

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK LI

1998

*ILLUSTRISSIMO PROFESSORI ERFORDIENSI  
HEINZ SCHÜRMANN  
PRO CELEBRANDO XVII VITAE LUSTRO OPTIME MERITAE  
COLLEGAE ET AMICI POLONI*

A R T Y K U Ł Y

Ks. Stanisław Grzybek

## ŁUDZKIE DROGI NASZEGO ŻYCIA W KONTEKŚCIE PSALMU 1

Egzegeci prawie wszyscy zgodnie przyjmują<sup>1</sup>, że Ps 1 powstał po niewoli babilońskiej. Za tą hipotezą, między innymi argumentami, przemawia to, że autor psalmu mocno akcentuje w nim znaczenie i rolę Tory w życiu ludzkim. Wiemy, że Tora nabrała właśnie po niewoli szczególnego znaczenia jako księga, której treść stała się

<sup>1</sup> Por. St. Ł a c h, *Księga Psalmów*, t. VII-2, Lublin 1983; Także W. B o r o w s k i, *Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, 55.

drogowskazem życia dla Izraelitów pragnących wieść bogobojne i religijne życie<sup>2</sup>.

Ps 1 jest psalmem mądrościowym. Zaczyna się stereotypową formułką, którą zaczynają się niemal wszystkie psalmy mądrościowe: *'ašre haiš* = szczęście tego człowieka<sup>3</sup>. Treść psalmu jest refleksją psalmisty nad udanym sensem ludzkiego życia. Zdaniem psalmisty życie wtedy jest udane, gdy opiera się na miłości Bożej i respektowaniu zobowiązań wynikających z przymierza zawartego kiedyś z Bogiem. Autor psalmu wzywa w swej pieśni ludzi do wejścia na tę drogę, która nie tylko uchroni ich przed powtórną niewolą, ale w szczegółach określi sposób ich życia, które prowadzi do pełnego zjednoczenia z Bogiem i kroczenia w życiu wytkniętymi przez niego drogami.

Psalm zaczyna się uroczystym stwierdzeniem, że szczęśliwy jest ten człowiek, który zawsze w życiu trzyma się tych dróg, które wytycza mu Bóg.

Eqzegeci różnie tłumaczą to wyrażenie: *'ašre haiš*. Najczęściej przez szczęśliwy lub błogosławiony. Włg ma: *beatus*, LXX: *makarios*. Wyrażenie trudne do przetłumaczenia. Jeśli rozważy się je w kontekście, w którym zostało użyte, można je przetłumaczyć jako radośną aklamację: „O jakie szczęście ma ten człowiek”<sup>4</sup>. Pytamy się jaki człowiek? O kogo tu chodzi?

Czy o mężczyznę czy o kobietę, czy o każdego człowieka, nawet o dziecko? Wielu tłumaczy posłużyło się wyrażeniem szczęśliwy mąż, ale wydaje się, że to jest niedokładne tłumaczenie. *'Ašre haiš*, jest to l. mnoga, a więc chodzi o wielu ludzi, o szczęście całej rodziny. Izraelita mówiąc o szczęściu myślał nie tylko o jednostce, ale o wszystkich którzy tworzyli jego rodzinę<sup>5</sup>.

Z wyrażeniem tym spotykamy się głównie w psalmach mądrościowych a także i w Księdze Przypowieści, która także należy do grupy ksiąg mądrościowych. W Ps 112, 1 czytamy: „Szczęśliwy mąż, który boi się Pana i ma wielkie upodobanie w Jego przykazaniach”. Psalmista używając tego wyrażenia w interesującym nas obecnie psalmie, analizowanego w kontekście Ps 112 chciał podkreślić, że

<sup>2</sup> Por. Ps 1, 2 gdzie psalmista mówi o człowieku sprawiedliwym, który „ma upodobanie w Prawie Jahwe i nad Jego Prawem rozmyśla we dnie i w nocy”.

<sup>3</sup> Por. Psalm 1; 32–34; 106–112; 127; 128. Na ten temat wypowiada się H. G u n k e l - J. B e r l i c h, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 392.

<sup>4</sup> Por. E. J e n n i - C. W e s t e r m a n n, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München-Zürich 1971, t. I, 257nn.

<sup>5</sup> W sensie całej rodziny, tłumaczy to wyrażenie St. Ł a c h, dz. cyt., s. 104; Por. także E. K a l t, *Archeologia biblijna*, Kraków 1937, ss. 26–45 (tłum. pol.).

„jedyną wartością nie kwestionowaną w życiu człowieka jest jego wartość moralna, oparta na podstawach religijnych”<sup>6</sup>.

Psalmista bardzo szczegółowo określa jak wygląda codzienne życie takiego szczęśliwego człowieka. Określa je trzema obrazami. Najpierw przedstawia je negatywnie, ukazując czego człowiek sprawiedliwy nie robi; potem pozytywnie mówi, co on w życiu robi, a w końcu posługuje się porównaniem sprawiedliwego człowieka do drzewa rosnącego nad strumieniami wód, symbolicznie ukazując jego żywotność i skutki jego sprawiedliwego życia.

Opisując obraz człowieka sprawiedliwego psalmista zaczyna od stwierdzenia faktu, że *nie chodzi on za radą bezbożnych* (w. 1). „Nie chodzi”, hebr. *lo halak* = nie idzie, nie słucha rad i wskazówek bezbożników. Określenie: bezbożny, nie oznacza tu człowieka, który nie wierzy w Boga, ale takiego, który tak żyje, jakby Boga nie było<sup>7</sup>. Sprawiedliwy człowiek z konieczności musi przebywać i żyć wśród takich ludzi, ale trzyma się ich z daleka, a tym więcej nie ulega ich wpływowi, ani nie naśladuje przykładu ich życia. Jest człowiekiem o mocnych zasadach życia i kieruje się tylko prawem Bożym i zobowiązaniami wynikającymi z przymierza zawartego z Bogiem.

Konsekwentnie ten człowiek, czytamy w w. 1 *nie staje na drodze grzeszników*. TM ma *lo'amad*, wyrażenie to występuje w St. Testamencie 435 razy, głównie w księgach napisanych później (Est, Dan, Ez) i oznacza zatrzymywać się przy kimś, przypatrywać się komuś, ulegać cudzym wpływom.

Sprawiedliwy człowiek nie tylko nie chodzi za radami grzeszników, ale nawet nie zatrzymuje się na tej drodze, którą oni chodzą, aby przypadkiem nie ulec ich wpływowi. Wierny swoim zasadom konsekwentnie odcina się od grzeszników. Tę myśl wyraża trzecie słowo: *lo jasab* = *nie siada w gronie szyderców* (w. 1), unika wszelkich z nimi kontaktów, by nawet mimowolnie nie ulec ich wpływowi. Użyte tu trzy słowa: „nie chodzić”, „nie stać”, „nie siedzieć” są rozwinięciem myśli, które mają określić jasno i wyraźnie postawę życiową sprawiedliwego człowieka. Wyrażenia te ukazują stopniowanie w wypowiedzianiu myśli i poglądów psalmisty na styl życia człowieka sprawiedliwego. Ten człowiek całkowicie „odcina się” od stylu życia bezbożnych i grzeszników. W tej wypowiedzi psalmista ma na myśli zarówno Izraelitów, którzy łamią Boże przykazania, jak też i pogan, którzy żyją i mieszkają razem z Izraelitami<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. J. K r u s z y ń s k i, *Księga Psalmów*, Lublin 1936, 428; Por. także E. H. S p u r g e o n, *Eine Auslegung der Psalmen*, t. I., Wuppertal und Kassel 1966, s. 6.

<sup>7</sup> Por. G. R a v a s i, *Il libro dei Salmi*, Commento e attualizzazione, Bologna 1988, 74.

<sup>8</sup> Por. St. Ł a c h, dz. cyt., s. 104.

Psalmista określa grzeszników terminem *hattaim*. Są to ludzie, którzy nie tyle na chwilę odstępili od Boga, ale stale i permanentnie łamią przykazania Boże. Tacy ludzie są dla sprawiedliwego bardzo niebezpieczni i dlatego człowiek sprawiedliwy musi ich unikać i nie utrzymywać z nimi żadnego kontaktu. Bezbożnych psalmista nazywa *leşim*, co oznacza szyderców, którzy zawsze kpią sobie z Boga, odrzucają Jego pouczenia i nie liczą się nigdy ze zdaniem innych ludzi<sup>9</sup>. Tego typu ludzie są dla sprawiedliwego bardzo niebezpieczni, dlatego sprawiedliwy człowiek zapatrzony w Boga nie utrzymuje z nimi żadnego kontaktu. Dla człowieka sprawiedliwego drogowskazem życia i programem postępowania jest i pozostanie zawsze Prawo Pańskie, tj. Tora.

W omawianym w. 1 psalmista mówi negatywnie, czego człowiek sprawiedliwy nie robi, a w w. 2 określa pozytywnie jego postępowanie. Ma *upodobanie w Prawie Jahwe i nad tym prawem rozmyśla dniem i nocą*.

Jak rozumieć wyrażenie *betorah Jahwe hefso = w Prawie Jahwe upodobanie jego?* Co oznacza Tora? Wyrażenie to występuje w St. Testamencie 220 razy<sup>10</sup>. Podstawowe jego znaczenie to Prawo, przykazanie. W odniesieniu do Boga rozumiemy je jako objawione Prawo Boże, czyli wola Boga przekazywana człowiekowi, która później została spisana, którą człowiek powinien mieć przed oczyma i według niej układać swoje życie tak, by ono tzn. jego życie było zgodne z tym Prawem. W Ps 119 występuje to słowo 25 razy i zawsze zawiera pochwałę dla tego Prawa. *Szczęśliwi, którzy postępują według Prawa Pańskiego i całym sercem go szukają* (w. 12). Psalmista modli się tu do Boga *Błogosławiony jesteś Panie, naucz mnie Twoich Praw* (w. 12). W takim ujęciu postępowanie sprawiedliwego, który mając wiele rzeczy dobrych do wyboru wybrał jednak upodobanie w Prawie i nad Prawem rozmyśla *we dnie i w nocy* (w. 2). Takie stałe rozmyślanie nad Prawem wpływa z umiłowania Prawa i stawiania Prawa na pierwszym miejscu w hierarchii wartości. Prawo tak umiłowane ułatwia człowiekowi normalne życie i utwierdza go w przekonaniu, że idzie przez życie właściwą i dobrą drogą<sup>11</sup>. Człowieka żyjącego Prawem i zachowującego wszystkie jego przepisy psalmista porównuje do drzewa zasadzonego nad strumieniem wód *które w swoim czasie wyda owoc i liść jego nie opadnie* (w. 3). Jest to obraz wyjęty z krajobrazu palestyńskiego. Palestyna jest w lecie ok. 5 miesięcy bez deszczu. Wtedy usycha i zamiera wszelka roślinność. Rozwijają się tylko te drzewa i ta roślinność, która jest zasadzona nad brzegami

<sup>9</sup> Por. Prz 15, 21; 21, 24; Ml 3, 13.

<sup>10</sup> Por. E. J e n n i - C. W e s t e r m a n n, *ThHWAT*, t. II, s. 1032.

<sup>11</sup> Wielką wagę do życia zgodnie z Prawem przywiązywali członkowie sekty esenczyków żyjących w Qumran. Por. 1QS 6, 6. Podobnie wielką rolę i znaczenie Prawa w judaizmie podkreślali późniejsi rabini.

mi potoków, skąd czerpią dużo wilgoci i dzięki temu bujnie się rozwijają i w okresie owocowania przynoszą bogate plony. W tym określeniu Ps 1, 3 można dopatrzeć się aluzji do Rdz 2, 6–14, gdzie jest mowa o źródle wypływającym z ziemi *który zwilżał całą powierzchnię ziemi* (w. 6). Tam też znajduje się wzmianka o czterech rzekach *nawadniających ogród* (w. 10) i umilających człowiekowi spokojne i beztroskie rajskie życie.

Sprawiedliwy człowiek żyjący w takich warunkach, jak mówi psalmista, nie tylko zaowocuje, ale nawet *liść jego nie opadnie* (w. 3). To znaczy będzie stale żywotnym człowiekiem i dla innych będzie wzorem autentycznej pobożności i wierności Bożym przykazaniom. Za taki styl życia będzie mu zawsze Bóg błogosławił, w konsekwencji czego, *wszystko cokolwiek będzie czynił poszczęści się mu* (w. 3). Psalmista mówiąc o tym ma na myśli doczesne powodzenie i ziemski dobrobyt człowieka sprawiedliwego. Można spokojnie powiedzieć, że będzie to naprawdę *'ašre haiš = szczęśliwy człowiek*.

Przeciwieństwem człowieka sprawiedliwego są grzesznicy. Psalmista maluje ich obraz w drugiej części psalmu (ww. 4–5). Grzeszników określa terminem *resaim*. Słowo to oznacza ludzi występnych, tych którzy uciskają swoich rodaków zwykle ludzi nikomu nic nie winnych, a często w Biblii nazywanych biednymi (*ani, anawim*). Owi grzesznicy przez takie postępowanie, a zwłaszcza przez swoje czyny zasługują na karę śmierci<sup>12</sup>.

Słowo to bardzo często występujące w Psalterzu jest używane jako przeciwstawienie ludziom sprawiedliwym i bogobojnym. Psalmista twierdzi, że ci ludzie występni będą *jak plewa, którą rozwiewa wiatr* (w. 4). J. Kruszyński tłumaczy to miejsce, że „bezbożni będą jak pył, którym wiatr pomiatą”, zaznaczając w swoim komentarzu, że jest to obraz nicości i znikomości<sup>13</sup>.

Psalmista w w. 4 mówiąc, że grzesznicy będą jak plewa nawiązuje tu do zwyczajów rolniczych, jakie były praktykowane w Palestynie. Zwykle rolnicy po wymłóceniu zboża brali na łopaty wymłócone ziarno razem z plewami, podrzucali je pod wiatr i wtedy ziarno cięższe opadało w dół, a plewy lżejsze wiatr rozwiewał i opadały daleko na ziemię i tam ulegały zniszczeniu. Ten obraz doskonale wyraża myśl, że grzesznicy nie znaczą nic i nadają się tylko jak plewy na wyrzucenie. Chociaż czasami osiągają podstępem swoje cele to jednak jak mówi autor psalmu w ostatecznym rozrachunku *nie ostoją się na sądzie*. O jaki sąd tu chodzi?

Biblia Jerozolimska sugeruje sąd eschatologiczny, według Septuaginty „może tu być mowa o jakimkolwiek sądzie w tym życiu”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. E. J e n n i - C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., t. II, 814.

<sup>13</sup> Por. J. K r u s z y Ń s k i, *Księga Psalmów*, Lublin 1936, 34.

<sup>14</sup> Por. *Księga Psalmów z komentarzami i marginaliami z Biblii Jerozolimskiej*, Lublin 1991, 11.

Niektórzy egzegeci stoją na stanowisku, że grzesznicy nie będą w ogóle dopuszczeni na sąd i będą potępieni „na końcowym sądzie, który zainauguruje dzień Pana”<sup>15</sup>.

Z kontekstu psalmu wynika, że może tu w grę wchodzi doczesny sąd ludzki, który grzesznikom już za życia wymierza zasłużoną karę. Tak czy inaczej grzesznicy nie będą się długo cieszyć powodzeniem na ziemi i wkrótce znikną z życia. Ściślej mówiąc *nie ostoją się w zgromadzeniu sprawiedliwych* (w. 5). Prawdopodobnie chodzi tu o zgromadzenie kultowe, z którego grzesznicy zostaną wyrzuceni, albo jak mówi P. Auvray<sup>16</sup> w ogóle wyrzuceni ze wspólnoty wiernych. Za ich grzeszne postępowanie i dawanie złego przykładu zostaną surowo ukarani. Psalmista mówiąc o grzesznikach, tj. *resaim* i przeciwstawiając ich sprawiedliwym – *saddiqim* wyraża tu dezaprobatę wszelkiego rodzaju grzeszników, o których była mowa wyżej, bezbożników, szyderców, i wszelkiego rodzaju przestępców łamiących Prawo Boże. Ta kategoria ludzi jak mówi G. von Rad<sup>17</sup> nie liczy się ani z Torą, ani z objawioną wolą Bożą.

Psalmista kończy swoje refleksje mądrościowe stwierdzeniem faktu w w. 6, że Bóg jako wszytkowiedzący i wszechmocny zna drogę grzeszników i sprawiedliwych i czuwa nad jednymi i drugimi oraz sprawia to, że droga sprawiedliwych będzie istniała, gdy tymczasem droga grzeszników wcześniej czy później musi zaginać. Sprawiedliwi ludzie będą kiedyś świadkami sądu Bożego nad grzesznikami.

Wielu egzegetów<sup>18</sup> snując swoje refleksje nad Ps 1 i jego mądrościową nauką dopatrują się związku tego psalmu i jego treści z kazaniem Chrystusa na górze, szczególnie z tym, co powiedział na temat ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 3–2). Występujące tu w ośmiu błogosławieństwach słowo *makarioi* jest dobrym komentarzem do *'ašre haiš* = szczęśliwy człowiek z Ps 1. Błogosławieństwa szczegółowo określają szczęśliwych ludzi, o których tylko ogólnikowo mówi Ps 1. A więc będą to ubodzy duchem, ci którzy się smucą, łagodni, pragnący sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, prześladowani, pragnący pokoju i dla nich wszystkich jest przygotowane królestwo niebieskie.

Jeśli przyjmiemy ten komentarz Ps 1 rozważany w kontekście ośmiu błogosławieństw, sięgamy do najgłębszej treści pierwszego słowa omawianego psalmu i możemy powiedzieć, że człowiek spr-

<sup>15</sup> Por. St. Ł a c h, dz. cyt., s. 105.

<sup>16</sup> Por. P. A u v r a y, *Le Psaume 1. Notes de grammaire et d'exegese*, RB 53(1946) 365nn. Por. także J. A. S o g g i n, *Zum ersten Psalm*, „Theol. Zeitschrift” 23(1967), 81–96.

<sup>17</sup> Por. G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 162.164.

<sup>18</sup> Por. G. R a v a s i, dz. cyt., s. 85.

wiedliwy zachowujący Prawo Boże, rozmyślający nad Torą *dniem i nocą*, wybrał w swoim życiu najpewniejszą drogę i może być zawsze pewny swojego zbawienia. Radość jego jest bardzo wielka<sup>19</sup>.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Tadeusz Brzegowy

## „A SPRAWIEDLIWY ŻYĆ BĘDZIE DZIĘKI SWEJ WIERZE” RELIGIJNE PRZEŚLANIE PROROKA HABAKUKA

### I. HABAKUK NA TLE EPOKI

Imię Proroka występuje w jego księdze dwukrotnie: raz w tytule całej księgi: „Wyrocznia, którą widział Habakuk prorok” (1, 1) i po raz drugi w tytule Psalmu, rozdz. 3, 1: „Modlitwa Habakuka proroka na wzór lamentacji”. Deuterokanoniczne opowiadanie o Smoku w Księdze Daniela mówi o pewnym proroku Habakuku z Judei, któremu Bóg zlecił misję zanieśienia posiłku Danielowi, wrzuconemu do jaskini lwów (Dn 14, 32–38). Otóż opowiadanie to w wersji Siedemdziesięciu ma następujący tytuł: „Z proroctwa Habakuka, syna Jezusa, z pokolenia Lewiego” (Dn 14, 1). Jeśli ta późna tradycja jest poprawna, to mielibyśmy w Habakuku trzeciego (obok Jeremiasza i Ezechiela) kanonicznego proroka z pokolenia lewickiego. Poza wskazanymi miejscami imię „Habakuk” nigdzie w Biblii nie występuje.

Hebrajska wersja imienia Habbakuk może pochodzić od rdzenia *hābaq*, to znaczy „trzymać w ramionach, obejmować”. Na tej drodze objaśniają imię teksty haggadyczne, widząc w Habakuku owego syna Szunemitki, którego przyrzekł jej prorok Elizeusz słowami: „O tej porze za rok będziesz pieściła syna” (2 Krl 4, 16). Imię więc znaczyłoby tyle co „wypieszczony”<sup>1</sup>. Wychodząc od greckiej formy imienia

<sup>19</sup> Por. J. H. Kraus, *Freude am Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1*, 19b, 1, 19. [w:] *Ev Theol. Lov.* 10(1950–51) 33–351.

<sup>1</sup> E. Cothenet, *Habacuc*, DBSup VIII 792, z powołaniem się na M. E. Jerneńskiego, *Encyclopaedia Judaica* VII 56.

*Ambakum*, filologowie wyjaśniają je jako pochodne od asyryjskiego *hambakuku*, oznaczającego roślinę ogrodową (kasja). Mielibyśmy więc do czynienia z imieniem zaczerpniętym ze świata roślinnego, jak Tamar (palma), Zuzanna (lilia) itp.

