką telefoniczną z tysiącem dat i suchych faktów. Przeciwnie, staje się pasjonującą lekturą, prezentującą panoramę sług ambony. W dużej mierze przyczyniają się do tego rozsiane w tekście ramki z trafnie dobranymi fragmentami kazań i znaczącymi wypowiedziami o kaznodziejstwie, charakterystycznymi dla danego okresu i kaznodziei.

Wydawnictwu „M” należą się słowa uznania, iż dało nam nie tylko serię podręczników dogmatyki Beinerta, ale ciekawy, starannie opracowany zarówno od strony edytorskiej (indeksy, ilustracje nawet znaczków francuskich z podobiznami kaznodziejów!), jak też stylistyczno-korektorskiej zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Słowa uznania należą się także konsultantce naukowej tego tomu pani prof. Wacławie Szelińskiej, znanej w Polsce badaczce bibliotek profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI oraz wpływu Erazma z Rotterdamu na środowisko krakowskie w XVI wieku.

Autorowi recenzowanej książki należy życzyć, aby obdarzył nas w krótkim czasie zapowiadany we wstępie drugim tomem, tym razem poświęconym kaznodziejstwu polskiemu. W ten sposób powstanie zarys całości historii kaznodziejstwa. Skorzystać może z niego nie tylko profesor homiletyki, kapłan czy kleryk, ale także każdy wierny, któremu bliska jest sprawa przekazu słowa Bożego.

Kraków

STANISŁAW KAŁDON OP

Encyklopedia Katolicka, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1456.

Do kalendarza ważnych wydarzeń Roku Jubileuszowego 2000 w Polsce należy niewątpliwie wpisać wydany na jesieni tegoż roku ósmy tom Encyklopedii Katolickiej. Międzywydziałowy Zakład Lesykograficzny KUL dał kolejne kompendium rzetelnej wiedzy i wspaniałe narzędzie pracy dla wszystkich, którym bliska jest chrześcijańska kultura.

W tomie ósmym, który otwiera hasło *Język*, a kończy *Kino Eusebio Francesco* znajduje się wiele cennych opracowań. Wyrazem ekumenicznej postawy autorów i redaktorów Encyklopedii Katolickiej są referowane rzeczowo, a nie polemicznie, takie hasła jak np. *katechetyka protestancka i prawosławna*, *katechizm w Kościele prawosławnym i w protestantyzmie*, *kaznodziejstwo w Kościołach wschodnich i w Kościołach protestanckich*. Odpowiadając na potrzebę dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, ósmy tom zamieszcza obszerne hasło *judaizm*, omawiające jego historię, teologię, wkład w kulturę światową i relację do chrześcijaństwa.

W recenzowanym tomie wiele jest haseł podejmujących ważne zagadnienia teologiczno-historyczne z zakresu dziejów Kościoła. Do takich należą m.in. *józefinizm*, *judeochrześcijaństwo*, *karolińska reforma Kościoła*, *katarowie*, *kahwinizm*, *kapadoccy ojcowie*. Godne podkreślenia są wnikliwe analizy poświęcone kapłaństwu oraz kierownictwu duchowemu.

W dziale hagiograficznym spotkamy biogramy tak znanych świętych jak: Józef Oblubieniec NMP, Jozafat Kuncewicz, Justyn, Karol Boromeusz, Katarzyna Aleksandryjska, Katarzyna ze Sieny, Kazimierz królewicz i Kinga. Problematykę tę dodatkowo dopełnia hasło *kanonizacja*, przedstawiające zasady, jakimi kieruje się Kościół przy ogłaszaniu świętości osób. Jeśli chodzi o hasła hagiograficzne należy ubolewać, iż nie uwzględniają one nadal kazań, które w dziejach kultu i w literaturze na temat świętych odegrały ważną, niekiedy decydującą rolę. Takim było np. kazanie Władysława Bandurskiego *Zbudźmy Jadwigę* (Kraków 1906) dynamizujące starania o beatyfikację królowej Jadwigi czy Macieja Sarbiewskiego *Oratio panegyrica habita in praesentia Serenissimi ac invictissimi Vladislai IV, Poloniae et Sueciae Regis... in solenni corporis D. Casimiri translatione...* (Wilno 1636) ważne dla kultu św. Kazimierza królewicza. W dotychczasowym układzie Encyklopedii hasła hagiograficzne odnotowują życie i działalność świętych, kult, duchowość, zgromadzenia zakonne powstałe z inspiracji świętego, ikonografię, malarstwo, uwzględniają nawet ujęcia sceniczne, pomijają natomiast rolę kazań w szerzeniu kultu świętych. Warto by zainteresować się i tym zagadnieniem. Potrzebę taką widzi np. cenna publikacja, jaką jest *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny*, pod. red. R. Gustawa (t. I-II, Poznań 1971-72).