Późna informacja o lewickim rodowodzie Habakuka, muzyczno-kultowa uwaga na końcu modlitwy rozdz. 3 i treść przepowiadania kazały niektórym uczonym widzieć w Habakuku proroka kultowego, który swą lamentację wygłosił w świątyni jerozolimskiej podczas postu czy ofiary porannej i w tymże sanktuarium oczekiwał na Bożą odpowiedź w formie teofanii<sup>2</sup>. Widoczny w księdze schemat lamentacja – wyrocznia – dziękczynienie, jest w istocie dobrze znany w psalmach i psalmiści rzeczywiście oczekiwali w sanktuarium na Bożą odpowiedź<sup>3</sup>. Ale te analogie nie dowodzą, że Habakuk był prorokiem sanktuaryjnym. Natomiast charyzmat prorocki jest wyraźnie widoczny w księdze, w której dwukrotnie mówca został określony jako prorok. Habakuk zechciał też odsłonić swe intymne związki z Bogiem (2, 1–2) i psychologiczne konsekwencje, jakie wywołuje w nim Boże objawienie (3, 16).

Z treści prorocstwa można wywnioskować, że Habakuk rozwinął swoją działalność w Judei pod koniec VII wieku, między 625 i 598, a więc współcześnie z Jeremiaszem, Sofoniaszem i Nahumem. Dalsze uściślenia daty prorocstwa zależą od interpretacji całej księgi, a w szczególności od identyfikacji zagadkowego „bezbożnika”, przeciw któremu ma się zwrócić Boże karanie. Uprzedzając dalsze rozważania, datujemy wystąpienie Habakuka na czas ok. 600 r. prz. nar. Chr<sup>4</sup>.

Bardzo krótka Księga Habakuka przekazuje nam bardzo ważne i aktualne przesłanie moralne i teologiczne. Prorok śmiało podejmuje problem Bożych rządów nad światem i w szczególności pyta, dlaczego Bóg toleruje wszelkiego rodzaju grzeszników, zwłaszcza prześladowców ludzi dobrych i biednych. Wszyscy depczący prawo przymiery i gnębiciele ubogich zostaną ostatecznie przez Boga osądzeni i ukarani. Ów sąd będzie wstępem do realizacji Bożego planu zbawienia. To zaś zbawienie stanie się udziałem tych, którzy zawierzili Bogu, przyglnęli do Jego słowa, są posłuszni Jego wymogom etycznym. To przyszłe wybawienie sprawiedliwego i uciśnionego ludu Pro-

<sup>2</sup> P. H u m b e r t, *Habakukbuch*, RGG III 3; szerzej tenże, *Problèmes du Livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944. Podobnie E. Sellin, O. Eissfeldt, G. Fohrer.

<sup>3</sup> Zob. J. L i n d b l o m, *Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion*, „Hebrew Union College Annual” 32 (1961) 91–106; T. B r z e g o w y, *Teofanie w sanktuariach Izraela*, AK 112 (1989) z. 1, 39–53.

<sup>4</sup> Zob. A. K u b i k, *Prorocy „Mniejsi”*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Ł a c h, Poznań–Warszawa 1973, 527.



rok kontempluje w majestatycznej teofanii „Boga z Temanu, Świętego z Góry Paran”, która najpierw wprawia go w przerażenie, a następnie napęlnia błogim spokojem i głęboką radością.

## II. BÓG KONTROLUJE HISTORIĘ

Od najdawniejszych czasów Izraelici szukali odpowiedzi na dręczący problem dominacji zła nad dobrem w świecie stworzonym i rządzonego przez świętego i sprawiedliwego Boga. Ten wielki problem teodycei kojarzymy zwykle w Starym Testamencie z Księgą Hioba, ale przecież jest on obecny również u Jeremiasza, Ezechiela i w wielu psalmach (zob. szczególnie Ps 73; 92). W czasach proroka Habakuka historia Narodu Wybranego postawiła ten problem z nową ostrością. Bo oto w 609 r. zostaje zabity król Jozjasz, który z wielką pobożnością i gorliwością zaczął przywracać Prawo i cześć świętego Boga. Ale Izrael wystawiony na ciężkie doświadczenia z zewnątrz niewiele sobie robił z przykazań boskich i zobowiązań społecznych płynących z Przymierza. I oto pojawili się na arenie Chaldejczycy, którzy mieli wymierzyć karę grzesznikom w Izraelu, ale również rozbić wiekowego nieprzyjaciela Izraela – Asyrię. Lecz ci Chaldejczycy okazali się jeszcze większymi bezbożnikami i okrutnikami niż tamci. Dlatego Prorok pyta z niepokojem:

„Dokądże, Jahwe, wzywać Cię będę,  
a Ty nie wysłuchujesz?  
Wołać będę ku Tobie: Gwałt!  
a Ty nie wybawiasz? (1, 2).

Takie zachowanie Boga, ta Jego (pozornie) obojętna bezczynność zdaje się klócić z tym, co Izraelita, a więc i Prorok, wiedział o Bogu Przymierza. Dlatego Habakuk stawia dalej swe pytania:

„Czyż Ty nie jesteś odwieczny, Jahwe,  
Boże mój, Święty mój, który nie umierasz?  
Jahwe, na sąd go przeznaczyłeś!  
O Skąła, zachowałeś go dla ukarania! (1, 12).

Habakuk przytacza tutaj takie przymioty Boga jak odwieczność, świętość, nieśmiertelność, czystość. Wszystkie te przymioty wyrażają inność, wyższość, transcendencję Boga w porównaniu ze światem ludzkim. Ale ten Bóg to jest Jahwe, a więc Bóg Izraela, wybawiciel z niewoli egipskiej, to jest „Skąła”, a więc zbawca ostoja dla każdego, kto się doń ucieka. Święty Bóg jest „wielki”, „wyniosły” i „strasliwy”, ale równocześnie to „nasz Bóg” (por. Ps 99). Cała antynomia między „Świętym” i stworzeniem zostaje pokonana przez

przymierze i wezwanie wybranego narodu do świętości. Ten cudowny związek zawarł Izajasz w tytule „Święty Izraela”<sup>5</sup>. Gdy jednak Izajasz na widok Trzykroć Świętego wołał: „Biada mi..., wszak jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6, 3), to prorok Habakuk widzi w tej świętości Boga ratunek dla siebie, i jako jedyny w Starym Testamencie, woła: „Święty mój!”. Jest to wyznanie własnej zależności i niegodności, ale zarazem bezgranicznego zaufania człowieka względem Boga.

W pierwszej odpowiedzi Boga zostaje zawarta zasada, która powróci jeszcze w końcowym psalmie (Hab 3). Wydarzenia wokół nas mogą się wydawać bezmyślnym zbiegiem wypadków albo, gdy zło szczególnie przybiera na sile, realizacją jakiegoś złośliwego planu, który obejmuje ludzkie losy. Ale wbrew wszelkim pozorom Bóg kontroluje historię i jest w stanie włączyć w realizację swego zbawczego planu również złych ludzi i ich czyny: „...albowiem Ja dokonuję dzieła za dni waszych, nie dacie wiary, gdy wieść o nim nadejdzie” (Hab 1, 5). Całe proroctwo Habakuka jest wołaniem, by Bóg dokonał swego dzieła, aby osądził „bezbożnika”.

### III. BÓG UKARZE BOZBOŻNYCH

Dla zrozumienia przesłania Habakuka fundamentalne znaczenie ma pytanie, kto jest tym bezbożnym (hebr. *rāšāʿ*), którego Bóg ma osądzić (Hab 1, 4.13; 3, 13 i opisowe określenie w 2, 4). Odpowiedź jest trudna, bo w samej księdze ów bezbożny gnębiel przybiera różne postacie. Rzec tę trafnie ujął J. Wellhausen, mówiąc: „W momencie gdy Prorok, głęboko oburzony lekceważeniem Prawa wśród swego ludu (1, 2-4), zapowiada Chaldeczyków jako karę boską (1, 5n), to nie powinien się dalej uskarżać na złe traktowanie swego ludu przez Chaldeczyków”<sup>6</sup>. Niektórzy krytycy uważali, że „bezbożny” jest jakimś nieprzyjacielem mitycznym, wcieleniem siły wrogiej Bogu, siły szatańskiej. Trzeba jednak zauważyć, że Chaldeczycy w Księdze Habakuka są rzeczywistością historyczną, a nie abstrakcyjną. Próbowano się też dopatrywać w Chaldeczykach (1, 6) Greków Aleksandra Wielkiego, księgę zaś wiązać z okresem macedońskim czy nawet machabejskim. Zwolennicy tej tezy powołują się na to, że esseńcy z Qumran w komentarzu do Księgi Habakuka identyfikowali zagadkowych Kasdim z Hab 1, 6 z Grekami. Ale es-

<sup>5</sup> Wyrażenie to występuje w Proto-Izajaszu 14 razy, 16 razy w reszcie księgi i 3 razy w Psalmach: 71, 22; 78, 41; 89, 19. Por. G. L i s o w s k y, *Konkordanz zum hebräischen AT*, Stuttgart 1958, 1235.

<sup>6</sup> J. W e l l h a u s e n, *Skizzen*, wyd. 3, 166; cyt. za E. C o t h e n e t, *Habacuc*, 801.

seńcyzy dokonywali tutaj, podobnie jak w innych przypadkach, swobodnej aktualizacji proroctwa, a nie wykładali jego literalnego znaczenia. Według innej opinii konflikt opisany w Księdze Habakuka rozgrywałby się w łonie samego narodu izraelskiego, a bezbożnym tyranem byłby król judzki Jojakim (609–598). Wtedy zrozumiałe się stają oskarżenia o lekceważenie Tory czy kult bałwochwalczy. Byłoby to jednak czymś zupełnie niezwykłym, by Prorok wyrażał się o królu judzkim jakby chodziło o obcy, pogański naród. Co więcej, Bóg zapewnia pomoc swemu ludowi i jego Pomazańcowi, a więc najprawdopodobniej królowi na Syjonie.

Na uwagę zasługują dwie opinie, które owego bezbożnego tyrana widzą w Asyryjczykach lub w Babilończykach. Jeśli krzywdzicielami są Asyryjczycy, to przeciw nim Bóg wzbudza Babilończyków, i proctwo trzeba by umieścić przed upadkiem Niniwy w r. 612 prz. nar. Chr. Zwolennicy tego rozwiązania łączą i czytają razem dwie lamentacje (1, 2–4 i 1, 12–17) jako odnoszące się do Asyryjczyków, po czym następuje wyrocznia o powołaniu Chaldejczyków na mścicieli (2, 1nn) i wyrocznie „Biada!” przeciw Asyryjczykom (2, 6nn)<sup>7</sup>. Jednak najprawdopodobniejsza jest ta teza, że okrutnym tyranem są wciąż Babilończycy, wspomniani w 1, 6. Pierwsza lamentacja opisuje ucisk wewnętrzny w Judei, na co Bóg odpowiada groźbą najazdu Chaldejczyków. Druga lamentacja odnosi się do samych Chaldejczyków, którzy zostają zagrożeni zagładą ze strony Jahwe (2, 1–4). Chaldejczycy to są Babilończycy, którzy w połowie VII wieku zorganizowali się pod wodzą Nabopolassara i w przymierzu z Medami zburzyli Niniwę w r. 612. Po definitywnym rozbięciu oporu Asyrii i pokonaniu w bitwie pod Karkemisz (r. 605) śpieszących jej na pomoc Egipcjan, dokonał się zwrot w historii ówczesnego świata, oznaczający dominację państwa nowobabilońskiego. Dało się to szybko odczuć i w Palestynie, zwłaszcza po wstąpieniu na tron babiloński Nabuchodonozora (605–562), który w r. 602 zmusił do poddaństwa króla judzkiego Jojakima (por. 2 Krl 24, 1). Zagrożenie babilońskie nie spowodowało pożądanego opamiętania w narodzie judzkim, gdzie szerzyła się wciąż bezbożność i wszelkie moralne nadużycia (por. Jr 7–20) pomimo niedawnych wysiłków reformatorskich króla Jozjasza. Podobnie jak Jeremiasz, Habakuk piętnował tę niemoralność i groził najazdem Babilończyków, który też nastąpił w r. 598. Ale Prorok sięga swym wzrokiem jeszcze dalej i dostrzega, że Babilończycy za swą arogancję zostaną ukarani, gdyż Jahwe postanowił wystąpić w obronie swego ludu. Prorok oczekuje z upragnieniem tej interwencji, a jej bliskość budzi w nim radość.

<sup>7</sup> Por. O. E i s s f e l d t, *Einleitung in das AT*, Tübingen<sup>3</sup> 1964, 567; E. S e l l i n, G. F o h r e r, *Einleitung in das AT*, Heidelberg<sup>11</sup> 500.

Trzeba jednak zauważyć, że terminy hebrajskie *rāšā'* (bezbożny) i *bōgēd* (wiarołomny), zestawione z określeniem *caddiq* (sprawiedliwy), są bardzo pojemne znaczeniowo i obejmują one również grzesznych Judejczyków (1, 4.13). Nie jest bez znaczenia, że współczesny Habakukowi Jeremiasz, oskarżając Judę za ustawiczne łamanie Przymierza, nazywa ją *bōgēdāh J<sup>h</sup>ūdāh*, tzn. „niewierna (oblubienica) Juda” (Jr 3, 8.11). Habakuk świadomie operuje tymi bogatymi w znaczenie terminami, aby zmieścić w nich i tych Judejczyków, którzy się okazali winnymi przekroczenia przykazań Prawa<sup>8</sup>.

#### IV. BÓG ZBAWI SPRAWIEDLIWYCH

Wbrew wszelkim układom polityki światowej, na przekór wszelkim potęgom zła i niesprawiedliwości, pomimo wszelkich (pozornych) opóźnień Bóg okaże swoją świętość i sprawiedliwość i urzeczywistni swój plan. Karząc bezbożnych i tyranów, Bóg ocali swój lud i swoich wiernych czcicieli. Warunki tego zbawienia zostały określone w odpowiedzi Bożej na drugą skargę Proroka (2, 1–4). Jest to centralny tekst w Księdze Habakuka i jeden z najważniejszych w całej literaturze prorockiej. W Nowym Testamencie tekst ten znajdzie się u samych podstaw Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu (Ga 3, 11; Rz 1, 17).

Tekst ten jest znamieny również dlatego, że pokazuje jak Prorok się zachowuje, kiedy staje bezradny wobec problemów stawianych przez życie. Prorok czyni wtedy wszystko, by Pan się wypowiedział. Sam zaś Prorok zamienia się cały w słuch (zob. 2, 1–4).

Sama wyrocznia (w. 4) poprzedzona jest uroczystą introdukcją, która ma podkreślić wielkość prorockiego wydarzenia. Jak niegdyś Mojżesz (por. Wj 33, 21) czy Balaam (por. Lb 23, 15), Habakuk udaje się na miejsce samotne, aby tam oczekiwać Bożego objawienia. Czy była to wieża w polu, czy taras domu, czy jakieś zaciszne miejsce w świątyni? A może wyrażenia te należy rozumieć metaforycznie o duchowym skupieniu i oczekiwaniu prorockim? Jak strażnicy na murach miasta, tak Prorok wysiła swój wzrok duchowy, aby „zobaczyć” (*lir<sup>er</sup>ôt*) co Bóg powie (*j<sup>er</sup>dabber*) na jego skargę. Z Bożego rozkazu ma Prorok wyryć na tabliczkach treść Bożego widzenia, co oznacza, że słowo zachowuje swą moc na przyszłość i spełni się z absolutną pewnością. Jeżeli ta realizacja będzie się opóźniać, Prorok powinien z całym zaufaniem czekać na spełnienie zapowiedzi.

<sup>8</sup> A. G e l i n, *Les livres prophétiques postérieurs*, [w:] *Introduction à la Bible*, red. A. R o b e r t, Paris 1959, 1, 519; P. H u m b e r t, *Habakukbuch*, RGG III 4.

Boża wyrocznia, a więc zawartość wizji do zapisania, pokazuje normę, według której Bóg potraktuje bezbożnych oprawców i sprawiedliwych uciśnionych. Innymi słowy zostaje określony warunek zbawienia, które nastąpi po sądzie.

Pierwszy stych wiersza jest niejasny i prawdopodobnie skażony. Tłumaczony dosłownie TM przedstawia następujący sens: „oto nadęta jest pycha (*'upp<sup>l</sup>āh*) nieprawa dusza jego w nim”. Mocą paralelizmu stych ten traktuje o bezbożnych i ich losie. Dlatego w. 4a powinien w miejsce wyrażenia „nadęta jest” zawierać przeciwstawienie do „żyć będzie” z paralelnego stychu. Większość krytyków, kierując się wersją Septuaginty *hypostelētai* poprawia słowo *'upp<sup>l</sup>āh* na *'ul-lap zuh*, tzn. „upadnie ten”<sup>9</sup>. Z kontekstu wiadomo, że chodzi o najeźdźcę Chaldejczyka, który w 1, 13 został nazwany „bezbożnym”. Bóg więc zapewnia Proroka, że pyszny nieprzyjaciel Narodu Wybranego, mimo swej militarnej potęgi i mimo bogactwa, jest przeznaczony na zagładę. Sąd Boży dokona się wkrótce.

W przeciwieństwie do bezbożnego „sprawiedliwy żyć będzie”. Tym sprawiedliwym jest najpierw naród judzki, czy lepiej jego wierzni cząstka. Ale ten sens kolektywny terminu *caddiq* wcale nie wyklucza sensu indywidualnego, lecz go zawiera. Między Narodem Wybranym, a jego indywidualnym członkiem zachodzi bowiem przedziwna współzależność. Prawo zostało dane narodowi, ale przecież jest zachowywane jedynie dzięki osobowej decyzji każdej poszczególnej jednostki. Obietnice Boże (jak i przekleństwa) mają na względzie zarówno cały naród jak i każdą jednostkę. Prorockie wymagania doskonałości religijnej kierują się wyraźnie do jednostki, bo tylko jednostka może naprawdę być religijna. A tutaj mamy do czynienia z jednym z takich podstawowych wymagań religijnych<sup>10</sup>.

Obiecane „życie” to przede wszystkim „przeżycie” narodu pomimo śmiertelnego zagrożenia, to uwolnienie od ucisku, to bezpieczeństwo i pomyślność. Wydaje się jednak, że to „życie”, w którym koncentruje się cała obietnica Boża dla sprawiedliwych, zawiera i ten głębszy sens, znany z Ezechiela, rozdz. 18, i z Psalmów. Zakorzenie pro-roka Habakuka w jerozolimskiej tradycji psalmicznej (zob. Hab 3) pozwala przypuszczać, że Prorok tak właśnie rozumiał Boży dar życia. Zaś w świetle Psalmów życie jest najbliższym synonimem zbawienia. Zawiera ono najpierw jakieś niezachwiane trwanie i rozwi-

<sup>9</sup> Błąd kopisty polegał na przestawieniu dwóch ostatnich spółgłosek rdzenia czasownikowego. Por. S t a n c z y k CSsR, *Księga Habakuka*. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, [w:] *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII/2), Poznań 1968, s. 111.

<sup>10</sup> Por. J d e F r a i n e, *Individu et société dans la religion de l'AT*, Bib 33 (1952) 332–334 i passim; M. S t e n z e l, *Habakuk 2, 1– 4.5a*, Bib 33 (1952) 506–510.

janie aktywności na tym świecie. Ale jest to dalej jakaś potrzeba i możliwość jego przedłużenia i wzbogacenia, to ostatecznie jakaś pełnia życia w uszczęśliwiająącym zjednoczeniu z Bogiem<sup>11</sup>. W tym „życiu” zawiera się również „życie wieczne” u Boga. M. Dahood, w oparciu o paralele ugaryckie, nie waha się tłumaczyć terminu *ḥajjīm* (życie) w wielu psalmach jako „życie wieczne”<sup>12</sup>.

Dar życia, obiecany sprawiedliwemu, uwarunkowany jest przez *‘emūnāh*. Słowo to jest poprzedzone przyimkiem *b<sup>e</sup>*, który możemy określić jako bet instrumentalne, przyczynowe, w sensie „przez”, „za”, „dzięki”<sup>13</sup>. Rzeczownik *‘emūnāh* wywodzi się od rdzenia *m-n*, któremu przysługuje znaczenie „być mocnym, niezawodnym”, a w koniugacji Hifil „wierzyć”. Konsekwentnie w wyrazie *‘emūnāh* mieści się idea stałości, wierności, niezawodności, prawdy, wiary<sup>14</sup>. Starożytne przekłady, żydowskie parafrazy i wielu współczesnych egzegetów przekłada omawiane słowo w naszym tekście za pomocą wyrazu „wiera”<sup>15</sup>. Inni natomiast oddają je przez „wierność”<sup>16</sup>. Dwa terminy i pojęcia są pokrewne, ale nie identyczne. Wiara jest przyłgnięciem do Boga, do jego słowa i obietnicy; może przybrać formę aktu lub postawy habitualnej, nacechowanej zaufaniem, zawierzeniem, nastawionej całkowicie na pełnienie Bożej woli. Wierność zaś jest konsekwencją wiary: wierny przestrzega lojalnie i wytrwale zobowiązań płynących z Przymierza z Bogiem. Wiara jest fundamentem wierności, ta zaś jest praktycznym wyrazem pierwszej.

Znaczenie terminu *‘emūnāh* wyjaśnia się z kontekstu. Werset 4 jest odpowiedzią Boga na pytanie Proroka: „Boże mój, Święty mój, ... czemu milczysz, kiedy bezbożny połyka sprawiedliwego?” (1, 12). Teraz Bóg odsłania Prorokowi swoją ekonomię zbawienia, ale każe czekać na jej wypełnienie. Prorok i lud wierny mają przyjąć Boże objawienie i zaufać Bogu wbrew wszelkim przeciwnym okolicznościom. Mocą tej wiary Prorok wypowie swe groźby przeciw nieprzyjacielowi

<sup>11</sup> Por. J. W. R o s ł o n, *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, RBL 39 (1986) 177–197; T. B r z e g o w y, *Jeruzalem – miasto pokoju*, RBL 42 (1989) 10–21.

<sup>12</sup> M. D a h o o d, *Psalms* (Anchor Bible 17), Garden City – New York 1982, 3, ss. XLII–LI; por. M. S. S m i t h, „*Seeing God*” in the *Psalms*: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible, CBQ 50 (1988) 171–183.

<sup>13</sup> Por. P. J o ũ o n, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome 1965, §133 c.

<sup>14</sup> Zob. J. G u i l l e t, *Themes of the Bible*, Notre Dame – Indiana 1964, 33 nn; H. W i l d b e r g e r, *mn – fest, sicher*, THAT I 177–209.

<sup>15</sup> Septuaginta, Akwila, Symmach, Peszitta, Wulgata, Vetus Latina, M. Luther, J. Knabenbauer, A. Vaccari, S. Garofalo, E. Dhorme, S. Virgulin, W. Neil, Revised Standard Version of the Bible.

<sup>16</sup> Bible de Jérusalem, Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, Traduction Oecumenique de la Bible, M. Delcor, O. Eissfeldt, S. Stańczyk.

(2, 5–20) i będzie ogłaszał wielkie dzieła zbawcze Boga na korzyść Izraela (rozdz. 3). Ale to jest właśnie wiara, jak ta, której domagał się od Izraela w podobnej sytuacji Izajasz prorok (Iz 7, 9)<sup>17</sup>. Taką wiarę miał Abraham (Rdz 15, 6), taką wiarę okazał Izrael podczas Wyjścia na widok znaków dokonanych przez Mojżesza (Wj 14, 31). Taka wiara w słowo prorockie przyniosła Niniwitom zbawienie, jak opowiada Księga Jonasza (3, 5). W świetle tych przykładów wiara jest przyłgnięciem do słowa Bożego, które oznacza zarówno pewność co do jego prawdziwości, jak i wierność względem jego wymogów etycznych. Jest to taka wiara, którą teologia klasyczna nazywa „wiarą żywą”. Taka jest wiara, przez którą, dzięki której, z której żyje sprawiedliwy<sup>18</sup>.

P. Grelot<sup>19</sup> uważa, że tak opisana wiara jako postawa duchowa, nie różni się niczym od wiary, o której mówi Nowy Testament. Św. Paweł może więc spokojnie, nie naginając tekstów, wskazać na Abrahama jako na wzór wierzących i oprzeć na tekście z Księgi Habakuka swą doktrynę o usprawiedliwieniu: „W niej (Ewangelii) bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: A sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1, 16; por. Ga 3, 11; Hbr 10, 38).

## V. BÓG OBJAWI SWOJĄ CHWAŁĘ

Zaznaczyliśmy wyżej podobieństwo Księgi Habakuka z Księgą Hioba, gdy chodzi o postawienie problemu rządów Boga w świecie. Podobieństwo sięga jeszcze głębiej. Dramat Hioba osiąga swój finał, a problem swoje rozstrzygnięcie w imponującej teofanii Jahwe<sup>20</sup>. Nie

<sup>17</sup> S. Virgili n, *La 'emunah in Abacuc 2, 4b*, „Divus Thomas” 72 (1969) 92–97; tenże, *La fede nella profezia di Isaia*, Milano 1961; tenże, *I Dodici Profeti*, [w:] *Introduzione alla Bibbia*, Marietti 1971, II/2, 474 n.

<sup>18</sup> Przeciw tym filologom, którzy twierdzą, że znaczenie „wierzyć” przysługuje tylko formie Hifil rdzenia 'mn, a rzeczownikowi 'emūnāh przypisują tylko znaczenie „wierność”, podkreślamy stałość przekładów greckich, które tłumaczą konsekwentnie przez *pistis* (wiara) i taki sam przekład w Nowym Testamencie niezależnie od Septuaginty (zob. K. Roman i u k, *List do Rzymian* (PŚNT VI/1), Poznań-Warszawa 1978, 88). Ponadto termin 'emūnāh ma znaczenie „wiara” w języku aramejskim, w midraszach i Talmudzie oraz nowohebrajskim. Por. G.H. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt a. Main 1897, 1, 21; *Ben-Yehuda's Pocket Hebrew-English Dictionary*, New York 1968, 12, wylicza pod omawianym hasłem następujące znaczenia: „faith, belief, trust, creed, confidence”.

<sup>19</sup> P. Grelot, *Le sens chrétien de l'AT*, Tournai 1962, 143.

<sup>20</sup> Por. A. Weiser, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1963, 150.

inaczej jest w Księdze Habakuka: na udręczoną ale wierzącą duszę Proroka spływa wielkie światło i ukojenie wprost od Boga. Prorok ogląda już to, co zapowiadała wyrocznia 2, 4, a więc sąd nad bezbożnymi i zbawienie sprawiedliwych. Wkroczenie Boga w losy świata ujęte jest w tradycyjne ramy opowiadań teofanijskich. Hymn Habakuka (rozdz. 3) nawiązuje wyraźnie do takich utworów, jak Pieśń Debory (Sdz 5), Psalm 68, Pieśń Mojżesza (Pwt 33) i opisy teofanii synajskiej w Księdze Wyjścia<sup>21</sup>.

W odpowiedzi na gorące prośby Proroka, by Bóg ukazał „swoje dzieło” (2, 20b; 3, 2), następuje teofania (3, 3–4.13–14).

Prorok ogląda więc przyszlęte wybawienie uciśnionego ludu i straszny sąd nad bezbożnymi. Jak w Ps 110, 6 Jahwe „rozbije głowę” bezbożnym nieprzyjaciółom swego ludu i swego Pomazańca. Bóg zadziała z taką mocą, jak to już miało miejsce przy uwolnieniu Izraela z Egiptu i Jego cudownym prowadzeniu do Ziemi Obiecanej. Przed oczami Proroka przesuwają się potężna postać „Boga z Temanu”, „Świętego z Góry Paran”, który jak olbrzymi wojownik kroczy na czele swego ludu (por. Ps 114), a od tej postaci promieniuje około światło, majestat i moc. Cała natura, a więc niebo i ziemia, góry i pagórki, rzeki i morza, słońce i księżyc wpadają w zdumienie i przerażenie. Jahwe dosiada jak wojownik swego rydwanu, ujmuje łuk i razi nieprzyjaciół ognistymi strzałami, tj. piorunami. Jest to tradycyjny język teofanijski, przypominający objawienie w burzy boga kananejskiego Baala-Reszeffa (w w. 5 pojawia się termin *rešef* w znaczeniu „piorun”), który to język poeci hebrajscy przyswoili sobie dla wyrażenia majestatu objawiającego się Jahwe (zob. Ps 29). Ważniejsze są jednak w tym obrazie aluzje do historycznych teofanii Jahwe w dotychczasowych dziejach Izraela, a więc do przeprowadzenia przez Morze Czerwone i przez Jordan (w. 8), do zwycięstw w świętych wojnach nad synajskimi plemionami Kuzanem i Madiatem (w. 7), nad Kananejczykami w Ajalon (w. 11), do zwycięstwa nad Siserą, którego skroń przebiła słaba kobieta i którego bojowe rydwany ugrzęzły w błocie nad wezbranym potokiem Kiszon (w. 10; por. Sdz 4–5).

Jak w innych teofaniach, Prorok tak się przeraził ową bliskością Boga, że „struchlało mu serce” i „zadrżały mu wargi”. Ale bojaźń szybko ustępuje miejsca uczuciu spokoju, zaufania i radości. W całkowitym zaufaniu Prorok wygłada dnia sądu i zbawienia. Okazuje

<sup>21</sup> Pieśń Habakuka, jej pochodzenie, szata językowa, poetycka struktura, miejsce w kulcie, jest przedmiotem licznych studiów. Zob. m.in. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963, 69–76; G. Fohrer, *Das Gebet des Prophet Habakuk (Hab 3, 1–16)*, [w:] *Mélanges M. Delcor* (AOAT 215), Neukirchen 1985, 159–167; A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989, 65–74.



więc ową wiarę, jakiej Bóg domagał się od sprawiedliwego (2, 4). Prorok wierzy Bogu wbrew temu, co się dzieje wokół niego, wbrew całej biedzie, jaka dotyka jego ludu (w. 17). Ta wiara napawa go, mimo wszystkich przeszkód, niewypowiedzianą radością: „A ja wychwalać będę Jahwe i radować się będę w Bogu, Zbawcy moim” (w. 18).

Ten końcowy werseł hymnu Habakuka stał się w Nowym Testamencie pierwszym werselem najpiękniejszego hymnu „Magnificat” (Łk 1, 47). Ta sama wiara w słowo Boże, wiara, „że spełni się to, co zostało powiedziane przez Pana”, doprowadziła Proroka i Maryję, „Pannę Wierną”, do takiego stanu Ducha, w którym osoba wierzącego rzuca się w ramiona Boga, rozplywa się w Jego Obecności, znajduje już tutaj i teraz w adoracji pokój i zbawienie. Tak oto Maryja i św. Paweł, czyniąc – w Duchu Świętym – słowa Habakuka swoimi, dokonali jego cudownej nobilitacji.

Tarnów

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY

## O. Augustyn Jankowski OSB

### DWIE ŚWIĄTYNIE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG LISTÓW PAWŁOWYCH\*

#### 1. W stronę ożywienia kultu Trzeciej Osoby Trójcy

Rozpoczęty niedawno – w ramach przygotowania do Trzeciego Millennium – Rok Ducha Świętego wymaga od nas przede wszystkim ożywienia kultu Trzeciej Osoby Trójcy. Tę drogę zainicjował sam Ojciec św. Jan Paweł II, ogłaszając tekst odpowiedniej modlitwy do Ducha Świętego, złożonej ze szczególnie aktualnych dziś wezwań. Takie wszakże zwracanie się do Ducha Świętego, jeśli ma się dokonywać z przekonaniem, wymaga pogłębienia racji tego kultu stosunkowo mało rozpowszechnionego wśród wiernych. Poza liturgią można zaobserwować jego żywe przejawy tylko w różnych ruchach elitarnych w Kościele. Dla szerokich rzesz wiernych, zwłaszcza w Polsce, Duch Święty jest jeszcze poniekąd „Nieznany Bogiem”. Aktualnej więc sprawie ożywienia Jego kultu służyć może przede wszyst-

\* Wykład wygłoszony w Bazylice Wawelskiej dnia 10 stycznia 1998 r. podczas uroczystości z okazji 601. rocznicy fundacji Wydziału Teologicznego w Krakowie.

kim odnowa biblijna zataczająca także i u nas coraz szersze kręgi. Konkretnie dowody działania Ducha Świętego spisane na kartach Biblii są materiałem bardziej przystępnym niż późniejsze wnioski teologiczne z nich wyprowadzone. Nowy Testament dostarcza nam sporo materiału o Duchu Świętym; tam więc trzeba Go na nowo odkrywać. Przykładem na to, ile tam jest tego materiału, jest choćby to, że w trzytomowym swoim dziele pt. „Wierzę w Ducha Świętego”, które uchodzi za współczesną sumę pneumatologii, kard. Yves Congar poświęcił w I tomie przeszło 100 stron bardzo zwięzłemu omówieniu samych tylko tekstów Nowego Testamentu o Duchu Świętym. A przecież mają one cenne zaplecze w Starym Testamencie, który nie objawiając jeszcze Trójcy Świętej, sporo mówi o Duchu Jahwe, zapowiadając Jego szczególne działanie na czasy mesjańskie.

## 2. *O właściwy wybór tematu*

Z tego bogactwa obu Testamentów można czerpać dowoli dokonując właściwego wyboru wśród wielu tematów. A więc spośród nich pominiemy dziś poddawane w czytaniach mszalnych na okres wielkanocny i na samą uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Te bowiem teksty od lat czytane z roku na rok są stosunkowo lepiej znane. Natomiast przyjrzyjmy się dziś stosunkowo mniej znanej nauce Apostoła Pawła o dwojakiej świątyni Ducha Świętego. Temat ten z pogranicza pneumatologii i eklezjologii biblijnej z pewnością jest użyteczny po duszpastersku, nie mówiąc już o jego walorach ascetycznych. Szczupłe ramy czasowe niniejszego wykładu pozwalają zaledwie naszkicować tutaj bogaty temat

## 3. *Start myśli pneumatologicznej św. Pawła*

Warto zacząć ten szkic od rozpatrzenia startu myśli Pawłowej o Duchu Świętym, co nam pozwoli odkryć – mówiąc przerośnie – wektory tej myśli, którą potem będzie rozwijał on w swoich listach. Łatwiej też będzie nam umieścić tę naukę tak w życiu Kościoła czasów apostoelskich, jak też na tle całokształtu objawienia biblijnego, którego spadkobiercą był św. Paweł jako Żyd wierzący i dawny „uczony w Prawie”. Z jakiego punktu startował ów niezwykle powołany apostoł? Szaweł, dawny rabin, Żyd rodem z diaspory, ale też w Jerozolimie od młodych lat starannie kształcony w Prawie „u stóp Gamaliela” (Dz 22, 3), a nadto gorliwy faryzeusz, dlatego namiętnie zwalczał chrześcijaństwo, iż nie mógł zaakceptować Mesjasza Izraela umierającego na krzyżu – drzewie hańby. Tak było do dnia, w którym w życie Szawła wkroczył Jezus zmartwychwstały odwracając je

pod tym względem o 180 stopni, powołując dotychczasowego prześladowcę na apostoła. W owej chwili, którą tradycyjnie nazywamy jego nawróceniem, doznał on olśniewającego spotkania z Chrystusem uwielbionym. Nastąpił wtedy między nimi obydwojma krótki dialog, w którym z ust Jezusa padł zarzut: „Dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9, 4), a potem krótka odpowiedź na pytanie Szawła, co ma zrobić? Już w Damaszku, po trzech dniach spędzonych w mroku fizycznym i umysłowym, Paweł usłyszał z ust posłanego do niego przez Pana prezbitera Ananiasza, Żyda równie jak on sam, następujące słowa: „Szawle, bracie, Pan Jezus, Ten, co ukazał ci się na drodze, którą szedłeś, przysłał mnie, abyś przejrzał i został napełniony Duchem Świętym” (Dz 9, 17). Taki, na wskroś egzystencjalny, był start nowej pneumatologii Pawła. Wtedy słowa o „napełnieniu Duchem” mógł Paweł zrozumieć na razie po dawnemu czyli tak, jak mu na to pozwalała jego rabinacka znajomość Starego Testamentu.

Biblijne księgi historyczne i prorockie z jednej strony opisywały w dziejach Ludu Bożego tajemnicze a mocne oddziaływanie Ducha Jahwe na wybitne jednostki: na wodzów ludu, sędziów, królów i proroków, a z drugiej – wieściły wspaniały udział Ducha w erze mesjańskiej. Teraz w słowach Ananiasza wzmiankę o Duchu Świętym poprzedzał rozkaz podany przez Jezusa, tego „Pana” żywego i czynnego po zmartwychwstaniu. Pod wpływem słów Ananiasza została zakodowana wtedy w pamięci Pawła owa więź między Duchem Świętym a Panem już zmartwychwstałym, który mu się ukazał jako Mesjasz mimo krzyża zwycięski i mocny.

Choć był to już nowy wektor w myśli i w życiu Apostoła, niemniej i ten kierunek miał za sobą – jak wszystko w kerygmacie apostołskim – przede wszystkim uzasadnienie „według Pisma”. Tę więź określaną w biblistyce dwumianem KYRIOS – PNEUMA Paweł będzie potem wielostronnie rozwijał, korzystając z nowych Bożych światła, jakie miał jeszcze otrzymać przy swojej dalszej relekturze Starego Testamentu. Pamiętamy, że przecieź długo trwały swoiste rekolekcje Pawła jako przygotowanie do przyszłych zadań apostołskich. Dopiero bowiem „po czternastu latach” (Ga 2, 1) miał on w pełni i na stałe wystąpić „jako narzędzie” (Dz 9, 15) wybrane po to, by jako Mesjasza głosił Jezusa, przedtem zajadłe zwalczanego.

Na dalsze zaś pogłębienie tej więzi miał wpłynąć inny jeszcze wektor: „dary Ducha” – przejawy charyzmatyczne – znane tak z własnego doświadczenia, jak z życia zakładanych przez niego kolejno wspólnot kościelnych w Azji Mniejszej i w Europie. Niemal wszystkie pisma Nowego Testamentu tętnią radosną świadomością, że na oczach apostołów już się dokonują zapowiedzi proroków Dawnego Przymierza o wylaniu Ducha Jahwe w epoce mesjańskiej.

Nadto słowa chwalebne Chrystusa z dialogu pod Damaszkiem: „Dlaczego Mnie prześladujesz?” ujawniały istnienie jeszcze jednej

więzi, nikomu dotąd nie objawionej w całej pełni, mianowicie więzi między Chrystusem a Jego wyznawcami, więzi posuniętej do tajemniczej tożsamości. Można tu dostrzec zaczątek wyłącznie Pawłowej doktryny o Ciele Chrystusa eklezjalnym, które potocznie określa się jako Ciało Mistyczne.

Przystępując teraz do naszego tematu z pogranicza pneumatologii i eklezjologii, ale pośrednio doniosłego także dla ascetyki z mistyką, winniśmy mieć stale na uwadze tamto bulwersujące przeżycie – powołanie Szawła-Pawła na apostoła. Ono bowiem splotło w jego duszy wspomniane trzy wektory myślowe: pierwszy – mesjański, ale nieoczekiwane nowy, ześrodkowany na Jezusie z Nazaretu jako chwalebny Panu; drugi – wznowiony wektor pneumatologiczny, łączący dawne proroctwa Starego Testamentu z obserwowanym stanem założonych wspólnot chrześcijańskich; wreszcie trzeci wektor – eklezjalny, bogaty w całkiem nowe treści, ale ciągle na zasadzie kontynuowanego planu Bożego. Wszystkie te trzy wektory działały w duszy Pawła nie każdy z osobna, ale jako ze sobą mocno wewnątrz od tamtej chwili powiązane. Późniejsza dopiero jego refleksja, której towarzyszyły nowe światła objawione, doszła do odkrycia także wewnętrznej Bożej logiki tego powiązania – jak teologia dwóch Adamów.

#### *4. Założenia eklezjologii św. Pawła*

Spśród apostołów najpełniej rozwinął eklezjologię właśnie św. Paweł, posługując się niejednym obrazem, aby przybliżyć wiernym tajemnicę Kościoła. Między różnymi przenośniami znalazł się także obraz Kościoła jako świątyni. Dla nas dzisiaj ten obraz należy do mniej więcej zrozumiałych, i to od lat dziecińczych. Słowo bowiem „kościół” od dziecka najpierw nam się kojarzyło z budynkiem sakralnym, dopiero potem katechizm poszerzył nam horyzonty, pouczając o Kościele jako wspólnocie wierzących. Ta nasza łatwość, swoiste „Vorverständnis”, może być nawet utrudnieniem w precyzyjnym odczytaniu myśli Pawła, która nie biegła taką drogą. Jako Żyd wierzący i rabin trzymał się od objawienia biblijnego. A Stary Testament ukazywał pierw wspólnotę Ludu Bożego. Ta otrzymała w prymieru synajskim swój kult od niego nieodłączny, a w ramach kultu pojawił się także „znak Świątyni”, rozwijający powoli swój kształt zewnętrzny. Ale na razie był to tylko znak Bożej opiekuńczej obecności pośród tego ludu. Przez całe dzieje Izraela, odczytywane wyłącznie z ksiąg Starego Testamentu, znany był tylko taki właśnie sens tego znaku. Czy był to Namiot z Arką podczas czterdziestoletniej wędrówki po pustyni oraz już po osiedleniu się w Ziemi Obiecanej w epoce Sędziów i za rządów pierwszych dwóch królów, czy wreszcie

zbudowana przez Salomona świątynia jerozolimska – burzona w ciągu wieków i wznoszona na nowo – ciągle był to Dom Boży z ograniczonym dostępem dla różnych kategorii wiernych, obwarowanym groźnymi sankcjami. Dopiero późny judaizm pozakanoniczny, spod znaku apokaliptyki, zaczął powoli rozszerzać ten sens domu Bożego na wspólnotę Bożych wybrańców. Analogiczną zmianę poszerzającą, ale już na zupełnie innej zasadzie, miało utwierdzić w Pawle przeżycie damasceńskie. Trwałym śladem tej zmiany są właśnie trzy teksty Pawłowe o dwóch świątyniach Ducha Świętego.