W recenzowanym tomie Encyklopedii znajduje się także wiele materiału na temat życia zakonnego joannitów, józefitów, kamedułów, kamilianów, kanoników regularnych, kapucynów i kapucynek, karmelitów i karmelitanek, kartuzów; omówione są również problemy kasaty zakonów i klasztorów. Kościół tworzą zjednoczeni z Chrystusem w Duchu Świętym ludzie, którzy żyją w konkretnej przestrzeni geograficznej. W tomie tym dowiemy się o sytuacji Kościoła m.in. w Jordanii, Jugosławii, Kairze, Kambodży, Kamerunie, Kanadzie, Kazachstanie, Kenii, a także w katolickich diecezjach: kaliskiej, kamienieckiej, kamińskiej, katowickiej, kie-

leckiej oraz w katowickiej diecezji ewangelicko-anglikańskiej i kijowskiej metropolii prawosławnej.

Korzystający z ósmego tomu Encyklopedii zapozna się z obszernym i wnikliwym opracowaniem na temat wkładu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, inspiratora i wydawcy recenzowanej publikacji, na rzecz Kościoła w Polsce i polskiej kultury.

W okresie przełomu tysiącleci szczególnie aktualne są hasła na temat czasu i jego rachuby, takie jak: *alendarz, kalendarze polskie, kalendarz kościelny, kalendarz liturgiczny*, a także hasło *kairos*, wnoszące do zagadnienia czasu elementy biblijne. Wiele ciekawego materiału znajdują w tomie zainteresowani sztuką, filozofią, problematyką prawną-etyczną i społeczno-ekonomiczną.

W recenzowanym tomie wysuwają się na czoło zagadnienia szeroko pojętej teologii pastoralnej. Taki bowiem charakter mają bloki tematyczne: katechetyczny, homiletyczny i społeczny, obrazujący zaangażowanie świeckich w ewangelizację.

Dział homiletyczny zawiera najpierw cenne opracowania na temat teorii kaznodziejstwa. Otwiera je kluczowe dla tego przedmiotu hasło: *kazanie i kaznodziejstwo* oraz szeroko i wnikliwie potraktowane *kaznodziejstwo*, prezentujące mistrzów ambony oraz rozwój teorii na temat konstruowania i głoszenia kazań. Czytelnika zaciekawić może hasło *kaznodziejstwo apostołskie*, czyli kaznodziejstwo pałacu apostołskiego, a także wrosłe już głęboko w Polską kulturę religijną *kazania świętokrzyskie radiowe*, czy też *kazania świętokrzyskie prymasowskie*. Dział homiletyczny wzbogacony został cennymi opracowaniami na temat pomników literatury polskiej, jakimi są *Kazania gnieźnieńskie* i *Kazania świętokrzyskie* oraz w całość plejadę wybitnych kaznodziejów i teoretyków kaznodziejstwa. Mamy zatem cenne biografie: Alojzego Jougana, bł. Józefa Sebastiana Pelczara, Adriana Jungi SJ, Marcellego Jurkiewicza OFMConv, Michała Hieronima Juszyńskiego, Hieronima Kajsiewicza CR, Wilhelma Kalińskiego, Atanazego Ludwika Kiersnickiego SJ, bpa Michała Franciszka Karpowicza, Jana Kapicy, Pawła Kamińskiego, Fidelisa Kędzierskiego OFMObs. Redakcji ósmego tomu Encyklopedii nie uszedł uwagi i nie znikł w cieniu wielkiego astronoma, fizyka i matematyka – J. Keplera, ważny promotor nowoczesnej homilii bp Paul Wilhelm Keppler (kol. 1354-1355) i inni zagraniczni kaznodzieje jak np. Jordan z Quedlinburga OESA, Jordan z Saksonii OP czy bp Wilhelm Ketteler. Powyższe biografie zostały opracowane z dużym zapałem. Może tylko najbardziej powierzchownie i bez uwzględnienia najnowszej literatury potraktowano najwybitniejszego kaznodzieję polskiego oświecenia Michała Franciszka Karpowicza, którego współcześni oceniali niezwykle wysoko widząc w nim *Chryzostoma polskiej ambony, Skargę XVIII wieku, księcia kaznodziejów polskich, apostoła praw bliźniego, polskiego Massillona*, odnowiciela kaznodziejstwa polskiego i wzór dla innych głosicieli Ewangelii.

Jeśli chodzi o dział katechetyczny to dotyka on najistotniejszych dla tej dziedziny tematów. Są tu więc tak ważne hasła jak: *katechetyka*, *katecheza*, *katechizacja*, *katechizm*, *Katechizm Kościoła katolickiego* i *Katechizm rzymski*. Niektóre opracowania nabierają szczególnego znaczenia, jak np. *kateny* i *katechetyka katolicka* autorstwa nieżyjących już profesorów Emila Stanuli CSsR i Mieczysława Majewskiego SDB. Są ich ostatnim dziełem, ostatnim przejawem ich umiejętności, jeszcze jednym fragmentem *non omnis moriar*.

Z haseł katechetycznych chciałbym zwrócić uwagę na jeden problem. Zopowiadano już w tomie III Encyklopedii (kol. 277), iż czasopismo wiedeńskie – *Christlich-pädagogische Blätter* (założone w 1878 r.) będzie omówione w haśle *katechetyczne czasopisma*. Istotnie w tomie VIII jest takie hasło, ale jego autor, omawiając katechetyczne czasopisma, całkowicie pominął ten tytuł (a jest to jedno z najstarszych i najbardziej zasłużonych, co więcej do dziś wychodzących czasopism), choć wymienił inne: *Katechetische Monatsschrift* wychodzące jedynie 23 lata (1889-1912). Rodzi się też pytanie czy, jeśli istnieje hasło *katechetyczne czasopisma*, zachodzi potrzeba szczegółowego omawiania niektórych tytułów i to tak szeroko, jak np. *Katechetische Blätter* (kol. 1016-1017), czy *Katecheta* (kol. 1015-1016). Powstaje bowiem ryzyko pominięcia innych, równie lub bardziej ważnych, jak to widać w przypadku *Christlich-pädagogische Blätter*: To tylko pewien przykład. Będąc już przy czasopismach katechetycznych nie sposób nie zauważyć, iż we wspomnianym wyżej haśle *Katechetische Blätter* spotykamy się z dużą niestarannością, gdyż raz są podane pełne imiona redaktorów tego pisma, raz inicjały imienia, innym razem samo tylko nazwisko.

Na przyszłość Redakcji Encyklopedii wypada wciąż życzyć właściwego i trafnego doboru autorów haseł. Chodzi o to, aby byli to najlepsi fachowcy w swej dziedzinie uwzględniający najnowsze badania, inaczej bowiem następuje powielanie starych błędów, które – jak pokazuje praktyka – mogą na dobre zadomowić się w naszych publikacjach naukowych. Zgromadzona przez Encyklopedię wiedza, jak i jej błędy rzutują i będą z pewnością przez wieki całe rzutować na polską teologię. Z przypadkiem takim zetknąć się można np. w haśle *Karnkowski Stanisław*, gdzie podano, iż późniejszy prymas studiował w Wittenberdze, co nie ma żadnego potwierdzenia w źródłach. Autor co prawda dotarł do ostatnich publikacji na ten temat i odnotował je w bibliografii, ale zawartych tam wniosków w opracowanym haśle nie uwzględnił.

Wszelkie jednak krytyczne wypowiedzi i korekty tekstu nie mogą przysłonić faktu, iż dzieło o takim ogromie wiedzy zgromadzonej na 1456 kolumnach ósmego tomu Encyklopedii jest ważnym narzędziem edukacji i piśmiennictwa, a praw-

dy w nim zamieszczone wchodzą do kanonu wykształcenia. Tym zaś, którzy to dzieło tworzą należy się szacunek i wdzięczność.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

ks. Tadeusz Matras

TEMATY ROZPRAW DOKTORSKICH Z ZAKRESU LITURGIKI NAPISANYCH W KRAKOWIE

NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM

1. ks. DZIWIŚ STANISŁAW (archidiecezja krakowska), 1981 – *Kult św. Stanisława w Krakowie do Soboru Trydenckiego*, **promotor**: ks. doc. dr hab. Wacław Schenk
2. ks. KOPEREK STEFAN CR (Zgromadzenie Księży Zmartwychwstańców), 1977 – *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guerangera OSB*, **promotor**: ks. doc. dr hab. Wacław Świerzawski
3. ks. PIOTROWSKI EUGENIUSZ (diecezja opolska), 1988 – *Działalność liturgiczno-duszpasterska ks. Gerarda Szmyda (1885-1938)*, **promotor**: ks. doc. dr hab. Wacław Schenk
4. ks. SINKA TARSYCJUSZ CM (Zgromadzenie Księży Misjonarzy Lazarystów), 1980 – *Kult św. Józefa w polskich pieśniach nabożnych ku Jego czci*, **promotor**: ks. doc. dr hab. Wacław Schenk
5. ks. ZIMOŃ DAMIAN (diecezja katowicka), 1977 – *Uczestnictwo wiernych we Mszy świętej na ziemiach polskich w XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych*, **promotor**: ks. doc. dr hab. Wacław Schenk

NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ

1. ks. BURZAWA STANISŁAW (diecezja tarnowska), 1993 – *Rozwój teologii Adwentu*, **promotor**: ks. bp prof. dr hab. Wacław Świerzawski
2. ks. CELARY JANUSZ (archidiecezja katowicka), 1998 – *Obrzędowość świecka w Polsce (1944-1989) jako wezwanie dla współczesnego życia duszpastersko-liturgicznego*, **promotor**: ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

3. ks. DYL ANDRZEJ GERARD (diecezja tarnowska), 1982 – *Michał Giedroyc (1425-1455) z zakonu Kanoników Regularnych od Pokuty Błogosławionych Męczenników. Życie i kult*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Wacław Świerzawski
4. ks. GREGER PIOTR (diecezja bielsko-żywiecka), 2000 – *Percepcja obrzędów pokuty w Polsce po Soborze Watykańskim II. Studium liturgiczno-duszpasterskie*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR
5. ks. JACKOWSKI-FEDOROWICZ SZYMON (archidiecezja krakowska), 1996 – *Biblijne obrazy Kościoła u niektórych autorów chrześcijańskich według Jean Danielou SJ i ich zastosowanie w chrześcijańskim wtajemniczeniu dorosłych*, **promotor:** ks. bp prof. dr hab. Wacław Świerzawski
6. ks. KONECNY ANTON (diecezja koszycka, Słowacja), 1997 – *Historia i teologia słowackich pieśni religijnych a ich adaptacja do liturgii po Soborze Watykańskim II*, **promotor:** ks. doc. dr hab. Stefan Koperek CR
7. ks. MOJŻESZKO ANDRZEJ (diecezja bielsko-żywiecka), 2000 – *Idea Miłosierdzia Bożego w mszale rzymskim Pawła VI*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR
8. ks. NANOWSKI JANUSZ (archidiecezja krakowska), 1983 – *Liturgia Wielkiego Postu po Soborze Watykańskim II. Aspekt katechetyczny i implikacje duszpasterskie*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Wacław Świerzawski
8. ks. NEPSINSKY VOJTECH (diecezja koszycka, Słowacja), 1997 – *Liturgia na Słowacji w okresie Soboru Trydenckiego*, **promotor:** ks. doc. dr hab. Stefan Koperek CR
9. ks. RAGAN GABRIEL (diecezja koszycka, Słowacja), 2000 – *Ruch liturgiczny na Słowacji*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR
10. ks. SADKO ZDZISŁAW (diecezja tarnowska), 1996 – *Percepcja soborowej odnowy liturgicznej w diecezji tarnowskiej za pasterzowania księdza arcybiskupa Jerzego Ablewicza (1962 –1990)*, **promotor:** ks. doc. dr hab. Stefan Koperek CR
11. s. SIELEPIN ADELAJDA CHR (Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi królowej Służebnic Chrystusa Obecnego), 1995 – *Przyszła chwala zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, **promotor:** ks. bp prof. dr hab. Wacław Świerzawski
12. ks. TYRAŁA ROBERT (z archidiecezji krakowskiej), 2000 – *Soborowa odnowa muzyki kościelnej i jej percepcja w Polsce*, **promotor:** ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1999, t. 132, z. 2

B. ŻYCHLIŃSKA CSDP, *Zbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Ewangelii św. Jana*, 189-198

1999, t. 132, z. 3

S. PISAREK, ks., *36. sympozjum biblistów polskich – Poznań 1998*, 455-456

2000, t. 134, z. 2

S. PISAREK, ks., *37. sympozjum biblistów polskich – Kielce 1999*, 352-354

BIBLIA O ODKUPIENIU

(Lublin 2000, Wyd. KUL)

A. KONDRACKI SDB, *Wspólnotowy wymiar odkupienia (Ps 130)*, 99-110

J. KUDASIEWICZ, ks., *Biblia księgą zbawienia*, 7-40

H. LANGKAMMER OFM, *Świadomość zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa*, 129-142

H. ORDON SDS, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, 177-186

A. PACIOREK, ks., „*Patrzmy na Jezusa, który przecierpiał krzyż*” (Hbr 12, 2). *Znaczenie śmierci według Listu do Hebrajczyków*, 187-200

W. RAKOCY CM, *Mesjasz Pan – odkupiciel Izraela. Refleksje na temat pytania uczniów o przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1, 6)*, 143-162