#### 4. Kościół Chrystusowy – świątynią Ducha (1 Kor 3, 16n)

Nasz dzisiejszy Pierwszy List do Koryntian dwukrotnie posługuje się obrazem Kościoła jako świątyni Ducha Świętego, a za każdym razem obraz ten oznacza treść nieco inną. Za pierwszym razem kontekst dotyczy trudów apostoelskich:

„My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś – uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. 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 Chrystus (...) Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 9–11; 16–17).

Przeciwstawienie „my” i „wy” odróżnia od razu Apostoła wraz ze współpracownikami z jednej strony od adresatów, tzn. od wiernych Kościoła w Koryncie – z drugiej. Kontekst więc jest bez wątpienia eklezjologiczny. Nie powinno nas to dziwić, że w myśli Pawła wspólnota wysunęła się przed jednostkę. To jest u Pawła dziedzictwo Starożytności, z jego priorytetem Ludu Bożego. Drugi tekst ukaże nam potem równoważną prawdę o jednostkowych świątyniach Ducha jako konieczne uzupełnienie tej pierwszej.

W omawianym urywku mocno zaakcentowany został Chrystus jako jedyny fundament tej budowli duchowej, jaką stanowi Kościół. Przenośnia „budowania” i „budowli” na oznaczenie czynności Boga w odniesieniu do ludzkiej społeczności ma swój fundament biblijny i nierzadkie zastosowania już w Starym Testamencie. Tę przenośnię jako dotyczącą swojej dynastii teokratycznej słyszeli królowie Dawid i Salomon<sup>1</sup>. Na czasy zaś po niewoli prorocy wieścili takie przenośne Boże budowanie<sup>2</sup>. Nie sam jednak Bóg „buduje”; w Jego imieniu czy-

<sup>1</sup> Por. np. 2 Sm 7, 11.27; 1 Krl 11, 38.

<sup>2</sup> Por. np. Iz 28, 16n; Jr 24, 6; 31, 4.

nią to w sposób tak dosłowny, jak i przenośny, Jego ludzkie narzędzia, np. królowie reformujący życie narodowe. Ta analogia była szczególnie wymowna, ilekroć równolegle miały posuwać się dosłowna odbudowa świątyni czy nawet całego Jeruzalem przy użyciu budulca materialnego oraz wewnętrzna reforma obyczajów<sup>3</sup>. Znamienne jest to, że nawet według tekstów prorockich na czasy mesjańskie „znak świątyni” miał nadal pozostać sobą, tzn. „domem Bożym”. Wymowne pod tym względem są słowa Ezechiela: „Ludy pogańskie poznają, że Ja jestem Jahwe, który uświęca Izraela, gdy mój przybytek będzie wśród nich na zawsze” (Ez 37, 28).

Duchowe znaczenie przenośni odbudowania świątyni wzrastało w pismach judaizmu pozakanonicznego w miarę, jak polityczne niepowodzenia Izraela osłabiały nadzieje mesjańskie zbytnio doczesne. Dlatego apokryficzne apokalipsy judaizmu chętnie posługiwały się tą przenośnią<sup>4</sup>. Stąd mamy niejedną ślad takiego już zastosowania metafory „budowania” i „budowli” także w pismach Wspólnoty z Qumran. Sekta ta, opozycyjnie nastawiona do ówczesnych rządców świątyni jerozolimskiej, przypisywała sobie samej jako wspólnocie nazwę „domu prawdy dla Izraela”<sup>5</sup>.

Nowy Testament posługuje się również tą metaforą, łącząc ją z niematerialnym przedmiotem czynności budowania. I tak Jezus zwracając się do Piotra zapowiada na zasadzie jego imienia Kefa: „na tej opoce zbuduję Kościół mój...” (Mt 16, 18). Tę przenośnię „budowania” do rozwoju życia kościelnego stosują również Dzieje Apostolskie<sup>6</sup>, nie mówiąc już o licznych tekstach Pawłowych o szerokim wachlarzu zastosowań<sup>7</sup>.

Wracając do powyższego tekstu Pawłowego widzimy, że pointa w nim jest na samym końcu, w zdaniu rozpoczętym przez pytanie retoryczne: „Czyż nie wiecie...” Samo pytanie, którego forma występuje w diatrybach stoickich<sup>8</sup>, dowodzi tego, że chodzi w nim o prawdę dobrze znaną adresatom. Tą prawdą jest przynależność wiernych w Koryncie do Boga na tej zasadzie, iż stanowią oni Jego świątynię o nienaruszalnej świętości. Znali tę prawdę adresaci listu zapewne z niedawnej katechezy samego Pawła. Temat sam należał w katechezie apostołowskiej do podstawowych. Wskazuje na to w napisanym

<sup>3</sup> Por. np. Jr 30, 18; 31, 38; Ag 1, 8.14; Za 6, 12n.

<sup>4</sup> Por. Hen et 91, 13; Jub 1, 17.

<sup>5</sup> 1 Q S 5, 5n; por. podobne określenia: 1 Q S 9, 3-6; 1 Q H 14, 26.

<sup>6</sup> Np. 9, 31; 20, 32.

<sup>7</sup> Np. gdzie podmiotem jest sam Bóg: Rz 14, 19; 1 Kor 3, 9 2 Kor 5, 1; częściej zaś jest nim człowiek, Kościół lub pojęcia abstrakcyjne, a sam czasownik występuje w stronie biernej lub zwrotnej: Rz 15, 2.20; 1 Kor 8, 1.10; 10, 23; 14, 4.17; Ga 2, 18; Ef 2, 21; 4, 12.16.29; 1 Tes 5, 11.

<sup>8</sup> Por. np. E p i k t e t, *Dissertationes*, I, 4, 16.

zapewne o rok później Drugim Liście do Koryntian następujący urywek, zamykający wywód o radykalnej różnicy między kultami pogańskimi a życiem chrześcijan: „Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego” (2 Kor 6, 16). Zdanie to o tyle jest cenne, że – choć nie zawiera wzmianki o Duchu Świętym – jego podmiot „my” pod piórem Pawła wskazuje nie na samych adresatów, ale również na piszącego list apostoła oraz na jego współpracowników. A więc już w sumie wskazują na cały Kościół.

W jaki sposób „mieszka” (*oikei*) Duch Święty w świątyni Kościoła, tutaj nie zostało bliżej określone. Wszakże na jego sens jawnie przenośny rzucają nieco światła teksty Dawnego Przymierza o Bogu, który poza niebem „mieszka” (różne formy czasownika *šakan*) także na ziemi, w „miejscach”, które można by nazwać w dziejach zbawienia uprzywilejowanymi. Są to: spośród istot żywych – lud izraelski najpierw w obozie podczas czterdziestoletniej wędrówki na pustyni (Lb 5, 3), potem w swoim kraju (Lb 35, 34), a spośród rzeczy materialnych – góra Syjon (Iz 8, 18). Zamieszkanie to nie jest przelotne, lecz ma cechę jakiejś trwałości<sup>9</sup>. Przez nie otrzymują te miejsca swoistą świętość dzięki relacji do Trzykroć Świętego – Boga. Rzeczy stają się nienaruszalne, a tak udzielona świętość – gdy chodzi o ludzi – w postępowaniu ich zobowiązuje do różnie formułowanego dystansu wobec tego, co nieczyste i w ujemnym znaczeniu „świeckie”, w myśl prastarej zasady, powtarzanej przez Boga Izraelowi: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem Święty” (Kpł 11, 44n; 19, 2; 20, 7.26).

Nadto wart jest rozpatrzenia użyty w omawianym tekście nowotestamentowy grecki czasownik *oikein*. Pochodzi on od rzeczownika *oikos*, który może oznaczać dosłownie „dom”: tak Boży, tzn. świątynię, jak i ludzki czyli domostwo, oraz przenośnie – tylko wybranych przez Boga ludzi. Wolno więc w tym czasowniku upatrywać odcień znaczeniowy pewnego „zadomowienia”, oczywiście przenośnego. I tak u św. Pawła poza omówionym tekstem występuje ten sam czasownik jeszcze<sup>10</sup> w związku z Duchem Świętym dwukrotnie w jednym kontekście, który tak mówi o szczególnej bliskości życiowej wiernych z Duchem Świętym:

„Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy (...) A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa «Jezusa» z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 9.11).

<sup>9</sup> Por. AR. H u l s t, *šakan*, THAT II, 806n.

<sup>10</sup> Z wyjątkiem dwukrotnego połączenia z podmiotem „grzech”, który określilibyśmy w kategoriach rozwiniętej teologii jako „pierworodny” (Rz 7, 17 20), co tu możemy pominąć.

Ten tekst, również trynitarny, uzależnia „mieszkanie” Ducha Świętego w wiernych od ich postępowania moralnego, a przyszłe eschatologiczne ich wskrzeszenie – od mocy Ducha Świętego jako w nich „zamieszkałego”. Termin „świątynia” wprawdzie nie pada tutaj, ale obie te zależności doskonale harmonizują z taką właśnie godnością chrześcijan, którą uwydatnia ten obraz.

### 5. Świątynią Ducha Świętego jest każdy chrześcijanin (1 Kor 6, 19n)

Bardzo podobnie do tekstu dotąd omówionego z Pierwszego Listu do Koryntian brzmi inny z niego urywek. Jest to konkluzja ostrego wystąpienia Apostoła przeciw grzechom nieczystym, które zapewne bagatelizowali sobie korynccy libertyni, obcy w swoim mieście z kultem Afrodyty, a więc z prostytutką sakralną. Taką więc karykaturę swojej tezy o wyzwoleniu spod niewoli Prawa piętnuje Apostoł w słowach:

„Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za (wielką) bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6, 19n).

Przy całym podobieństwie do poprzednio omówionego tekstu z 3, 16 tutaj bez wątpienia na podstawie poprzedzającego kontekstu, który nawiązuje do stosunków płciowych, „przybytkiem Ducha Świętego” jest każdy poszczególny chrześcijanin. Tu już po raz drugi Apostoł podkreśla więź między Duchem Świętym a cnotą czystości: tak ważny był w oczach Pawła nowy etos chrześcijan w dziedzinie płci. Jeszcze bowiem bez zastosowania wyraźnego obrazu świątyni, ale z podkreśleniem obowiązującej aury świętości, ściśle z nią związanej, dał Apostoł takie pouczenie nowo nawróconym z pogaństwa wiernym w macedońskiej Tesalonice:

„Wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać własne ciało<sup>11</sup> w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie. Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego, bo jak wam to przedtem powiedzieliśmy, zapewniamy uroczyście: Pan jest mścicielem tego wszystkiego. Albowiem nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc, kto (te słowa) odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego” (1 Tes 4, 3–8; Ez 36, 27; 37, 14).

<sup>11</sup> Inni tłumaczą: „mieć własną żonę”, co dla sprawy więzi z Duchem Świętym pozostaje bez znaczenia.



Więź czystości ze świętością Ludu Bożego była znana rabinom i Wspólnocie z Qumran<sup>12</sup>, tu jednak w obu przytoczonych urywkach ma ona nową motywację, chrześcijańską. Pośrednikiem akcji uświęcenia jest tutaj Duch Święty, jako Dokonawca dzieła Ojca i Syna, zgodnie z prorocstwem Ezechiela. Znamienny jest czas terażniejszy „daje swego Ducha”: praesens durativum mówi o nieustannym oddziaływaniu Ducha z woli Boga Ojca. On nie tylko napelnia Duchem Świętym chrześcijan w chwili chrztu, lecz niejako systematycznie przez Ducha w nich podtrzymuje autentyczność ich jako chrześcijan.

Powróćmy do omawianego tekstu z Pierwszego Listu do Koryntian. O „ciałach” (liczba mnoga) chrześcijan powiedział Apostoł poprzednio, że są „członkami Chrystusa” (1 Kor 6, 15). Teraz (w. 19) terminu „ciało” używa w liczbie pojedynczej stwierdzając, że jest ono „przybytkiem Ducha Świętego”. „Ciało” w obydwu zdaniach jednakowo na sposób hebrajski oznacza całego człowieka, nie samą jego część materialną, jak mogłoby nam się zdawać na pierwszy rzut oka. Wyraz „przybytek” jest przekładem tego samego co w poprzednim tekście terminu greckiego *naos*<sup>13</sup>.

Próba wyprowadzenia całej tej argumentacji o ciele jako świątyni z myśli stoików i Filona zawiodła. Dla pierwszych bowiem – przy ich koncepcji zasadniczo panteistycznej – owym duchem było ich własne sumienie. Według Epikteta, w ślad za sugestiami Platona w Fedonie<sup>14</sup>, bóstwo mieszka w duszy człowieka<sup>15</sup>. Podobnie po platońsku Filon za Boże mieszkanie uważał tylko duszę<sup>16</sup>. Wszelka analogia z myślą hellenistyczną w tej sprawie jest dlatego daleka, że myśl ta pozostawała na płaszczyźnie metafizycznych podziałów człowieka. Natomiast ten tekst Pawła jest w dwóch ostatnich wierszach znowu tekstem trynitarnym. Nie tylko występują w nim wszystkie trzy Osoby Trójcy na tle dzieła Odkupienia, ale Duch Święty włada całym człowiekiem jako pełną psychofizyczną osobowością, a nie mieszka tylko w części duchowej człowieka. U Pawła podstawą jest łaska Boża jako dar otrzymany przez wiernych w następstwie dokonanego w Chrystusie Odkupienia. Nie metafizyczna więc antropologia poddyktowała Pawłowi całą tę przenośnię, lecz jego soteriologia.

<sup>12</sup> Por. Strack-Bill., III, 632; 1 Q S IV, 10.

<sup>13</sup> Tylko wzgląd eufoniczny, mianowicie chęć uniknięcia sąsiedztwa słów polskich „świątynia” i „Święty”, jako urobionych od tego samego źródłosłowu, skłoniły tłumacza tego listu w Biblii Tysiąclecia do zamiany w tym miejscu terminu „świątynia” na równoznaczny w Starym Testamencie termin „przybytek”. Tekst grecki nie zna takiej trudności, gdyż „świątynię” w nim oddaje *naos*, a „świętego” oznacza przymiotnik *hagios*.

<sup>14</sup> Por. np. Fedon, 28.

<sup>15</sup> II, 8, 14.

<sup>16</sup> Somn. 1, 149.

Przynależność każdego z wiernych do Ducha Świętego została tu podkreślona na niejeden sposób. I tak dwukrotnie po polsku słowo „jest” – zresztą podobnie jak w innych przekładach dzisiejszych na języki nowożytnie – trafnie oddaje nie tylko znak równości zachodzący między chrześcijaninem a „świątynią Ducha Świętego”, ale uwypatnia również tajemnicze a realne Jego przebywanie we wnętrzu chrześcijan, wyrażone skrótem myślowym, który dosłownie należałoby oddać za pomocą zwrotu „Duch Święty w was”. Dalej – konkretne „macie” wyraża stałe posiadanie Ducha, ale zawsze jako nienależnego daru Ojca. Wreszcie – daleko posunięta konkluzja moralna: „nie należycie do siebie”, w pełni zgodna z Pawłową koncepcją grzechu jako niewoli, a Odkupienia jako wyzwolenia z niej<sup>17</sup>, otrzymuje tutaj uzasadnienie w „cenie” za ludzi uiszczonych. Zapłacił ją za odkupionych Chrystus, tu wprawdzie wyraźnie nie wymieniony, ale wspomniany parokrotnie w kontekście bezpośrednio poprzedzającym to zdanie.

Natychmiastowym wnioskiem z tego faktu nabycia nas na własność przez Chrystusa jest nakaz Apostoła sprawowania szczególnej liturgii pochwalnej przez ludzi w taki sposób odkupionych. Była to myśl droga dla św. Pawła, skoro jeszcze bogaciej wyraził ją w nieco późniejszym Liście do Rzymian, używając w tym celu słownictwa Septuaginty z zakresu ofiar: „Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). „Ciała” oznaczają tu znów całych ludzi, a więc – jak byśmy dziś wyrazili – ich dusze i ciała. O udziale Ducha Świętego w tej ofierze św. Paweł wspomni wyraźnie w tym samym liście później, gdy tak określi swój trud apostołski: „...jestem z urzędu sługą (dosłownie: liturgiem) Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Duch Święty jest więc promotorem liturgii ofiarniczej Kościoła, do której świadomie włączają siebie wierni, co potwierdza również teologia Janowa<sup>18</sup>.

Dokonajmy obecnie zestawienia obu omówionych dotąd tekstów Pawłowych z Pierwszego Listu do Koryntian o dwóch świątyniach Ducha, aby wysnuć właściwe wnioski pneumatologiczne. Jak widać, w obu przypadkach nazwę świątyni (lub przybytku) Ducha Świętego noszą dwie różne rzeczywistości: cały Kościół oraz każdy poszczególny chrześcijanin. Skoro u św. Pawła na oznaczenie świątyni występuje stale grecki termin *naos*, to godzi się dla eklezjologii Pawłowej

<sup>17</sup> Por. Rz 3, 24n; 5, 17; 6, 16–23; 7, 23–25; 8, 1n; Ga 2, 19n; 5, 1.

<sup>18</sup> Por. np. J 4, 23n; Ap 22, 17.

ukuć terminy odpowiednio: makro-naos i mikro-naos<sup>19</sup>, jako kategorie teologii biblijnej.

Zestawienie to nasuwa pytanie, na jakiej zasadzie Duch Święty łączy ze sobą tak różne rzeczywistości? Otóż Kościół i poszczególny chrześcijanin – to nie były dla św. Pawła tak różne rzeczywistości, jak wydają się dzisiaj nam, rejestrującym przede wszystkim przejawy empiryczne. Apostoła interesowała przede wszystkim soteriologia z jej wszystkimi przesłankami „według Pisma” i z jej następstwami po części widzialnymi w życiu Kościoła. Już to wszystko, co się odbywało w starotestamentowym przybytku, potem w świątyni, miało swoje reperkusje w życiu Ludu Bożego. Modlitwa i ofiara miały swój ciąg dalszy w życiu jednostek. Dalej – przepowiednie proroków o wylaniu Ducha Jahwe w erze mesjańskiej, zwłaszcza Izajasza, Ezechiela i Joela<sup>20</sup>, pozwalały na to, by te wieszczone objawy – ciągle związane z Mesjaszem – przypisywać tak całości ludu Bożego, jak i jednostkom, pod warunkiem otwarcia się na tę chwilę. Bogactwo więc charyzmatów pulsujących w życiu Kościołów Pawłowych ciągle potwierdzało realizację proctw. Z drugiej strony punkt widzenia soteriologiczny kazał Apostołowi brać pod uwagę następstwa Odkupienia. Wyraźnie więc uzależniał on początek życia Bożego w człowieku od chrztu, który tworzy Kościół przez to, że włącza do niego jednostkę, dając początek jej uświęceniu. Ten paralelizm początków na obu tych płaszczyznach nietrudno jest wykaazać kilkoma tekstami Pawłowymi<sup>21</sup>, z których zacytujmy jeden znamienity: „Wszyscyśmy w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało...” (1 Kor 12, 13).

## 6. Rosnące „mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 19–22)

W Liście do Efezjan ukazuje się wizja Kościoła jako świątyni, bogata w nowe elementy, oparta wyraźnej na soteriologii, nadto uzależniona od nauki o eklezjalnym Ciele Chrystusa:

„Nie jesteście już obcymi i przybyszami, ale jesteście współobywatelami świętymi i domownikami Boga – zbudowani na fun-

<sup>19</sup> Ta terminologia jako bliższa słownictwu Apostoła wydaje się trafniejszą niż proponowane przez niektórych francuskich teologów rozróżnienie makro- i mikro-eklezja. Źródłosłów bowiem greckiej *ekklesia*, który od razu wskazuje na wielość „zwołanych”, nie jest adekwatnym określeniem dla jednostki, natomiast jest nim *naos*, stosowany przenośnie do jednostek tak w greckiej literaturze świeckiej, jak w Biblii.

<sup>20</sup> Por. np. Iz 11, 1–5; 32, 15–17; 42, 1–4; 44, 3–5; 59, 21; 61, 1; Ez 36, 27; 37, 1–14; Jl 3, 1n.

<sup>21</sup> Np. 1 Kor 6, 11; 12, 13; Ga 3, 27n; Ef 4, 4n; 5, 26; Tt 3, 4–6.

damencie apostołów i proroków, gdzie głowicą węgła (Iz 28, 16) jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha" (Ef 3, 19–22).