R. RUBINKIEWICZ SDB, *Zbawienie w poglądach wczesnego judaizmu*, 113-128

S. SZYMIK MSF, *Chrystologiczna perspektywa interpretacji historii Izraela w mowie św. Szczepana (Dz 7, 2-53)*, 163-176

U. SZWARC, *Oczekiwany Odkupiciel. Znaczenie sjhh w Rdz 49, 8-12*, 85-98

A. TRONINA, ks., „*Zbawienie odkupienie*” w świetle onomastyki hebrajskiej, 41-52

G. WITASZEK CSsR, *Zbawienie i nowe stworzenie według Deuteroizajasza*, 69-84

H. WITCZYK, ks., „*Ja jestem Jahwe*” (Wj 6, 6). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, 53-68.

COLLECTANEA THEOLOGICA

1999, z. 1

- K. BARDSKI, ks., *Księga Koheleta w przekładzie św. Hieronima. Diachroniczne aspekty pracy translacyjnej*, 33-46
- D. BIENKOWSKA, *Językowy obraz wspólnoty (na marginesie Nowego Testamentu w przekładzie ks. J. Wujka)*, 9-20
- S. GADECKI, bp, *Trudności związane z tłumaczeniem Pisma świętego na przykładzie 2 Księgi Machabejskiej*, 63-98
- S. HAREZGA, ks., *W obronie Słowa Bożego. Krytyczne uwagi na temat projektu końcowego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego pod tytułem „Posługa Słowa”*, 97-104
- H. KACZMARSKI, *Humanissimus Auctor. Na 50-lecie przekładu Pisma Świętego Nowego Testamentu dokonanego przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego*, 105-111
- A. TRONINA, ks., *Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu*, 47-62
- J. WARZECHA SAC, *Uwagi i refleksje na marginesie przekładu Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej*, 21-32

1999, z. 3

- A. DZIUBA, ks., *Orędzie ewangelizacyjne Ducha Świętego*, 49-70
- A. GIENIUSZ CR, *Cierpienie obecnego czasu „nie stanowią zagrożenia dla chwały, która ma się w nas objawić”*, 27-48
- M. MIKOŁAJCZYK, ks., *Hebrajskie pojęcie boskiego królowania*, 5-22
- Z. PAWŁOWSKI, ks., *Forma i struktura literacka księgi Wyjścia 19-24*, 13-26

1999, z. 4

- W. CHROSTOWSKI, ks., *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, 97-115
- M. KIEDZIK, ks., *Ewangelia i Dzieje Apostolskie św. Łukasza – bibliografia publikacji w Polsce za lata 1986(85)-1997*, 117-138
- A. KIEJZA, *Hermeneutyka Apokalipsy. Kilka przydatnych uściśleń*. 23-38
- K. KOŚCIELNIAK, ks., *Sąd Ducha Świętego – egzegeza i teologia J 16, 8. 11*, 5-22

2000, z. 1

- P. BRIKS, ks., *Multimedialny świat Biblii*, 215-222

- W. CHROSTOWSKI, ks., *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, 7-24
- A. KOWALCZYK, ks., *Próba nowej interpretacji niektórych liczb w Ewangeliach*, 37-50
- J. KRASIŃSKI, ks., *Bóg Ojciec — w refleksji teologicznej. Pokłosie roku Boga Ojca*, 87-108
- W. MICHNIEWICZ, ks., *Czy „wypełnienie się Pism” jest właściwym znaczeniem zwrotu „hetaire ef’ ho parei” u Mt 26, 50a?*, 51-62
- K. MIELCAREK, *Interpretacja frazy „bogami jesteście” (J 10, 34) w świetle tradycji Starego Testamentu i literatury międzytestamentalnej*, 63-86
- P. NOWOGÓRSKI, *Biblijna Betsaida w świetle współczesnych badań*, 25-36
- S. PISAREK, ks., *Colloquium Biblicum Lovaniense (28-30 VII 1999)*, XLVII 205-210

COMMUNIO

1996, z. 4

J. KRAŠOVEC, *Pan Bóg zbrojnych zastępów (Biblia i wojna)*, 8-26

1996, z. 5

A. M. SICARIA, „*Glupstwo krzyża*”, 60-69

1996, z. 6

G. RAVASI, *Biblia „wielka księga” sztuki*, 16-28

1997, z. 1

R. FISICHELLA, *Jezus a piąte przykazanie*, 18-20

J. ŁACH, ks., „*Lo tirech*” znaczy „*nie będziesz zabijał*”, 10-17

F. MICKIEWICZ, ks., *Bóg — Panem życia*, 3-9

1997, z. 2

F. MICKIEWICZ, ks., *Królestwo Chrystusa — wieczne i powszechne*, 50-65

J. TOLENTINA DE MENDONÇA, *Przyszedłem, aby życie miały (J 10, 10)*, 33-41

1997, z. 4

H. LANGKAMMER, ks., *Pielgrzym Jezus i jego naśladowcy*, 22-32

J. PERRIER, *Jerozolima w czasie i wieczności*, 33-40

G. RAVASI, *Abraham i Boży lud pielgrzymi*, 13-21

1997, z. 5

A. R. CARMONA, *Nadzieja w Piśmie świętym*, 12-27

P. CORNIER, *Nadzieja w obliczu śmierci*, 64-71

C. O. LAUREN, *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, 40-46

G. RAVASI, *Upragniony Chrystus — oczekiwanie Abraham oraz nadzieja narodu żydowskiego*, 28-39

1997, z. 6

R. PERROT, *Między Bogiem a mamoną? Pieniądz w Piśmie świętym*, 64-78

1998, z. 1

V. CARRAND, *Prawo i czas miłości*, 34-41

K. H. PESCHKE, *Ewangelia a kryteria etyki seksualnej*, 95-112

A. DEL POZO, *Małżeństwo na horyzoncie Nowego Przymierza*, 3-12

A. VAZ, *Małżeństwo w świetle biblijnej metafory oblubieńczej*, 13-25

1998, z. 2

H. SCHLIER, *Duch Święty jako tłumacz w świetle Ewangelii Janowej*, 36-47

1998, z. 3

A. OŁÓW, ks., *Choroba, uzdrowienie, odpuszczenie grzechów*, 17-30

1998, z. 5

J. A. MORAIS PALOS, *Roztropni jak węże*, 3-12

P. SCALABRINI RYOTA, *Dawid i Abigail: biblijne postacie roztropnych*, 13-22

1998, z. 6

E. BARNOTIN, *Praca, grzech, zbawienie*, 16-24

1999, z. 1

H. GIESEN, *Problem posiadania majątku w wypowiedziach Jezusa i w tradycji nowotestamentalnej*, 42-56

1999, z. 5

P. DUMOULIN, *Męstwo kobiety w Starym Testamencie*, 14-21

A. REBIC, *Ludzie „silni” i „mężni” w Starym Testamencie*, 3-13

1999, z. 6

A. AMATO, *Jezus Chrystus centrum jubileuszu 2000*, 20-34

J. M. GARRIGUES, *Wiara i posłannictwo Kościoła Chrystusowego*, 35-49

2000 z. 1

M. T. BESSIRARD, *Zaparcie się Piotra*, 20-26;

A. COUTO, *Nie kłam! Sens przykazania w Starym Testamencie*, 15-19

2000, z. 2.

J. MONCHANIN, „*Żyję, ale już nie ja żyję*”, 126-130

CHRZEŚCIJANIN W ŚWIECIE

1997, z. 1

M. CZAJKOWSKI, ks., *Praca i płaca w Piśmie świętym*, 8-28

CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1998, t. 26

W. CYRAN, ks., *Teologia ewangelizacji według św. Pawła na podstawie 1 Tes, 89-102*

TENŽE, Ks. doc. dr hab. Stanisław Chład, 236-243

Z. MAŁECKI, ks., *Śługa Słowa ks. infulat Stanisław Grzybek*, 233-236

T. MATRAS, ks., *Zazdrosny i miłosierny Bóg Izraela w Ezechielowym nauczaniu*, 103-110

A. TRONINA, ks., *Śługa Ewangelii ks. prof. Feliks Gryglewicz*, 231-233

S. WŁODARCZYK, ks., *Jezus namaszczoney Duchem Świętym według Ewangelii św. Łukasza*, 9-11

S. ZIELIŃSKI, ks., *Moc Ducha w cudownych znakach Jezusa*, 15-26

1999, t. 27

M. MIKOŁAJCZAK, ks., *Powołanie Maryi wyrazem centralnego poselstwa Królestwa Jezusowego (Łk 1, 26-38)*, 157-174

J. SZLAGA, bp, *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*, 85-94

DO KOGO PÓJDZIEMY, TY MASZ SŁOWA ŻYCIA WIECZNEGO
(PRACA ZBIOROWA KUL)

J. SZLAGA, bp, „*Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki*” (*Hbr 13, 8*) w *kontekście chrystologii nowotestamentalnej*, 31-42

G. WITASZEK CSSR, *Idealny król mesjański (Iz 7, 10-17)*, 105-116

TENŻE, *Pieśń o słudze Jahwe (Iz 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12)*, 117-126