Jakie są te nowe elementy w porównaniu ze znanym obrazem poprzednim? „Fundament”, którym był przedtem Chrystus, rozszerza się na wybranych pomocników Bożych – „apostołów i proroków”. Chrystus otrzymuje natomiast zaczerpnięte z Izajasza określenie „głowica węgła”. Czy jest to tradycyjny nasz „kamień węgielny” czy „zwornik sklepienia” (J. Jeremias) – a nie ma zgody co do tego między egzegetami – zawsze jest to czynnik, który spaja całość budowli bądź od dołu, bądź od góry. „Zespalana” ciągle (znamienne partici-pium praesentis!) w Chrystusie budowla tutaj „rośnie”. Dzieje się tak nie tylko na zasadzie używanej przez nas potocznie przenośni: „dom rośnie”, lecz przede wszystkim dlatego, że jest „Ciałem” żywym Chrystusa, o czym wielokrotnie mówi ten list. Zaskakujące nas zestawienie „domu” i „ciała” nie raziło Żydów: w jednej z wizji ich apokryficznej Czwartej Księgi Ezdrasza obraz płaczącej kobiety zmienia się nagle w obraz miasta. Także Grecy i Rzymianie chętnie stosowali do miast symbol niewiasty. „Świątynia” tutaj rosnąca w Chrystusie, to znaczy Jego mocą, ma stanowić „mieszkanie Boga”. Znaną już z jednego z poprzednich tekstów przenośnię „mieszkania” tu wyraża nowy termin grecki *katoiketerion*, który wykazuje nieco inną niż w poprzednich tekstach zależność od Ducha Świętego. Okolicznik „przez Ducha”, przy czym greckie *en* kopia semickiego wyrażania się (b<sup>e</sup>), wyraża to, że Duch jest jakby Konstrukтором tej świątyni. A to, że wierni przy tym wznoszą się „we wspólnym budowaniu”, dowodzi ich współdziałania w akcji Ducha Świętego. Kościół jako budowla, od początku Boża, rośnie nieustannie na zewnątrz i wewnątrz. Kyrios i Pneuma są przy tym jakby równolegle czynni, co raz jeszcze potwierdzi ten list: „Jedno jest Ciało i jeden Duch... jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (4, 4n). List ten, późniejszy w czasie, najpełniej, jak widać, wykazuje więź wewnętrzną wszystkich wektorów myśli Pawłowej.

## 7. Podsumowanie

Po omówieniu tych trzech tekstów Pawłowych, łączących Ducha Świętego z oboma przenośniami „świątyniami” – Kościołem i chrześcijaninem – może się nasunąć pytanie, jaka jest racja tego szczególnego przypisania przez Apostoła obu tych rzeczywistości właśnie Duchowi Świętemu jako właścicielowi w nich czynnemu? Myślę, że szukać trzeba tej racji u dawnego rabina Szawła, dopiero

potem apostoła Pawła, jeszcze raz w przeżyciu damasceńskim. Na to naprowadza jeden szczegół. Gdy Apostoł w adresie Listu do Rzymian wyraża się, że Ewangelia jest Dobrą Nowiną o „Synu pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości (*pneuma hagiosines*) pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych” (Rz 1, 3n) posługuje się dosłownym przekładem słów hebrajskich *ruach haqqodeš* z Ps 51, 13. W tym adresie „Duch Świętości” jest cechą Chrystusa zmartwychwstałego jako źródła uświęcenia dla całej ludzkości<sup>22</sup>. Skoro według Pawła owa świętość Boga wyrażona przez Psalmistę jest już wyraźnie Osobą, która „przenika głębokości Boga samego” i w sposób wyłączny zna, „co Boskie” (1 Kor 2, 10n), wobec tego właśnie Osobie Ducha Świętego czynnej przy zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa<sup>23</sup>, najśluszniej jest przypisać działanie uświęcające tak cały Kościół, jak każdą w nim jednostkę ludzką.

Tak więc dwie świątynie Ducha Świętego według myśli Pawłowej ukazują nam jeden doniosły aspekt działania Ducha Świętego – nieustanne z woli Boga Ojca, kontynuowane mocami Odkupienia Chrystusowego, uświęcanie wiernych. Dokonuje tego Duch Święty wobec całego Kościoła jako Ciała Chrystusa, i wobec poszczególnych jego wiernych, zawsze z ich udziałem. Liturgia obu świątyń – i ta oficjalna sprawowana przez wszystkich razem, i ta indywidualna, prywatna – obejmuje więc całe nasze życie, zanim się dopełni w Niebieskim Jeruzalem.

Kraków–Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB

## APOKALIPTYKA JAKO RODZAJ LITERACKI

Chcąc mówić o apokalipcyce, napotykamy na trudności terminologiczne, stąd należy ustalić wpiery znaczenie zasadniczych terminów. Punktem wyjścia będzie propozycja J. Carmignac: ‘Apokalipsa’ to dzieło literackie, w którym został użyty rodzaj literacki zwany ‘apokaliptycznym’. Natomiast termin ‘apokaliptycyzm’ powinien być

<sup>22</sup> Por. 1 Kor 15, 45.

<sup>23</sup> Por. Rz 8, 11; 6, 3–11; 1 Kor 6, 14; Ef 3, 16 – gdzie występują trzy rzeczywistości: Duch, Moc i Chwała „uszeregowane w amfiladzie” (F.-X. Durrwell).

używany na oznaczenie ujmowania w pewien system charakterystycznych cech rodzaju literackiego zwanego 'apokaliptycznym'. Według J. Barra, jeśli apokaliptyka jest rodzajem literackim, to jest to refleksja wyższa świata myśli. W jego ujęciu księga jest apokalipsą, gdy posiada właściwą charakterystykę, którą znamionują: język, struktura, treść i doktryna. Schürer sprowadził termin 'apokaliptyka' do rodzaju literackiego, który nazwał 'mesjańskim'<sup>2</sup>. Rozróżnienie apokalipsa – apokaliptyka obszernie naświetla Ch. Rowland, definiując apokaliptykę jako 'objawienie Bożych tajemnic poprzez wizje lub inne formy przekazu'<sup>3</sup>, co wskazuje na pojmowanie jej jako rodzaj literacki. L. Stachowiak<sup>4</sup> określa apokaliptykę jako:

- a) kierunek teologiczny okresu późnego judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa;
- b) rodzaj literacki charakterystyczny dla piśmiennictwa tego okresu;
- c) naukę o apokalipsach, czyli pismach dominujących w tym okresie.

Terminy związane z apokaliptyką odnoszą się zatem do dzieła literackiego zwanego apokalipsą, która zbudowana jest według zasad i terminologii używanej przez rodzaj literacki zwany apokaliptycznym, a powstała w ramach zjawiska, jakim był ruch religijno-historyczny zwany apokaliptycyzmem. W ramach tego artykułu podejmę kilka aspektów doktrynalnych apokaliptycznego rodzaju literackiego.

Trudno zgodzić się z P. Sacchi, że 'apokaliptyka nie istnieje jako jednolity ruch, historycznie opisywalny', ponieważ jest on tylko rodzajem literackim, w którym można wszystko znaleźć i wszystko odrzucić<sup>5</sup>, gdyż wymogi czasu czyli potrzeba interpretacji aktualnie dziającej się rzeczywistości i pytania o przyszłość świadczą o czymś więcej niż tylko o byciu rodzajem literackim. Raczej rodzaj literacki tworzony jest w oparciu o doktrynę, stając się jej nośnikiem i wyrazicielem. Zgodzić się jednak należy z P. Sacchi, że nie jest to ruch jednolity, ale jednak jest historycznie opisywalny. Oczywiście apokaliptyki nie należy odnosić tylko do jakiejś jednej, określonej grupy. Jest

<sup>1</sup> J. C a r m i g n a c, *Description du phénomène de l'apocalyptique dans l'Ancien Testament*, za: R. R u b i n k i e w i c z, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*. [w:] RBL 41:1998 nr 1, 52.

<sup>2</sup> Za: A. D i e z M a c h o, *Apocrifos del Antiquo Testamento*. T.I. Madrid 1984, 45–46.

<sup>3</sup> Ch. R o w l a n d, *The Open Heaven. A Study od Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London 1985, 70.

<sup>4</sup> L. S t a c h o w i a k, *Apokaliptyka*. [w:] EK T. I, 753; tak również Ch. R o w l a n d, *The Open...*, 70–71.

<sup>5</sup> P. S a c c h i, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*. [w:] „Henoch” 5:1983 f. 1, 35.

ona zarówno zjawiskiem religijnym jak i fenomenem literackim, i jako taka ma wiele przejawów oraz prezentuje pewną linię rozwojową<sup>6</sup>.

1. Na apokaliptykę należy patrzeć jako na proces rozwoju opcji teologicznej, w kontekście swoich uwarunkowań historycznych, które wywierały przemożny wpływ na jej kształt. Pytając o początek apokaliptycyzmu żydowskiego, docieramy do środowiska deportowanych do Babilonii Żydów. Szczególnego znaczenia nabiera wówczas eschatologia, wyrażana w tęsknym oczekiwaniu na uwolnienie i powrót do ojczyzny. Ezechiel prezentuje to w niezwykle sugestywnym obrazie wizji ożywienia wyschniętych kości – Ez 37, 1–14, oraz w symbolice orła i drzewa – Ez 17, 1–10 i symbolice nierządnic Oholi i Oholiby – Ez 23, 1–49. W ramach pism pozabiblijnych, przywołać tutaj należy nieomal współczesne Księżdzę Ezechiela, Księgę Czuwających i Księgę Noego z Henocha etiopskiego<sup>7</sup>.

Apokaliptyka z upływem czasu – właśnie w aspekcie eschatologicznym – zaczyna jawić się jako wielka alternatywa dla judaizmu jerozolimskiego<sup>8</sup>. Próby wyjaśnienia takiego stanu rzeczy idą najczęściej w dwóch kierunkach:

— apokaliptykę zrodził kryzys prorocstwa w powstającym judaizmie okresu powygnaniowego, którego zadaniem miało być nie tylko określanie 'tu i teraz', ale także tego co będzie w przyszłości

— bądź też apokaliptyka powstała jako nader oryginalna mutacja nurtu mądrościowego.

I jedna i druga hipoteza znajduje swoich zwolenników<sup>9</sup>.

Czas szczególnego rozwoju apokaliptyki to okres międzytestamentalny<sup>10</sup>, charakteryzujący się znacznym zróżnicowaniem, zarówno pod względem socjologicznym jak i doktrynalnym. Środowiska judaizmu urzędowego (faryzeusze<sup>11</sup>, saduceusze<sup>12</sup>, i rabinizm przed-

<sup>6</sup> Por. K. K o c h, *Ratlos vor der Apokalyptik*. Götersloch 1970, 22–23; A. D i e z M a c h o, *Apocrifos...*, 46–47.

<sup>7</sup> Por. P. S a c c h i, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Brescia 1990, 132.

<sup>8</sup> Zob. P. S a c c h i, *L'apocalittica...*, 154–155.

<sup>9</sup> G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa 1986, 597–602; J. v a n d e r P l o e g, *Die literarischen Gattungen des Alten Testaments*. Die apokalyptische Gattung. [w:] *Geschichte und Religion des Alten Testaments*. (Hrsg. von P.J. Cools) Olten 1965, 87–89; przedstawienie dyskusji na ten temat zob. L. S t a c h o w i a k, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*. [w:] AK 63: 1971 z. 1, 57–68.

<sup>10</sup> L. S t a c h o w i a k, *Pouczenia etyczne w literaturze międzytestamentalnej*. [w:] CT 48: 1979 f. III, 43–44.

<sup>11</sup> F. G r y g l e w i c z, *Faryzeusze*, [w:] EK T.V, 55–57; M.-J. L a g r a n g e, *Le judaisme avant Jésus-Christ*. Paris 1931, 271–279; A. D i e z M a c h o, *Apocrifos...*, 79–81; H.A. M e r t e n s, *Die Pharisäer*. [w:] *Handbuch*

misznaicki<sup>13</sup>, oraz grupy będące poza nurtem urzędowym<sup>14</sup> sprzyjają 'konkurencyjności' stanowisk i form literackich. Według powszechnego uznania, szczególną formą literacką tego okresu są właśnie apokalipsy – posiadające wszelkie cechy rodzaju literackiego określanego jako apokaliptyczny – przesycane Biblią i interpretujące ją najczęściej na sposób midraszycy: antologicznie i strukturalnie<sup>15</sup>.

Do klasycznych rysów apokaliptyki w ramach jej eschatologii należą: relacja między wolnością człowieka a wolnością Boga, problem predestynacji, problem zbawienia ściśle powiązany z mesjanizmem, dylemat wokół akceptacji wiary w życie po śmierci i odpłaty.

2. Apokaliptyka swoje apogeum zdaje się osiągać wobec braku słowa Jahwe w formie klasycznego prorocтва. To w bardzo znaczący sposób wpłynęło na rodzaj literacki. Jego cechą szczególną stają się pośredniczący słowa Jahwe – aniołowie, co wypływa z głębokiego rozdzielenia sfery niebiańskiej i ziemskiej, czego rysem szczególnym jest angelologia i demonologia<sup>16</sup>. Aspekt doktrynalny – transcendentcja Boga – znów wydaje się rodzić szatę literacką. Doktryna zatem warunkuje formę literacką. Szczególna potrzeba nadziei rodzi wizję historii przyszłej i zbawienia. Kryzys nadziei zdaje się wynikać z kryzysu tożsamości Izraela, jako narodu przymierza, stąd zachowuje apokaliptyka fundamentalne walory i tematy profetyzmu<sup>17</sup>, który jest przeciwieństwem 'instytucją przymierza'. Ta zależność wpływa

---

*der Bibelkunde*. Düsseldorf 1966, 247–248; K. S c h u b e r t, *I partiti religiosi ebrei del tempo neotestamentario*. Brescia 1976, 27–58; N. C a s e r t a, *Gli Esseni e le origini del cristianesimo*. Napoli 1979, 40–47; G. S t e m b e r g e r, *Farisei, sadducei, esseni*. Brescia 1993, 54–86.

<sup>12</sup> M. S i m o n, *Sadduceens*, [w:] DBS T. 10, 1545–1556; A. D i e z M a c h o, *Apocrifos...*, 79–81; M.-J. L a g r a n g e, *Le judaisme...*, 301–306; A. T r o n i n a, *Saduceusze – historia i doktryna stronnictwa*. [w:] RBL 34:1981, 215–220; H.A. M e r t e n s, *Die Sadduzäer*. [w:] *Handbuch der Bibelkunde*. Düsseldorf 1966, 245–246; K. S c h u b e r t, *I partiti...*, 59–62.

<sup>13</sup> H.L. S t r a c k – G. S t e m b e r g e r, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 1982, 11–17; W. C h r o s t o w s k i, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*. [w:] PP 9:1987, 277–294.

<sup>14</sup> M. S i m o n, *Die judischen Sekten Zeit Christi*. [w:] TWNT T. 7, 35–64.

<sup>15</sup> Szerokie opracowanie koncepcji formowania się pism apokaliptycznych zob. Ch. R o w l a n d, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London 1985.

<sup>16</sup> O angelologii i demonologii w apokaliptyce zob. D.S. R u s s e l, *L'apocalittica giudaica*. Brescia 1991, 298–308; A. D i e z M a c h o, *Apocrifos...*, 229–344; T e s t a, *L'angelologia dei giudeocristiani*. [w:] LASBF 33:1983, 273–302.

<sup>17</sup> Por. E. J a c o b, *Aux sources biliques de l'apocalyptique*. [w:] *Apocalypses et théologie de l'espérance*. Red. L. Monloubou – H. Cazelles. Paris 1977, 61.



z kolei na bliskość formalną późnego prorocstwa biblijnego i apokaliptycznego. Sądzę, że należy uczynić takie rozróżnienie, albowiem w Biblii złożoność prorocstwa apokaliptycznego nie jest obecna tak obszernie, jak w pismach pozabiblijnych.

3. W apokaliptyce widać wielkie zainteresowanie poznaniem, podobnie jak w biblijnej literaturze mądrościowej. Apokaliptycyzm jest eschatologiczny, a jako taki chce wyjaśnić sens bytowania człowieka, poszukiwanie zaś sensu jest widoczne również w literaturze sapien-cjalnej. Wiąże się to ściśle zarówno z poznaniem własnej, ludzkiej kondycji i jej ograniczeń, jak i z koniecznością poznania woli Boga i Jego planów. To kolejny charakterystyczny element apokaliptycznego rodzaju literackiego.

4. Patrząc w eschatologiczną przyszłość<sup>18</sup> interpretuje apokaliptyka aktualnie doświadczaną rzeczywistość<sup>19</sup>. Świat i historię widzi według własnej koncepcji<sup>20</sup>. Kryzys doktrynalno-socjologiczny wewnątrz judaizmu wyraźniej oddzielił apokaliptykę 'historyczną', dotyczącą historii narodu, od apokaliptyki 'kosmicznej', powodując rozwój tej ostatniej. Tendencja ta widoczna jest zwłaszcza w pismach qumrańskich. Złożoność historii wspólnoty w Qumran i relacje do oficjalnych kręgów judaistycznych, oraz odniesienie do dziejącej się historii, wpływały niewątpliwie na radykalizm jej życia i poglądów. Interpretacja aktualnej historii staje się motywem czy nawet wyznaniem eschatologicznym, mającym charakterystyczny rys apokaliptyczny. Pisma esseńskie ukazują grupę jako ascetyczną wspólnotę religijną, oczekującą eschatologicznych wydarzeń i przygotowującą się do nich. Jedne z pism to zbiory przepisów regulujących życie wspólnoty (*Reguła Wspólnoty*), która modli się (*Hodajot*), opierając się na ideałach, określających jej doktrynę i duchowość (zwłaszcza peszery, które ukazują metody interpretacji tekstów biblijnych<sup>21</sup> w czym odzwierciedla się aktualizujące widzenie świata i przyszłości

<sup>18</sup> Kontrowersje wokół rozumienia eschatologii w apokaliptyce, prezentowane przez R. Bultmanna, E. Käsemana, H. Konzelmanna, A. Schweitzera, J. Weissa, C.H. Dodda zob. L. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia...*, 58–59; J.L. Mc Kenzie, *Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia 1978, 232.

<sup>19</sup> Por. J.T. Milik, „*Prière de Nabonide*” et autres écrits d'un cycle de Daniel. [w:] RB 63:1956, 413–414; R. Meyer, *Profetes. Die apokalyptische Literatur*. [w:] TWNT T. VI, 827–828.

<sup>20</sup> Zob. np. R. Rubinkiewicz, *La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham*. [w:] *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. (Hrsg. H. Temporini, W. Haase) Berlin-New York 1979. B. II, 137–151; K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*. Brescia 1977, 32.

<sup>21</sup> O funkcji peszery jako metody interpretacji w Qumran zob. B. Nitzan, *The Peshet and Other Methods of Instruction*. [w:] *Mogilany 1989*. Part II. Ed. Z.J. Kapera. Kraków 1991, 209–220.

– apokaliptyczna eschatologia)<sup>22</sup>. Wydaje się, że na poglądy wspólnoty qumrańskiej znaczący wpływ wywarł obecny w nieomal wszystkich tekstach temat dwóch duchów<sup>23</sup>, tak charakterystyczny dla apokaliptyki, rozwinięty w inne dualizmy (dobro – zło; synowie światłości – synowie ciemności; wojna synów światłości z synami ciemności; synowie Beliala – synowie boży; dział Beliala (Mastemy) – dział synów światłości)<sup>24</sup>. Dualizmy owe są szczególną cechą apokaliptycznego rodzaju literackiego, tworząc układ, który charakteryzuje się dwudzielną permanentną kontrowersją. Apokaliptyka przesycona jest pesymistycznym pojmowaniem historii<sup>25</sup>. Temat ten jest dość ściśle związany z parenezą, gdzie elementy parenetyczne bazują na doktrynalnych, podkreślając olbrzymią wartość życia i jego jakość, czyli życie etyczne. Obok doktryny występuje więc jako element apokaliptycznego rodzaju literackiego pareneza.

5. W wielu aspektach różni się apokaliptyka od judaizmu klasycznego zasadami interpretacji tekstu biblijnego. Przyjmuje istnienie w niebie siedmiu tajemnych tablic<sup>26</sup>, podczas gdy judaizm zamyka objawienie Prawa w objawieniu danym Mojżeszowi. Judaistyczne *daraś* w apokaliptyce jest objawieniem siedmiu tablic. Objawiane tablice zawierające sekrety, tchną determinizmem, przewyższającym ludzką wolność. W interpretacji przeważa egzegeza alegoryczna o tendencji eschatologicznej.

Pesymistyczna i krytyczna ocena aktualnych dziejów skutkuje egzegezą typologiczną, skoncentrowaną na interpretacji planu Boga w historii. W okresie powygnaniowym rozpoczęła się wielka dyskusja o przyszłości i oczekiwanie na totalny i ostateczny triumf Boga w przyszłości<sup>27</sup>, co zrodziło ową szczególną apokaliptyczną eschatologię, niekiedy zwaną mesjańską, zwieńczoną obrazem raj<sup>28</sup>. I znów doktryna określa formę literacką.

<sup>22</sup> Por. L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*. T. II, 32; P.W. Shukan, *Qumran. Apocryphes de l'Ancien Testament*. [w:] DBS T. IX, 822–828; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran – Handschriften*. Heidelberg 1979.

<sup>23</sup> Tekstem podstawowym jest tutaj tzw. *Traktat o dwóch duchach* – 1QS 3, 13–4, 26.