HOMO DEI

1997, z. 1-2

K. ROMANIUK, bp, *Kapłan jako sługa pojednania*, 23-34

1997, z. 4

C. RYSZKA, „*Jezus z Nazaretu*” *Romana Brandstaettera.*, 83-97

JASNA GÓRA

1995, z. 11

A. TRONINA, ks., *Wspomnienie ofiarowania NMP*, 7-8

1998, z. 10

A. TRONINA, ks., *Wspomnienie NMPanny Różańcowej (Dz 1, 12-14, Łk 1, 26-38)*, 10-11

ROCZNIKI TEOLOGICZNE KUL

1996, z. 4

J. KUDASIEWICZ, ks., *Biblia a laicyzacja w Polsce w czasach komunistycznego totalitaryzmu*, 195-207

1997, z. 1

J. HOMERSKI, ks., *Pojednanie z Bogiem. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad wyrocznią Iz 57, 14-19*, 57-68

A. KONDRACKI SDB, *Spis publikacji ks. prof. dra hab. Lecha Stachowiaka*, 23-28

- H. LANGKAMMER, OFM, *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, 139-146
- H. ORDON SDS, *Bibliografia prac ks. prof. dra hab. Józefa Kudasiewicza*, 11-21
- A. PACIOREK, ks., *Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej*, 29-42
- W. RAKOCY CM, *Antypawłowa opozycja w Liście do Galatów*, 117-127
- H. RUBINKIEWICZ SDB, *Profesorowie na miarę czasów*, 7-9
- TENŽE, *Kwestie cierpienia w apokaliptyce żydowskiej Starego Testamentu*, 79-88
- R. SIKORA OFM, *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef*, 129-138
- S. SZYMIK MSF, *Literacki gatunek mowy św. Szczepana (Dz 7, 2-53)*, 103-115
- U. SZWARC, *Autorzy Rdz 49, 3-17; 19-27 i Pwt 33, 6-25 w świetle własnych tekstów*, 43-56
- A. TRONINA, ks., *Tajemnica Złego – Szatan według apokryficznej Pokuty Adama*, 89-101
- G. WITASZEK CSsR, *Post – Sprawiedliwość społeczna – Zbawienie (Za 1-8)*, 69-78

1998, z. 6

- H. LANGKAMMER OFM, *Listy apokryficzne (rozmowy zmartwychwstałego Jezusa z uczniami)*, 43-50

1998, z. 8

- J. CZERSKI, ks., *Błogosławieństwa w Starym Testamencie*, 133-144
- J. KUDASIEWICZ, ks., *Błogosławieństwa w Nowym Testamencie*, 147-165

SOSNOWIECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1998, t. IV

- S. GRZYBEK, ks., *Służba jako element konstytutywny apostołatu świeckich*, 105-114

STUDIA PŁOCKIE

1997, t. XXV

- H. SEWERYNIAK, ks., *Mesjanizm grup społecznych Izraela w epoce Jezusa*, 15-32

WIĘŻ

1993, z. 11

M. CZAJKOWSKI, ks., *Nacjonalizm a chrześcijaństwo*, 86-93

1995 z. 2

M. CZAJKOWSKI, ks., *Obcy w Biblii*, 131-141

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

Biblia o odkupieniu, pod red. ks. R. Rubinkiewicza SDB, Lublin 2000, KUL, s. 200.

NADOLSKI BOGUSŁAW TChr, *Chwała Ojcu. Doksologia w liturgii*, Poznań 1999, Pallottinum, s. 124.

NADOLSKI BOGUSŁAW TChr, *Ewangeliarz — więcej niż księga święta. Szacunek wobec Ewangelii*, Poznań 2000, Pallottinum, s. 38.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu:

— *Księga Ezdrasza — Księga Nehemiasza*, przekład, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM, Lublin 2000, KUL, s. 248;

— *List do Galatów*, przekład, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM, Lublin 2000, KUL, s. 107;

— *List do Rzymian*, przekład, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM, Lublin 2000, KUL, s. 199.

SIEG F. SJ — SULKOWSKI J. SJ — KASIŁOWSKI T. SJ — KOT T. SJ, *Studies on the Bible*, Warszawa 2000, Bobolanum, s. 344.

Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia, pod red. ks. G. Witaszka CSsR, Lublin 2000, KUL, s. 494.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

| | |
|--|-----|
| IZABELA JARUZELSKA, Dwanaście plemion Izraela. Biblia a historia..... | 133 |
| KS. PIOTR BRIKS, Radość w liturgii Starego Testamentu | 143 |
| KS. STANISŁAW WŁODARCZYK, Rola odkryć archeologicznych w interpretacji Pisma Świętego | 161 |
| PIOTR MUCHOWSKI, Biblijne zwoje z Qumran — aktualny stan wiedzy | 172 |
| WIESŁAW KIC, Chronologiczne aspekty misji korynckiej Pawła Apostoła..... | 180 |

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

| | |
|---|-----|
| O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Boże synostwo a ludzkie braterstwo Teolo- gia wezwania <i>Ojciec nasz</i> | 189 |
| KS. ANTONI TRONINA, „Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” | 199 |
| KS. ZBIGNIEW KIERNIKOWSKI, Historia Filipa (Dz 8, 25-40) Paradygmat ewangelizacji..... | 206 |
| O. STANISŁAW M. KAŁDON OP, Czyściec jako przejaw Bożego miłosierdzia..... | 213 |
| KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCh, „Nowy” Obrzęd Wielkiego Egzorcyzmu | 222 |
| O. TOMASZ MARIA DĄBEK, Śpiewane części Monastycznej Liturgii Godzin w Tyńcu..... | 228 |

TEKSTY I DOKUMENTY

| | |
|--|-----|
| KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Okólnik do Przewodniczących Konferencji Biskupów w Europie | 237 |
|--|-----|

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

| | |
|---|-----|
| KS. STANISŁAW PISAREK, Bibliści u Żydów i Arabów w Roku Jubileuszowym 55. Zjazd SNTS, Tel Awiw 2000..... | 241 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| KS. STANISŁAW WRONKA, Eschatologia u schyłku tysiąclecia. 38. Sympozjum Biblistów Polskich. Kraków 2000..... | 251 |
| KS. KAZIMIERZ PANUŚ, Sprawozdanie Prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 1999 | 258 |
| JÓZEFA TERESA MIEDZIŃSKA, Wystawa Szkolna „Z Biblią w trzecie tysiąclecie” | 265 |

NEKROLOGI

| | |
|--|-----|
| KS. TADEUSZ MATRAS, Śp. ks. Michał Komasa (1914-1996)..... | 268 |
| O. CYPRIAN JAN WICHROWICZ OP, Śp. o. Józef Benedykt Paściak OP (1914-2000) | 271 |
| KS. JERZY CHMIEL, Claus Westermann (1910-2000)..... | 276 |

RECENZJE I PRZEGLĄDY

| | |
|---|-----|
| Tematy rozpraw doktorskich z zakresu liturgiki napisanych w Krakowie (ks. T. Matras) | 303 |
| Przeгляд bibliograficzny (ks. T. Matras)..... | 305 |
| Książki nadesłane do redakcji..... | 312 |

INDEX

ARTICULI

| | |
|--|-----|
| I. JARUZELSKA, Duodecim tribus Israel | 133 |
| P. BRIKS, De gaudio in liturgia Veteris Testamenti | 143 |
| S. WŁODARCZYK, De inventionibus archaeologicis in interpretatione Sacrae Scripturae | 161 |
| P. MUCHOWSKI, De rotulis biblicis e Qumran | 172 |
| W. KIC, De chronologia itineris Pauli Corinthum | 180 |

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

| | |
|---|-----|
| T. M. DĄBEK, De filiatione divina et fraternitate humana (Pater noster theologicę) . | 189 |
| A. TRONINA, „Qui sustinuerit in finem, hic salvus erit” (Mc 13, 13) | 199 |
| Z. KIERNIKOWSKI, Historia Philippi (Ac 8, 25-40) sicut paradigma evangelisa- tionis..... | 206 |
| S. M. KAŁDON, De purgatorio ut Dei misericordiae signo..... | 213 |
| B. NADOLSKI, De exorcismis in nova editione..... | 222 |
| O. TOMASZ MARIA DĄBEK, De cantu in Liturgia Horarum Monastica..... | 228 |

TEXTUS ET DOCUMENTA

| | |
|--|-----|
| CONGREGATIO DE SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, De textu Missarum Patronarum Europae..... | 237 |
|--|-----|

RELATIONES ET NOTITIAE

| | |
|--|-----|
| S. PISAREK, 55 th Meeting SNTS, Tel Aviv 2000 | 241 |
| S. WRONKA, De eschatologia secundo millennio abeunte. 38. Symposium Bib- listarum Polonorum, Cracoviae 2000 | 251 |

| | |
|--|-----|
| K. PANUŚ, Relatio de activitate Societatis Theologorum Polonorum Cracoviae a. D. 1999 | 258 |
| JÓZEFA TERESA MIEDZIŃSKA, De expositione „Cum S. Scriptura in tertium millennium” | 265 |

NECROLOGIAE

| | |
|---|-----|
| In memoriam Michael Komasa (1914-1996)..... | 268 |
| In memoriam Iosephus Benedictus Paściak OP (1914-2000)..... | 271 |
| In memoriam Claus Westermann (1910-2000)..... | 276 |

RECENSIONES ET REPERTORIA

| | |
|--|-----|
| Themata dissertationum ad lauream in re liturgica Cracoviae scripta (T. Matras)..... | 303 |
| Repertorium bibliographicum (T. Matras)..... | 305 |
| Libri ad Redactionem missi | 312 |