<sup>24</sup> Zob. opracowanie tego zagadnienia L. Stachowiak, *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*. [w:] ZNKUL 10:1967 nr 2, 37–52.

<sup>25</sup> K. Koch, *Dificoltà dell'apocalittica*. Brescia 1977, 31 mówi nawet o pesymizmie jako 'duchu apokaliptyki'.

<sup>26</sup> Koncepcja ta nie jest oryginalnym tworem apokaliptyki, por. L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*. Bonn 1952, gdzie przedstawia pochodzenie tej myśli.

<sup>27</sup> S. Zedda, *L'escatologia biblica*. V.I. Brescia 1972, 39.

<sup>28</sup> S. Zedda, *L'escatologia...*, 42.

Podczas gdy judaizm faryzejski kultywował egzegezę halachiczną, starającą się koncentrować na 'mieć', apokaliptycy starają się określić jak 'być'. Posługują się w tym celu – podobnie jak inna literatura żydowska – stylem antologicznym oraz strukturalnym, tworząc charakterystyczne midrasze. W Qumran peszer jest objawieniem, nie tylko egzegezą czy hermeneutyką.

Prezentuje się zatem apokaliptyka w znaczeniu rodzaju literackiego, jako owoc konfrontacji myśli biblijnej z rzeczywistością przeżywaną przez zróżnicowany i rozbitą naród. Biorąc za punkt wyjścia aktualną rzeczywistość i poszukując odpowiedzi w zamierzchłej przeszłości, budzi tęsknotę za światem wiecznym i nieprzemijającym, co zdecydowanie różnicuje ją od oficjalnego judaizmu kręgów świątynnych, a po zburzeniu świątyni w roku 70, od zmierzającego ku misznaickiemu i talmudycznemu, ujęciu teologii żydowskiej. Jej doktryna wydatnie się mieć zasadniczy wpływ na jej formę literacką.

Kraków

Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Ks. Norbert Mendecki

## EPIGRAF Z TELL SIRAN

Wiosną r. 1972 studenci pracujący przy wykopaliskach prowadzonych przez H.O. Thompsona w Tell Siran (obszar Uniwersytetu Jordaańskiego w Ammanie) znaleźli butelkę z brązu o wysokości ok. 10 cm z epigrafem składającym się z 92 liter<sup>1</sup>. Wzmianka o Amminadabie III (ok. r. 600 przed Chr.) umożliwia datowanie na koniec 7 w. przed Chr.<sup>2</sup>. Epigraf brzmi następująco:

- |                        |  |
|------------------------|--|
| 1. m'bd'mndb mlk bn'mn | 1. Dzieła Amminadaba, króla Ammonitów, |
| 2. bn hsl'l mlk bn'mn  | 2. syna Hissal'ela, króla Ammonitów:   |
| 3. bn'mndb mlk bn'mn   | 3. syna Ammindaba, króla Ammonitów:    |
| 4. hkrm wh gnt wh'thr  | 4. winnica, ogrody wh'thr              |
| 5. w'szht              | 5. i cysterny.                         |
| 6. ygl wysmh           | 6. Niechaj się on raduje i cieszy      |
| 7. bywmt rbm wbsznt    | 7. licznymi dniami                     |
| 8. rhqt                | 8. i długimi latami.                   |

<sup>1</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, *The Ammonite inscription from Tell Siran*, „Berytus” 23(1973), 115–140.

<sup>2</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, art. cyt., 127.

W. 1 m'bd – różnie tłumaczy się to słówko: O. Loretz<sup>3</sup> – „przedmiot”, Ch. Krahmalkow<sup>4</sup> – „poemat” (por. Ps 45, 2), H.O. Thompson/F. Zayadine<sup>5</sup> – „dzieła” (por. Hi 34, 25; Dn 4, 34), W. H. Shea – „(wino w tym naczyńiu pochodzi) z gruntu rolnego Amminadaba (por. Pwt 28, 39)<sup>6</sup>, B.E.J.H. Becking – „owoce/plony rolnictwa (por. Wj 23, 16; Pwt 28, 14; Ag 2, 17)<sup>7</sup>.”

W. 2 hsl'l – Hissal'el – o królu tym oraz o Amminadabie III nie ma innych świadectw poza tym epigrafem. Samo imię Hissal'el oznacza „El ratuje” albo „El ochrania”<sup>8</sup>.

W. 4 hkrm – winnica

whgnt – prawdopodobnie chodzi o l.m. – „ogrody”. (Także możliwa jest l.p. – wpływ aramejski albo arabski<sup>9</sup>). Jako paralełę przytacza się Koh 2, 4nn<sup>10</sup>.

wh'thr – słówko to nastęrcza trudności tłumaczeniowe. Właściwie nie wiemy o co tutaj chodzi. O. Loretz<sup>11</sup> odczytał wspólnie z następnym słówkiem „a ja mam pozostać i ulec zniszczeniu?”, W.H. Shea<sup>12</sup> „a ja sam mam zapalać (z powodu tego)...?”. B.E.J.H. Becking<sup>13</sup> szukał paraleli w innych językach starożytnych (akkadyjski, fenicki i moabicki) i przetłumaczył jako: „to, co pozostało”, czyli „zapas”.

W. 5 w'szht – H.O. Thompson – F. Zayadine<sup>14</sup> przetłumaczyli „cysterny” (por. stelę Meszy w. 9 oraz Syr 50.3), Ch. Krahmalkow, O. Loretz, W.H. Shea oraz B.E.J.H. Becking „zniszczyć”<sup>15</sup>.

W. 6 ygl wysmh – ta para czasowników występuje w: Iz 9, 2; Oz 9, 1; Ps 31, 8; 118, 24 (por. też Pwt 16, 13–14 z smh) i wyraża życze-

<sup>3</sup> O. Loretz, *Die ammonitische Inschrift von Tell Siran*, UF 9(1978), 169–171, szczeg. 170.

<sup>4</sup> Ch. Krahmalkov, *An Ammonite Lyric Poem*, BASOR 223(1976), 55–57, szczeg. 56.

<sup>5</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, *The Tell Siran Inscription*, BASOR 212(1973), 5–11, szczeg. 9.

<sup>6</sup> W. H. Shea, *The Siran Inscription: Amminadab's drinking Song*, PEQ 110(1978), 107–112, szczeg. 108. Imię Amminadab występuje w genealogii Dawida (Rt 4, 20) a także w NT w genealogii Jezusa (Łk 3, 33).

<sup>7</sup> B. E. J. H. Becking, *Zur Interpretation der ammonitischen Inschrift vom Tell Siran*, BiOr 38 (1981), 273–276, szczeg. 274.

<sup>8</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, *The Tell Siran Inscription*, art. cyt., 10.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> W. Baumgartner, HAL I, 191.

<sup>11</sup> O. Loretz, art. cyt., 170.

<sup>12</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, *The Ammonite Inscription from Tell Siran*, art. cyt., 131–132.

<sup>13</sup> B. E. J. H. Becking, art. cyt., 275.

<sup>14</sup> H. O. Thompson – F. Zayadine, *The Tell Siran Inscription*, art. cyt., 10.

<sup>15</sup> B. E. J. H. Becking, art. cyt., 275.

nie pod adresem króla (O. Loretz i inni)<sup>16</sup> a nie pisarza tego epigrafu<sup>17</sup>.

W. 7 i 8 bywmt rhm w bszt – „dni i lata” znajdujemy w Pwt 32, 7<sup>18</sup>.

W. 6–8 bywmt rbm wbszt rhqt – „licznymi dniami i długimi latami” – podobną formułę życzeniową znajdujemy w mitologicznym tekście z Ugarit (RS 24.252)<sup>19</sup>.

Butelka z epigrafem była hermetycznie zamknięta wiekiem z brązu. Po usunięciu wieka w r. 1973 znaleziono w butelce czarną masę, którą poddano procesowi identyfikacji. Rezultat procesu – w butelce znajdowały się zwęglone ziarna pszenicy i jęczmienia. Owe ziarna mają niewątpliwie związek z epigrafem<sup>20</sup>.

Iz 9, 2 i Oz 9, 1 używają parę czasownikową gyl/smh w związku z dożynkami jesiennymi. Deuteronomista (Pwt 16, 13) nawołuje do radości w czasie Święta Kuczek (to jest po żniwach). Dlatego też można wysunąć wniosek, że butelka z Tell Siran byłaby albo podarunkiem dla króla, albo darem wotywnym dla króla, albo darem króla dla jakiegoś boga w czasie (świąt) dożynek.

Dzieła króla Amminadaba III przypominają tekst z Koh 2, 4n: „Dokonałem wielkich dzieł: zbudowałem sobie domy, zasadziłem sobie winnice, założyłem ogrody i parki... Urządziłem sobie zbiorniki na wodę, by nią nawadniać gaj bogaty w drzewa”.

Paralele pomiędzy epigrafem z Tell Siran a tekstami biblijnymi są uderzające i świadczą o tym, że ówcześni autorzy, piszący po obydwu stronach Jordanu, do tego samego kręgu semicko-kananejskiego przynależeli.

Na podstawie epigrafu z Tell Siran, epigrafu statuy Jerach-‘Azar i na podstawie świadectw biblijnych i poza biblijnych odtworzyć można listę królów ammonickich. Oto ona<sup>21</sup>:

Nachasz I: czasy Saula (1 Sm 11, 1–2; 12, 12; 2 Sm 10, 2).

Chanun, syn Nachasza: czasy Dawida (2 Sm 10, 1–4; 2 Krn 19, 2.3.4.6).

Szobi: czasy Dawida (2 Sm 17, 27).

Rachubi: czasy Salmanassera III (858–824).

Baeza, syn Rachubi: bitwa pod Karkar (czasy Salmanassera III, ok. r. 853 przed n. Chr.).

Szanib: czasy Tiglatpilezera III w r. 733 przed n. Chr.

<sup>16</sup> O. L o r e t z, art. cyt., 171.

<sup>17</sup> Ch. K r a h m a l k o v, art. cyt., 56–57.

<sup>18</sup> H. O. T h o m p s o n – Z a y a d i n e, *The Tell Siran Inscription*, art. cyt., 10.

<sup>19</sup> F. Z a y a d i n e, *Inschriften*, [w:] *Der Königs Weg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien* (Katalog), Köln 1987, 147.

Zakir: epiraf na statule Jerach-'Azar.

Jerach-'Azar: epigraf na statule.

Bod'el – imię to pojawia się w r. 701 za czasów Sancheryba, następnie za czasów Asarchaddona (681–669) i Assurbanipala.

'Amminadab I: cylinder C Assurbanipala w r. 667 przed n. Chr.

N....., syn 'Amminadaba.

'Amminadab II: butelka z Tell Siran.

'Hissal'el – syn Amminadaba.

'Amminadab III, syn Hissal'ela.

Ba'alis; ok. r. 580 przed Chr., Jr 40, 14, czasy Nabuchodonozora II.

Wiedeń

Ks. NORBERT MENDECKI

## KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Szymon Fedorowicz

### PRZEKAZ WIARY A WŁOŻENIE RĄK W OBRZĘDACH KATECHUMENATU

#### FORMA OBRZĘDU

Gest włożenia rąk występuje w obrzędach katechumenatu wielokrotnie (rytuał mówi o nim aż 17 razy, ponadto w przypadku egzorcyzmów i błogosławieństw może być często powtarzany, OCHWD 109, 119). Jest więc znakiem powszechnie stosowanym w liturgii. Wywodzi się z bardzo odległej tradycji biblijnej, a w ciągu długich wieków nabrał rozmaitych znaczeń.

Naprzód trzeba zaznaczyć, że włożenie lub nałożenie rąk (*impositio manus*) było i jest wykonywane na kilka sposobów. W Piśmie Świętym w większości przypadków ręce wkładano na głowę, a spośród nich niektóre wydają się zawierać jej bezpośrednie dotknięcie.

<sup>20</sup> F. Z a y a d i n e, *Inschriften*, dz. cyt., 147.

<sup>21</sup> F. Z a y a d i n e, *Die Zelt der Königreiche Edom, Moab und Ammon*, [w:] *Der Königs Weg*, dz. cyt., 120.

Gest ten wykonywano jedną ręką lub dwoma<sup>1</sup>. Ta swoboda co do formy zewnętrznej świadczy o tym, że nie przywiązywano wagi do jego strony zjawiskowej, ale że istota i treść gestu tkwi w czym innym<sup>2</sup>. Tak jest również w naszych Obrzędach. Np. podczas egzorcyzmu sprawowanego w ramach skrutyniów: najpierw „jeśli warunki pozwalają, celebrans kładzie w milczeniu ręce na każdego wybranego. Potem wyciągając ręce nad wybranymi, celebrans mówi dalej...”. A zatem znaczenie szczegółowe określa zawsze specjalna formuła słowna, która towarzyszy włożeniu rąk<sup>3</sup>.

### WŁOŻENIE RĄK JAKO PRZEKAZYWANIE

Gest sam w sobie oznacza przekazywanie drugiej osobie coś z siebie samego, coś z tego, co się samemu posiada lub czym się jest, a na co konkretnie właśnie wskazują słowa. Jest to znak rzeczywistego, najgłębszego dotknięcia samej osoby, a to stąd, że ręce są, obok słów, powszechnym i wyrazistym środkiem komunikacji międzyludzkiej. W Piśmie Świętym ręka jest symbolem mocy w ogóle (Wj 14, 21.27), a także symbolem Bożej mocy, która działa przez ludzi i ludzkie ręce<sup>4</sup>. Dlatego znak obrzędu liturgicznego jest czytelny, a przez to, jako nośnik konkretnej treści o charakterze zbawczym, pełni swą ewangelizacyjną funkcję.

Już w Starym Testamencie obrzęd włożenia rąk ma kilka znaczeń<sup>5</sup>. Przede wszystkim jest znakiem przekazywania błogosławieństwa (Rdz 48, 14–15). Również Jezus posługuje się tym gestem, gdy błogosławi dzieci (Mk 10, 16). I to znaczenie weszło w liturgiczną praktykę Kościoła, także w odniesieniu do procesu wtajemniczenia. Nałożenie ręki było pierwszym konkretnym rytym katechumenalnym, ale zarazem najbardziej typowym elementem inicjacji<sup>6</sup>. Po raz pierwszy jako błogosławieństwo wstępuje w relacji św. Hipolita, we-

<sup>1</sup> F. C a b r o l, *Imposition des mains*, DACL, t. VII, s. 398; P. G a l t i e r, *Imposition des mains*, DTC, t. VII, s. 1335.

<sup>2</sup> Objasnienie do numerów 164, 171, 178. Podobnie jest przy błogosławieństwach, zob. nr 119. P. Galtier czyni taką uwagę: „Jeśli nałożenie rąk oznacza często przykładanie materialne i fizyczne, ryt sam w sobie wcale nie zawiera tego zetknięcia”, op. cit., s. 1336.

<sup>3</sup> F. C a b r o l, op. cit., s. 396; J.-B. B r u n o n, *Włożenie rąk*, STB, s. 1053.

<sup>4</sup> J.-B. B r u n o n, op. cit., s. 1052.

<sup>5</sup> L. Boyuer podaje taką definicję: „Nałożenie – ryt zasadniczo interpretowany jako przekazanie daru lub władzy. Wydaje się, że jego pierwotny sens był raczej wzięciem w posiadanie, skąd wywodziłby się sens przyjęcia do wspólnoty”, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, s. 328 (dalej: DT).

<sup>6</sup> B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 85.

dług którego udzielane było ono katechumenom przez katechetę po modlitwie kończącej katechezę, właśnie prze nałożenie ręki<sup>7</sup>. Taki też charakter ma ten gest w dzisiejszych obrzędach wtajemniczenia, które przewidują na zakończenie Liturgii Słowa Bożego, a także spotkania katechetycznego, udzielanie błogosławieństwa przez wyciągnięcie rąk nad głowami katechumenów (oraz ewentualnie przez nałożenie ręki) i odpowiednią modlitwę (OCHWD 119, 121–124).

## WŁOŻENIE RĄK JAKO AKT POŚWIĘCENIA BOGU

Innym znaczeniem starotestamentowym obrzędu jest poświęcenie, które wyłącza jakieś stworzenie ze zwykłego użytku i przeznacza Bogu. On sam je wybiera dla spełnienia nowych funkcji w ramach planu zbawienia. Taki sens miało naznaczenie Jozuego na przewodnika narodu wybranego po Mojżeszu, który z Bożego polecenia przekazał mu „część swojej godności” przez włożenie rąk (Lb 27, 18–23)<sup>8</sup>. Ta sama idea przyświecała zastosowaniu tego gestu w obrzędzie przyjęcia do katechumenatu. Skoro do istoty katechumena należało być już własnością Chrystusa, dlatego tradycyjny gest brania w posiadanie łatwo zaaplikowano do tego obrzędu, który w ten sposób prowadzi do spotkania z Bogiem.

Synod w Elwirze (ok. 350 r.) zastosował prawdopodobnie tylko gest włożenia rąk w obrzędzie przyjęcia pogan do katechumenatu; podobny zwyczaj istniał również w Galii (Synod w Arles w 314 r.)<sup>9</sup>. Najczęściej jednak obrzęd zawierał dwa towarzyszące sobie gesty: naznaczenie krzyżem czoła oraz włożenie rąk. Związek, a nawet ich identyfikacja pojawia się już w II wieku. Świadczy o tym pseudo Epistola apostołorum, w którym mowa jest o nawróceniu św. Pawła, odzyskującego wzrok na skutek naznaczenia krzyżem oczu, a nie jak jest w *Dziejach Apostolskich* (9, 12.17), przez nałożenie rąk<sup>10</sup>. To połączenie najwyraźniej dokonało się w rytach bierzmowania i przetrwało do naszych czasów.

<sup>7</sup> Tradycja Apostolska 18; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 85. Tak też mają Konstytucje Apostolskie VII, 39, 4; V. S a x e r, op. cit., s. 227. W. S c h e n k, *Liturgia...*, op. cit., s. 27. Jungmann zwraca uwagę, że: „Podczas, gdy dziś udzielamy błogosławieństwa kreśląc znak krzyża, wówczas działo się to przez nałożenie rąk, symbolizujące, że błogosławieństwo przekazywało coś z uświęcającej władzy tego, który go udzielał”, op. cit., s. 124.

<sup>8</sup> J.-B. B r u n o n, op. cit., s. 1052. X. L é o n-D u f o u r rozumie ten obrzęd jako „ryt inicjacyjny”, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 544 (dalej: SNT).

<sup>9</sup> G. B a r e i l l e, op. cit., s. 1972; P. d e P u n i e t, op. cit., s. 2600.

<sup>10</sup> P. G a l t i e r, op. cit., s. 1337.



Papież św. Gelazy mówi o wprowadzeniu kandydata do katechumenatu przez konsygnację, albo włożenie rąk<sup>11</sup>. O konsygnacji jako pierwszym obrzędzie przyjęcia do katechumenatu wspomina diakon Marek w Żywocie św. Porfiriusza<sup>12</sup>. Wreszcie wyraźne świadectwo wspólnego występowania obu gestów obrzędzie przyjęcia daje św. Augustyn, nadmieniając o dołączonej do nałożenia rąk modlitwie<sup>13</sup>. Nieco później, w VI wieku, świadkiem połączenia tych (i innych) rytów w jednym obrzędzie bezpośrednim poprzedzającym samą ceremonię chrztu będzie Pseudo Dionizy<sup>14</sup>.

W aktualnych obrzędach wtajemniczenia dorosłych gest nałożenia rąk pojawia się w ramach uroczystego przyjęcia do katechumenatu jeden raz. Ma on jednak zdecydowanie charakter odesłania katechumenów, przewidzianego na zakończenie modlitwy powszechnej, po której sprawuje się Eucharystię już bez ich udziału<sup>15</sup>. O takim zastosowaniu nałożenia rąk w starożytności świadczy św. Hipolit<sup>16</sup>.

## WŁOŻENIE RĄK JAKO AKT UZDROWIENIA

Jezus wiele razy czynił ten gest jako znak uwolnienia, bądź uzdrowienia. Kładąc ręce na chorych przywracał im zdrowie (Mk 6, 5) i uwalniał od dolegliwości (Łk 13, 12–13) oraz od wpływu złego ducha (Łk 4, 40n). Ten sens z kolei zawiera się w obrzędach egzorcyzmów, których celem jest uzdrowienie, oczyszczenie duszy i uwolnienie jej spod władzy sił piekielnych. Egzorcyzm oznacza tryumf królestwa Bożego nad szatanem<sup>17</sup>, ale nasz udział w tym zwycięstwie nie jest definitywny. Dlatego obrzęd w ciągu całego procesu inicjacji powtarza się często. Przebiega w ten sam sposób (nałożenie rąk + modlitwa) i tych samych okolicznościach, co wspomniane wcześniej

<sup>11</sup> Ibidem, s. 1316. Autor tak wyjaśnia pojęcie konsygnacji: „odnosi się do znaku krzyża, który co najmniej często łączy się z nałożeniem rąk”, s. 1340.

<sup>12</sup> P. de Puniet, op. cit., s. 2590.

<sup>13</sup> *De peccatorum meritis et remissione*, PL 44 176, zob. W. Schenk, *Liturgia...*, op. cit., s. 31. Gdy od VI wieku chrzczono już powszechnie dzieci, przy ich przyjęciu do katechumenatu „kapłan czynił na czole każdego dziecka znak krzyża (...) po czym kładł ręce na głowę dziecka”, s. 38.

<sup>14</sup> *De hierarchia ecclesiastica*, PG 3 396A; V. Saxer, op. cit., s. 459.

<sup>15</sup> OCHWD, objaśnienie do numeru 95, 96, 97. Podobnie postępuje się wobec wybranych (zob. objaśnienia do nr 149, 150, 151), a także w stosunku do poddawanych egzorcyzmom w ramach skrutyniów (zob. objaśnienia do numeru 164, 171, 178 i numery 165, 172, 179).

<sup>16</sup> P. Galter, op. cit., s. 1317. Autor wyjaśnia: „Obrzęd przyjęcia do katechumenatu, nałożenie rąk jest też obrzędem odesłania katechumenów pod koniec tej części mszy, do której zostali dopuszczeni”.

<sup>17</sup> X. Léon-Dufour, *SNT*, s. 246.

błogosławieństwa (OCHWD 109, 113–118), ale zwłaszcza podczas przygotowania bliższego katechumenów do chrztu. W starożytności w tym okresie egzorcyzmowano ich codziennie<sup>18</sup>.

Nalożenie rąk w formie egzorcyzmu stosowano w Kościele pierwszych wieków równie dawno jak analogiczne błogosławieństwa. Występowało coraz intensywniej i uroczyściej (na przykład podczas skrutyniów, jak podaje św. Ambroży<sup>19</sup>) w miarę zbliżania się katechumenów do chwili najważniejszej – ceremonii udzielania sakramentów wtajemniczenia. Ilustrowało to dobrze trwającą i wzmagającą się walkę z mocami ciemności, aż do ostatecznego zwycięstwa w noc paschalną (ostatni egzorcyzm sprawowany przez biskupa i kąpiel chrzcielna)<sup>20</sup>, a także – od strony negatywnej – uświadamiało to, co człowieka od Boga oddzielało.

### WŁOŻENIE RĄK JAKO AKT KONSEKRACJI

Włożenie rąk w Kościele czasów apostołskich praktykowano jako obrzęd konsekracji, którego sensem było przekazywanie drugiej osobie Bożych darów, a zwłaszcza daru Ducha Świętego (Dz Ap 8, 17)<sup>21</sup>. Ciekawe świadectwo daje św. Cyryl: „Widzisz wszędzie – tak w Starym jak i w Nowym Przymierzu – ten sam symbol. Za czasów Mojżesza Duch był dany przez włożenie rąk, również Piotr udziela Ducha przez włożenie rąk. I na ciebie przyjdzie w chrzcie ta łaska”<sup>22</sup>. Odnoszący się do neofitów gest oznaczał więc z pewnością sprawowanie sakramentu bierzmowania, uzupełniającego łaskę chrztu<sup>23</sup>. Takie znaczenie nalożenia rąk spotykamy u Tertuliana<sup>24</sup> i nieco później u św. Hipolita<sup>25</sup>. Według św. Augustyna bez tego obrzędu nie można otrzymać Ducha Świętego jako dopełnienie chrztu<sup>26</sup>. Zesłanie darów

<sup>18</sup> Św. C y r y l, op. cit., s. 35; E t e r i a, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, PSP, t. VI, Warszawa 1970, s. 224. Tak podaje też św. Hipolit w *Tradycji Apostolskiej* 20. B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 88; V. S a x e r, op. cit., s. 114; zob. W. S c h e n k, *Liturgia...*, op. cit., s. 27.

<sup>19</sup> V. S a x e r, op. cit., s. 342.

<sup>20</sup> J. D a n i é l o u, *Bible...*, op. cit., s. 35–36.

<sup>21</sup> J.-B. B r u n o n, op. cit., s. 1053.

<sup>22</sup> *Katechezy*, op. cit., s. 255.

<sup>23</sup> P a w e ł VI, *Konstytucja Apostolska „Divine consortium naturae”*, o Sakramencie Bierzmowania, [w:] *Obrzędy Bierzmowania*, Katowice 1975, s. 11.

<sup>24</sup> *De carnis. resurrectione* 8; PL 2 852. V. S a x e r, op. cit., s. 131.

<sup>25</sup> *Tradycja apostołska*, 21; V. S a x e r, op. cit., s. 116; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 99.

<sup>26</sup> *Sermo* 266, 3–6; PL 38 1225–1227; V. S a x e r, op. cit., s. 394.

Ducha Świętego jest również treścią modlitwy konsekuracyjnej wspólnego obrzędu bierzmowania, którą odmawia celebrans przy jednoczesnym nałożeniu rąk, ale nade wszystko myśl tę wyraża sakramentalna formuła: „Przyjmij znamię Ducha Świętego”, wypowiedziana równocześnie z gestem położenia prawej dłoni na głowie bierzmowanego i namaszczenia czoła w formie krzyża<sup>27</sup>. Obrzęd w tym (choć nie tylko) znaczeniu jest jednocześnie desygnacją, naznaczeniem do pełnienia konkretnej funkcji w dziele ewangelizacji<sup>28</sup>. Zaangażowanie apostołskie jest bowiem prostą i logiczną konsekwencją nawrócenia, będącego jej owocem. Dzięki temu nieustannie realizuje się Chrystusowe posłannictwo, w którym również katechumeni mają swoją rolę do spełnienia, na co wskazywałyby obrzęd włożenia rąk.

### WŁOŻENIE RĄK JAKO WZIĘCIE POD OPIEKĘ

I wreszcie gest ten może wyrażać wzięcie kogoś pod swoją opiekę i wpływ (OCHWD 147, 162, 169, 176). Taka zapewne była również treść obrzędu przy przyjęciu kandydatów do katechumenatu w starożytności. Tak też postępuje Kościół i dziś, gdy podczas obrzędów przygotowujących do chrztu dzieci „kapłan wkłada rękę na głowę dziecka: Kościół bierze dziecko w swoją opiekę, w swoje posiadanie i prosi Boga o łaskę, by dziecko stało się pożytecznym członkiem Kościoła, wolnym od zła”<sup>29</sup>. To branie w opiekę oznacza również gest położenia ręki rodziców chrzestnych na ramionach wybranych w trakcie obrzędu wpisania imienia oraz podczas skrutyniów. Kościół powierza kandydatów do chrztu trosce chrzestnych, aby pomogli im dojść do sakramentów świętych (OCHWD 147, 162, 169, 176).

Ewangelizacyjna rola obrzędu nałożenia rąk, który odczytywany jest jako błogosławieństwo, poświęcenie, konsekracja, albo uzdrowienie czy uwolnienie, staje się bardzo wyrazista. Zwłaszcza, gdy konkretny gest jest znakiem widzialnym i zrozumiałym rzeczywistości, ale działającej mocy Bożej, zstępującej na ludzi i sprawiającej dokładnie to, o co Kościół prosi przez wykonywanie obrzędu. Jego wewnętrzna wieloaspektowa treść wskazuje na to, że człowiek wchodzący w zasięg oddziaływania Bożej łaski staje się uczestnikiem zbawienia jako daru Boga. A ono przecież jest celem ewangelizacji.

<sup>27</sup> OCHWD 230, 231; *Obrzędy Bierzmowania* nr 9.

<sup>28</sup> F. C a b r o l, op. cit., s. 399; J.-B. B r u n o n, op. cit., s. 1053.

<sup>29</sup> W. S c h e n k, *Liturgia...*, op. cit., s. 49.

## ZNACZENIE WRĘCZENIA EWANGELII

*a. Powstanie obrzędu i jego uzasadnienie*

Trzecim charakterystycznym momentem dla obrzędu przyjęcia jest wręczenie katechumenom księgi Ewangelii. Nie ma ono uroczystego wydzwiku. Jedynym elementem podkreślającym zewnętrznie doniosłość tego rytu jest procesjonalne wniesienie księgi Pisma Świętego, złożenie jej na ambonie i okadzenie przed rozpoczęciem liturgii słowa Bożego. Samo wręczenie odbywa się zaraz po homilii wyjaśniającej dopiero co odczytane teksty (OCHWD 93). Jest to pozostałość po dawnym obrzędzie przekazywania Ewangelii (*traditio Evangeliorum*), który wraz z dwoma innymi – przekazanie Symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej – stanowił ważną część bezpośredniego przygotowania katechumenów do chrztu.

Pochodzenie tego obrzędu jest bardzo odległe, choć pojawił się on stosunkowo późno, bo dopiero w VI wieku, czyli w okresie, kiedy klasyczny katechumenat przeminął nieodwołalnie, a pozostałości tej zasłużonej instytucji ulegały stopniowej degradacji. Był to więc nowy obrzęd przedchrzcielny, potwierdzony po raz pierwszy przez *Sakramentarz Gelazjański*, a który wywodził się ze środowiska Kościoła rzymskiego<sup>30</sup>.

W tym czasie zmieniła się zasadniczo sytuacja Kościoła. W krajach, które zaczęły powstawać na gruzach imperium rzymskiego, chrześcijaństwo zapuściło już mocne korzenie. W katechumenacie było już coraz mniej dorosłych, praktyka chrztu dzieci stała się masowa, a w centrum Kościoła, Rzymie prawie wyłączna. Katechumenat dorosłych ulegał systematycznej redukcji, a w końcu całkowicie zaniknął. Zachowano formy obrzędowe, nawet je rozbudowano, gdyż w odniesieniu do dzieci miało to sens oraz harmonizowało dobrze z teologiczną myślą o doniosłości roli Bożej łaski w drodze człowieka do wiary i zbawienia. Stąd wynika rola, jaką przypisywano skrutyniom: „aby dobrze pokazać, że aplikowały one kandydatom przemieniające działanie Boga”<sup>31</sup>.

Dawna katecheza katechumenalna, dająca przygotowanie doktrynalne i pouczenie w dziedzinie moralności chrześcijańskiej, stała się odtąd bezużyteczna, gdyż nie mogła być kierowana do małych dzieci. Dlatego została zastąpiona obrzędem przekazywania czterech Ewangelii. Mamy tutaj dobry przykład procesu rytualizacji katechazy i katechumenatu w ogóle<sup>32</sup>.

Formuła wypowiediana podczas wręczenia księgi Ewangelii brzmi w dzisiejszym rytuale następująco: „Przyjmij Ewangelię Je-

<sup>30</sup> V. S a x e r, op. cit., 612; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 175.

<sup>31</sup> R. B é r a u d y, op. cit., s. 522.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 525; V. S a x e r, op. cit., s. 630.

zusa Chrystusa, Syna Bożego, abys Go lepiej poznał i wierniej naśladował” (OCHWD 93). Te krótkie słowa wyraźnie wskazują na dwa główne cele starożytnej katechezy przedchrzcielnej: poznanie prawd wiary i przyswojenie postawy ucznia Chrystusowego<sup>33</sup>. Obecnie zatem nie straciły one na aktualności. Są też najgłębszym sensem obrzędu, który stojąc na progu procesu przygotowania do chrztu ma wskazać katechumenom drogę i właściwy kierunek, prowadzący do pełnego spotkania z Bogiem w sakramentach. A więc ich treść ewangelizacyjna, a stąd i rola, są bardzo charakterystyczne.

Wprowadzając obrzęd we wczesnym średniowieczu wskazywano na źródło, z którego należy czerpać, aby rozwijać wiarę dynamicznie. Troska o dojrzwanie duchowe dziecka była w ten sposób powierzona chrześcijańskim rodzicom. Karmiąc je ewangelicznymi wartościami zobowiązywali się oni do przekazania mu swojej wiary i do prowadzenia go do wspólnoty Kościoła. Natomiast dorosły katechumen czasów dzisiejszych, mając w ręku taki instrument, może w sposób niezawodny iść drogą wiary i ewangelii na spotkanie z Chrystusem w sakramencie chrztu.

### b. Symbolika obrzędu

Przekazanie Ewangelii było obrzędem uroczystym i bardzo rozbudowanym. Ceremonia rozpoczynała się procesjonalnym niesieniem czterech ksiąg Ewangelii i umieszczeniem ich na czterech rogach ołtarza. Następnie papież (ponieważ przekazanie Ewangelii sprawowano wyłącznie w Rzymie) zwięźle wyjaśniał zebrany znaczenie świętych tekstów, ich pochodzenie oraz autorstwo. Ewangelie to dzieła Boże, to Dobra Nowina Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wywodzi się natomiast z tego, co głosi i ukazuje, że mianowicie ten, który zapowiadany był przez proroków przyszedł w ciele. A imiona tych, którzy napisali ewangelie to: Mateusz, Marek, Łukasz i Jan, których wyjaśniający uważał za zapowiadanych przez proroka Ezechiela w czterech tajemniczych znakach: człowieka, lwa, wołu i orła (Ez 1, 5nn; por. Ap 4, 7)<sup>34</sup>.

Cały ten wykład – *expositio Evangeliorum* – miał prowadzić, jakby do otwarcia uszu kandydatów (*apertio aurium*) na słuchanie słowa Bożego i Bożej prawdy. To bowiem było celem ich przybycia na spotkanie (*ut aures vobis aperiantur*). W ten sposób dokonywało się

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* [w:] *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 180.

<sup>34</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1959, t. IV, s. 78; V. Saxer, op. cit., s. 599. Por. B. Mokrzycki, op. cit., s. 183; W. Schenk, *Liturgia...*, op. cit., s. 38.

również pierwsze dla nich otwarcie (niejako) księgi słowa Bożego. Katechumen miał być przez ten obrzęd wprowadzony w poznanie czterech Ewangelii, narzędzi chrześcijańskiego prawa (instrumenta legis divinae), co dla przekazu wiary miało znaczenie kluczowe<sup>35</sup>.

To śmiałe wykorzystanie symboliki wyjętej z wizji Ezechiela skłania do zaczerpnięcia i wykorzystania na tym miejscu motywów innej wizji tegoż proroka. Oto Bóg wręcza mu zapisany zwój księgi i poleca go zjeść. Następnie posyła go do Izraelitów z misją przekazania im Jego słów (Ez 2, 7–3, 11). Człowiek, który zostaje przez Boga wybrany i przeznaczony do trudnej funkcji przemawiania do innych ludzi w Jego imieniu, musi – dosłownie – karmić się słowem Bożym („zjedz ten zwój i idź przemawiać” Ez 3, 1) i żyć nim („weź sobie do serca wszystkie te słowa, które wyrzekłem do ciebie”, Ez ,10). Sobór Watykański II mówi nawet wprost o stole słowa Bożego, z którego „Kościół nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota” będącego „pokarmem dla duszy”<sup>36</sup>. Chodzi bowiem o takie dogłębne poznanie objawionej myśli i woli Bożej, aby je bezbłędnie i bez uszczerbku przekazać. Bóg chce nas zbawić i tę prawdę głosi Kościół ewangelizując cały świat.

Chrześcijanin przez sakrament chrztu staje się uczestnikiem prorockiej misji Chrystusa i przyjmuje na siebie obowiązek głoszenia Jego Ewangelii (OCHWD 224). Obrzęd wręczenia katechumenom księgi Ewangelii można zatem zinterpretować w świetle widzenia Ezechielowego jako wezwanie do dokładnego poznania osoby i nauki Jezusa Chrystusa również w celach apostoelskich. Aspekt ewangelizacyjny obrzędu w tym kontekście jest bardzo czytelny.

Również ewangelijna scena, w której Jezus oddaje zwój księgi po przeczytaniu proroctwa Izajasza w synagodze nazaretańskiej (Łk 4, 20), stała się dla niektórych autorów inspirująca do wyrażenia myśli, że obrzęd przekazania Ewangelii był aluzją do tego właśnie gestu: Chrystus daje, wręcza księgę słowa Bożego<sup>37</sup>. Myśl ta nabiera sugestywności, gdy weźmie się pod uwagę szczegół o mesjańskim charakterze wspomnianego proroctwa (por. Iz 61, 1–2).

Po tym objaśniającym wstępie diakoni odczytywali kolejno początki wszystkich czterech Ewangelii, których wysłuchiowano w milczeniu i w postawie stojącej. Czytania były przeplatane wyjaśnianiem danego fragmentu, podawanym przez celebransa, przy czym nawiązywał on do owych symbolicznych postaci z proroctwa Ezechiela<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> M. R i g h e t t i, op. cit., s. 78; R. B é r a u d y, op. cit., s. 534; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 183.

<sup>36</sup> *Dei Verbum* 21; *Lumen Gentium* 51.

<sup>37</sup> M. R i g h e t t i, op. cit., s. 78, przypis 130.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 78; B. M o k r z y c k i, op. cit., s. 184.

Dziś obrzęd wręczania Ewangelii odbywa się – jak dawniej – podczas liturgii mszalnej. Wówczas jednak cały ryt przekazania mieścił się w ramach tej części, jaką było czytanie Ewangelii. Aktualnie wręczenie jest aktem, następującym po objaśniającej słowo Boże homilii. Katechumenom należy przede wszystkim ukazać godność głoszonego i słuchanego w Kościele słowa Bożego, do którego muszą odnosić się z należytą powagą i szacunkiem (OCHWD 91).

Kraków

Ks. SZYMON FEDOROWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

## CAŁUN TURYSKI ANNO DOMINI 1998

W dniach od 18 kwietnia do 14 czerwca 1998 r. ma zostać wystawiony na widok publiczny w Turynie Całun (Ostensione della Sindone). W ostatnich czterech wiekach Całun był kilkakrotnie wystawiany; ostatnia ekspozycja publiczna miała miejsce przed dwudziestu laty, w roku 1978, z okazji 400-lecia przywiezienia płótna do Turynu. Tegoroczna ekspozycja wiąże się ze stuleciem rozpoczęcia systematycznych badań naukowych nad Całunem: 28 maja 1898 r. adwokat turyński Secondo Pia wykonał pierwsze fotografie Płótna, które w jakiś sposób zapoczątkowały rozwój interdyscyplinarnej wiedzy o Całunie, zwanej syndonologią. W związku z Ostensione 1998 został zaplanowany przez Centro Internazionale di Sindonologia w Turynie III Międzynarodowy Kongres Studiów nad Całunem (5–7 czerwca 1998 r.). Na czele komitetu organizacyjnego kongresu stoi znany syndonolog prof. P.L. Baima Bollone.

Czytelnicy polscy mieli okazję zapoznać się z historią i badaniami nad Całunem Turyńskim zarówno z przekładów literatury zagranicznej, jak i z polskich prac<sup>1</sup>. Prace nad Całunem są kontynuowane,

<sup>1</sup> Z publikacji książkowych należy wymienić: R. H y n e k, *Święty Całun z Turynu. Męka Pańska w oświeceniu nauki*, przeł. St. Karwowski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1937, <sup>2</sup>1938; I. W i l s o n, *Całun Turyński* (3 różne przekłady polskie w 3 wydawnictwach); S. W a l i s z e w s k i, *Całun Turyński dzisiaj*, Wyd. WAM, Kraków 1987, <sup>2</sup>1991, <sup>3</sup>1994; Z. Z i ó ł k o w s k i, *Spór o Całun Turyński. Relikwia Męki Pańskiej w świetle najnowszych badań naukowych*, Of. Wyd. „Adam”, Warszawa 1993 (obszerna bibliografia zagraniczna i polska); O. Petrosillo – E. Marinelli, *Całun Turyński, relikwia czy falsyfikat? Krytyka ostatniego datowania*, Wyd. Ks. Maria-

aczkolwiek w tej chwili w sposób bardziej fragmentaryczny. Oto krótka relacja z najnowszych publikacji i komunikatów.

1. Włoska archeolog, Maria Grazia Siliato opublikowała książkę o profilu popularnonaukowym, w której pragnie *sine ira et studio* przedstawić sprawę Całunu<sup>2</sup>. Można dyskutować z wieloma tezami pani archeolog, ale jedno jest w jej książce cenne: Całun Turyński jest bez wątpienia obiektem archeologicznym, który należy badać obiektywnie i spokojnie, bez znerwicowania zarówno ze strony „wierzących”, jak i „niewierzących”.

2. André Marion, fizyk atomowy z Institut d'Optique d'Orsay w Paryżu i badacz w Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) zainteresował się pewnymi śladami na Płótnie, które były już przedtem awizowane wokół oblicza Człowieka z Całunu. Współ z Anną Laurą Courage przeprowadził drobiazgową analizę komputerową śladów i odkrył napis po grecku; ΙΗΣΟΥ ΝΑΖΑΡΗΘΟΣ, czyli *Jeżus Nazareński*. Wysunął hipotezę, że był to napis na Płótnie dokonany przez urzędowego świadka egzekucji Jezusa na krzyżu (tribunalis exactor), który oficjalnie stwierdził, że w płótnie znajdują się zwłoki Jezusa z Nazaretu<sup>3</sup>.

3. Autorem interesującej hipotezy powstania obrazu na Całunie jest chemik z politechniki w Karlsruhe, Eberhard Lindner, uczeń noblisty K. Zieglera<sup>4</sup>. Według niego, najpierw zniknęły jądra atomowe i protony powierzchni ciała owiniętego w Całun. Elektrony, które pozostały, spowodowały powstanie obrazu na Całunie, natomiast uwolnione neutrony zwiększyły zawartość węgla C<sup>14</sup> na płótnie, co zostało stwierdzone podczas ostatniej analizy przy pomocy węgla radioaktywnego w 1988 r. Właśnie ta analiza paradoksalnie potwierdziła – zdaniem Lindnera – autentyczność Całunu, ponieważ zawartość izotopu będzie różna na całej powierzchni płótna, co skrupulatnie wyliczył Lindner i co należałoby eksperymentalnie sprawdzić.

4. Ciekawą hipotezę, wyjaśniającą analizę radiowęglową Całunu z 1988 r., wysunął uczony z Moskwy, prof. Dymitr Kuzniecowa (ongis

---

nów, Warszawa 1993. Nie można zapominać o akcji odczytowej, jaką przez wiele lat prowadził niestrudzony obrońca Całunu, nestor syndonologów polskich, dr Stanisław Waliszewski, a obecnie kontynuują prof. Władysław Fenrych i mgr inż. Jerzy Dołęga-Chodasiewicz. Zob. J. C h m i e l, *15-lecie istnienia Studium Syndonologicznego*, „Ruch Bibl. i Lit.” 49/1996/201–206.

<sup>2</sup> M. G. S i l i a t o, *Sindone. Mistero dell'impronta di due mila anni fa*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1997. Polski przekład w przygotowaniu.

<sup>3</sup> A. M a r i o n – A. L. C o u r a g e, *Nouvelles recherches sur le Suaire de Turin*, Ed. Albin Michel, Paris 1997. Zob. S i l i a t o, dz. cyt., 333–339; Zi ó ł k o w s k i, dz. cyt., ss. 105–109.

<sup>4</sup> E. L i n d n e r, *La Santa Sindone e la Risurrezione*, M. Lindner Verlag, Karlsruhe 1997. (Tytuł oryginału niem.: *Das Turiner Grabtuch und die Auferstehung*). Zob. także W. W a l d s t e i n, *Neueste Erkenntnisse über das Turiner Grabtuch*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1997.



laureat Nagrody im. Lenina!)<sup>5</sup>. „Od szeregu lat zajmuje się on krytyczną oceną metody radiowęglowej w przypadku stosowania jej do datowania płócien. Twierdzi, iż w czasie procesu rosznienia lnu dochodzi do usunięcia z włókien lnu białek i lipidów, co powoduje sztuczne podwyższenie zawartości węgla. Jednocześnie w czasie tego procesu może dojść do zanieczyszczenia materiału dodatkowym węglem – 14, co spowoduje pewne „odmłodzenie” wyprodukowanego płótna. W przypadku Całunu zasadniczy wpływ na wynik datowania mógł mieć pożar w 1532 r. w Chambéry. Wysoka temperatura i obecność śladowych ilości srebra mogła wpłynąć na dodatkowe związanie atomów węgla do cząsteczek celulozy. Kuzniecowa przeprowadził symulowane doświadczenia z próbką starożytnego płótna, które podgrzewał w temperaturze ok. 300°C, w atmosferze zawierającej tlenek i dwutlenek węgla, śladowe ilości jonów srebra i wodę. Wykazał on, że w czasie pozorowanego pożaru grupy hydroksylowe celulozy zostały karboksylowane, powodując „odmłodzenie” badanych próbek o ok. 13 wieków”<sup>6</sup>.

5. Izraelski botanik z Hebrew University w Jerozolimie, Avinoam Danin stwierdził obecność na Płótnie Turyńskim 28 pyłków z regionu Jerozolimy<sup>7</sup>. Nie wypowiadając się co do autentyczności Całunu izraelski uczony potwierdził, w części odnoszącej się do Jerozolimy, poprzednie badania palinologiczne Maxa Sulzera Freia<sup>8</sup>.

W ostatnich latach zostało wysuniętych jeszcze wiele hipotez dotyczących powstania obrazu na Całunie, że wspomnę tu teorię Bernarda A. Powera na temat ściśliwości przepływu energii i przemiany materii czy też Nicola Cinquemaniego co do podwójnego wizerunku na Całunie<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> D. A. Kouznetsov – A. Ivanov – P. R. Veletski, *Effects of fires and biofraction of carbon isotopes on results of radiocarbon dating of old textiles. The Shroud of Turin*, „Journal of Archaeological Science” 22/1995/. Przeprowadzenie doświadczenia stało się możliwe dzięki Fundacji G. Berthault – Meulan z Francji.

<sup>6</sup> W. Fenrych, Sprawozdanie z 7.08.1997. Archiwum Studium Sydonologicznego w Krakowie.

<sup>7</sup> Podają za: „The Independent” z 8.12.1997. Por. *Biuletyn KAI* nr 29.1997, s. 20.

<sup>8</sup> Nie wiadomo, na jakiej podstawie W. Orliński, *Chemia Boskiego portretu*, „Magazyn Gazety” nr 8, 20–21 II 1998, s. 34, twierdzi, że wyniki badań Maxa Freia „spotkały się z powszechnym niedowierzaniem”? A już nieprawdą jest twierdzenie, że „Frei zaobserwował na Całunie wyłącznie pyłki roślin pochodzących z Palestyny, ale ani jednego pyłku z Francji czy Włoch”. Otóż 17 pyłków pochodzi z Francji i Włoch. Zob. Ziółkowski, dz. cyt., ss. 99–104.

<sup>9</sup> Sprawozdania J. Dołęgi-Chodasiewicza i W. Fenrycha na spotkaniu sydonologicznym na Świątym Krzyżu, sierpień 1997. Archiwum Studium Sydonologicznego.

Na koniec refleksja teologiczna.

Wybitny biblista włoski, Giuseppe Ghiberti napisał: „Całun jest skromnym znakiem, który nie staje się droższym przez dyskusje pomiędzy uczonymi i polemistami. Całun nie jest Chrystusem, lecz odnosi się do Niego. I jako odniesienie ma możliwość stania się echem Ewangelii, która głosi słowa Jezusa: ‘Nawróćcie się i wierzcie’”<sup>10</sup>.

Całun Turyński jest dla wierzących – jak to określili papież Paweł VI – „ikoną Męki”. „Wpatrując się w ten wizerunek – słowa Pawła VI – wiem, że wzrośnie we mnie jak i we wszystkich moich braciach w wierze tajemniczy zachwyt Nim i zabrzmi w naszych sercach ewangeliczne wołanie Jego głosu, który zaprasza do poszukiwania Go tam, gdzie On się jeszcze ukrywa i pozwala się odkryć, kochać i służyć w ludzkiej postaci”.

Taki jest sens publicznego wystawienia Całunu: *Ostensione della Sindone* w Turynie w roku 1998. Nie jest to spektakl dla gieldy sensacji i polemiki, lecz wydarzenie religijne skłaniające do refleksji i modlitwy.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Wiesław Alicki

## INTERNET DLA BIBLISTY

Już na wstępie chciałbym zaznaczyć, że w tych kilku zdaniach nie zamierzam wyczerpać tematu, a to również z kilku względów. Po pierwsze, ponieważ Internet jest rzeczywistością dynamiczną: dziś jakiś serwer jest, jutro go nie ma czy vice versa, i nikogo to nie dziwi. Po drugie, ponieważ sam na pomysł przeszukiwania Internetu pod kątem pomocy biblijnych wpadłem niedawno i nie spodziewam się, by w kilkanaście godzin nawet przy najwymyślniejszych kluczach wpisywanych do przeglądark, można było znaleźć już wszystko. Po trzecie, ponieważ zakres użyteczności wspomnianej sieci jest dość

<sup>10</sup> G. G h i b e r t i, *Sindone, Vangeli e vita cristiana* (Collana: La Sindone di Torino), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997, s. 30.

szeroki, stąd zasygnalizuję dziś jedynie niektóre jej aspekty, licząc, że jeszcze nadarzy się okazja napisać coś więcej.

Materiał przewidziany na dziś poruszy następujące tematy:

- dostępność Internetu dla „przeciętnego” bibliisty,
- najbardziej podstawowe formy korzystania (biblioteki i poczta) oraz
- o kuszących możliwościach powiększania domowego księgozbioru (oczywiście w naszej branży).

## TECHNICZNY DOSTĘP DO SIECI

Dostęp do Internetu z za własnego biurka należałoby uznać za gorszący przejaw zbytku, jeśli do takich zaliczymy również posiadanie telefonu i maszyny liczącej, zwanej komputerem osobistym (ocenę zostawiam fachowcom od ascetyki). Te bowiem dwa warunki musi spełnić „przeciętny” bibliista, by nie wychodząc z domu surfować po sieci (tak to się nazywa w żargonie userów – ku zrozumiałemu oburzeniu bezradnych purystów językowych). Jako że omne trinum perfectum, należy spełnić trzeci warunek, jakim jest zakup modemu czyli urządzenia, które skutecznie (i oby nie na zbyt długo za jednym razem) połączy komputer z siecią telefoniczną. Dziś nie jest to już taki duży wydatek, jednak przy zakupie warto się poradzić bardziej doświadczonego kolegi, by niechcący nie kupić sprzętu klasy muzealnej (na wszelki wypadek zaznaczę, iż nabycie modemu o prędkości niższej od 28.8 kbps trudno już dziś pogodzić z chrześcijańską roztropnością oraz że prędkość nie jest jedynym istotnym parametrem).

Na czas instalacji modemu należy się uzbroić w anielską cierpliwość i wspomnieć jedno z praw Murphy’ego, że jeśli zadziała za pierwszym razem, to pewnie coś jest nie w porządku: za niesmaczny żart uzna to tylko początkujący komputerowiec.

Od elektronicznej kopalni skarbów dzieli nas już tylko instalacja programu obsługującego połączenie (najpopularniejsze to Microsoft Internet Explorer lub Netscape Communicator – wersję 4.0 pierwszego z nich serdecznie odradzam!) i ustawienie odpowiednich parametrów (w systemie Windows 95 zajmuje się tym program Dial-Up Networking). Te parametry – w przypadku osób nie dysponujących kontem z przydziału własnej uczelni lub gdy serwer, na którym mają takie konto, nie dysponuje połączeniem modemowym – to numer telefonu taki sam w całej Polsce (z wyj. Ostrołęki, Nowego Sącza, Przemysła, Krosna i Tarnowa): 0-202122 oraz Użytkownik: ppp, Hasło: ppp. (Warto znać DNS serwera, do którego się będziemy łączyć: 194.204.159.1 oraz zapasowy: 194.204.152.34, niektóre programy mogą tego zażądać). Jest to usługa Telekomunikacji Polskiej

S.A. w cenie lokalnej rozmowy telefonicznej, czyli płacimy tylko za impulsy.

Technicznym warunkiem prowadzenia korespondencji przy użyciu poczty elektronicznej (e-mail), o czym poniżej, jest posiadanie własnego konta na jakimś serwerze – tę usługę Telekomunikacja Polska S.A. również świadczy, tyle że za stosowną opłatą (por. cennik na [www.tpsa.pl](http://www.tpsa.pl)). Za to atrakcyjnie wyglądają propozycje firm, które konta pocztowe oferują bezpłatnie, acz nie tak całkiem za darmo: np. Polbox zastrzega sobie możliwość dołączenia do naszej przesyłki pliku informacji reklamowej. Szczegółowe informacje można uzyskać pod adresem [www.polbox.com](http://www.polbox.com) lub – jeśli ktoś ma przyjemność poćwiczyć język angielski, powoli opuszczający nasze pecety – [www.excite.com](http://www.excite.com). (Oczywiście takich firm jest więcej, a konkurencja jest raczej skutecznym gwarantem jakości ich pracy). Przeciwnikom dopinanej do maili reklamy pozostaje wykorzystać propozycję np. miesięcznika komputerowego Chip, który bezpłatne konto oferuje za przynajmniej półroczną prenumeratę.

## PODSTAWOWE FORMY WYKORZYSTANIA INTERNETU PRZEZ BIBLISTĘ

WWW czyli Wide World Web – ...

... – *Pajęczyna o Światowej Rozpiętości* to od kilku lat najpopularniejsza forma porozumiewania się w Internecie. Dziś bardzo wiele firm, uczelni i osób prywatnych żywi ambicje posiadania własnej strony WWW. Można więc tu znaleźć praktycznie każdą informację na każdy temat pod słońcem, czyli również każdy biblijny. Przy tym ostatnim należałoby użyć słowa „niestety”, a to z prostej przyczyny. Rozpiętość skali fachowości jest równie światowa jak sama nazwa standardu: od taniej i bezkrytycznej popularyzacji do wyrafinowanej specjalizacji. Tradycyjne czasopisma gwarantują pewną selekcję publikowanych treści – czuwa krytyczne oko redaktora naczelnego, zatroskane o dobre imię swego tytułu i... popyt u czytelników. W Internecie takiej kontroli zasadniczo nie ma. Stąd dopóki nie znajdziemy w sieci solidnego źródła wiadomości, opłaci się powściągliwość w penetracji elektronicznych zasobów, choćby tylko ze względów finansowych (tu bardzo pomaga wymiana doświadczeń z innymi bywalcami elektronicznych skarbnic, mającymi biblijne zainteresowania).

Prostym sposobem uzyskiwania wiadomości jest wpisanie słów-kluczy do którejkolwiek z przeglądark, z którymi bezpośrednio połączenie umożliwia Explorer lub Netscape, i od tego można zacząć na

początek znajomości z elektronicznym światem. Najlepiej wpisać słowo Biblia i inne pokrewne we wszystkich znanych przez siebie językach. Skutek jest gwarantowany.

## Biblioteki

Jednak najbardziej fascynującą przygodą będzie penetracja bibliotek. Temu pożytecznemu zajęciu służą wyśmienicie udogodnienia dostępne w Berkeley Digital Library SunSITE, dokąd prowadzi adres <http://sunsite.berkeley.edu/Libweb>. Libweb to system umożliwiający dotarcie do serwerów WWW liczących się bibliotek ponad siedemdziesięciu krajów na całym świecie, a jego zasoby są uzupełniane codziennie.

Jeśli znamy nazwy miast, w których istnieją słynne wydziały teologiczne i z którymi są związane nazwiska wielkich biblistów, można je wpisać na samym początku w Keyword Search, co przyspieszy poszukiwania. Jeśli nie – wybrać daną bibliotekę z list odpowiadających poszczególnym kontynentom.

„Przy wejściu” do biblioteki warto się zaznajomić z podstawowymi informacjami na temat zakresu dostępności katalogu w komputerze. Dla przykładu katalog Biblioteki Jagiellońskiej obejmuje tylko nabytki od roku 1991 (a może już nieco wcześniejsze – niestety informacja ta została zredagowana w kwietniu 1997: [www.bj.uj.edu.pl/bjzawp.html](http://www.bj.uj.edu.pl/bjzawp.html)). Kartę katalogową znalezionej pozycji można sobie oczywiście w domu wydrukować bez żadnych ograniczeń.

Możliwość wypożyczenia książki przez Internet nie należy do rzadkości. Z niektórych bibliotek można nawet ściągnąć np. tekst artykułu in extenso. Każda jednak biblioteka ma swoje własne zasady współpracy z czytelnikami. Najczęściej są to usługi płatne, niekiedy domagają się wcześniejszej przynależności do grona klientów. Niestety drogo kosztuje przesłanie zamówionej książki – dla przykładu: niemiecka poczta pobiera ok. 20 DM. Chyba że dokona się to na poziomie wymiany międzybibliotecznej – taniej nie jest, ale płaci kto inny.

Ten sposób zdobywania wiedzy ma również swoje ograniczenia. Jedno to wspomniane wyżej – gdy katalog komputerowy jest in statu fieri. Również zdarzają się pomyłki (oczywiście bardzo rzadkie) podczas wpisywania czy skanowania stron tytułowych i np. zmiana litery w nazwisku autora może uczynić książkę niedostępną. Wówczas należy przeszukać według tytułów i w przypadku rezultatów pozytywnych o smutnym odkryciu poinformować e-mailem (najczęściej podawanym na pierwszej stronie) osobę odpowiedzialną za katalog. W każdym razie dla „poszukującego” biblisty aktualną pozostaje za-

chęta dawnych metodyków do programowego niedowiarstwa: by wpisywać daną książkę do własnego spisu bibliograficznego, mając egzemplarz przed sobą na biurku.

## Poczta

Odebranie i nadanie (najlepiej wcześniej przygotowanej) korespondencji mieści się w cenie lokalnej rozmowy telefonicznej. Jest więc luksusem bez porównania z tradycyjnymi usługami pocztowymi, gdy zestawimy cenę z czasem dotarcia do adresata. Jedyną zaś słabą stroną stanowi brak formalnej dyskrekcji – a to z racji niestosowania warto wiedzieć na wszelki wypadek – spośród milionów e-listów akurat nasz może ktoś przeczytać.

Kwietniowy numer NTS z ubiegłego roku [43 (2,'97) 294–316] po raz kolejny wraz z adresami pocztowymi, telefonami i faksami bibliotek zrzeszonych w Studiorum Novi Testamenti Societas drukuje również adresy e-mail. Ponad 120 members of SNTS korzysta (a przynajmniej ma tę możliwość) z dobrodziejstw poczty elektronicznej. Trudno powiedzieć, czy wszyscy byliby zachwyceni nagłym zalewem elektronicznych pytań – te tak samo wymagają czasu, jak zwykła korespondencja, a do tego wielkiego wycucia (doświadczeni internauci są zgodni, że złudzenie bliskości drugiej osoby powoduje pewną niedelikatność w słowach, skutkiem czego adresata można łatwo zniechęcić). Patrząc jednak od strony nadawcy – zasięgnięcie opinii specjalisty, zwłaszcza drogą tak bezpośrednią, w opracowywanym przez siebie temacie jest wydarzeniem bardzo mobilizującym – choćby do nauki języków obcych i wcześniejszego dokładnego zapoznania się z bibliografią. Jest chyba sprawą oczywistą, że wpierw trzeba wiedzieć, kogo o co pytać. Nota bene: nikogo nie wypada prosić o dostarczenie bibliografii jego własnych prac, zresztą nie tylko poprzez Internet.

Wprawdzie utartą formą zwracania się do e-korespondenta jest angielskie YOU, z naukowcami jednak różnie bywa. A zatem Niemcowi lepiej napisać SIE. Podobnie różnie bywa z odpowiedziami. Niektórzy odpisują „po pewnym czasie” – zresztą analogicznie do poczty tradycyjnej. Dla innych adres konta przy nazwisku to tylko winiętka nowoczesności. Ale nie wolno się zrażać...

## Listy dyskusyjne

Ten sposób komunikacji z zainteresowanymi Biblią wzmiankuje bez entuzjazmu i celowo nie podaje bliższych wskazówek. Chcę nawet przestrzec – a to mianowicie przed stratą czasu oraz miejsca na

koncie. Zapisując się na listę dyskusyjną, owszem, z jednej strony zabezpieczamy się skutecznie na chwile jałowej pracy umysłu, gdy brak tematu i koncepcji, niestety, z drugiej strony, powoduje to nawet codzienny nawał poczty, którą by trzeba przejrzeć, odpisać – do dorobku naukowego raczej nam tego nikt nie zaliczy. Ryzykujemy niejednorodność zainteresowań i metod naszych najczęściej anonimowych w świecie biblistyki korespondentów. Początkujący egzegeta naraża się nawet na niezły zamęt nie tylko na dysku – także w głowie. Jakkolwiek można spróbować – na pewno nie grozi nudą...

### Zakup książek

Wśród znajomych adeptów *Biblicum* za najkorzystniejsze uchodzą propozycje dwóch dużych księgarń wysyłkowych w Stanach Zjednoczonych – odległość nie powinna nikogo przerażać, połączenie trwa naprawdę tylko kilka sekund. Oto ich adresy: [www.christianbook.com](http://www.christianbook.com) oraz [www.dovebook.com](http://www.dovebook.com).

Pierwsza z nich oferuje książki z zakresu biblistyki (i nie tylko) – wszystkie dostępne na rynku amerykańskim bez względu na miejsce wydania. W kwotę, jaką należy uiścić za usługę, a opiewającą na 20% procent wartości kupowanej pozycji, jest wliczony koszt przesyłki drogą morską. Wbrew pozorom transakcja się opłaca i cena tradycyjnych zbiorów wiedzy nabytych w ten sposób jest dużo niższa aniżeli w najtańszych rzymskich księgarniach. Po zapisaniu się do klubu stałego klienta, co kosztuje 8\$ i nie zobowiązuje praktycznie do niczego, ceny jeszcze bardziej idą w dół: np. sześciotomowy *Anchor Bible Dictionary*, którego chyba żadnemu bibliście nie trzeba przedstawiać, można nabyć już za ok. 200\$ (łącznie z wysyłką), podczas gdy w normalnej księgarni przy rabacie i dobrych znajomościach inwestycja ta pochłania ponad 300\$.

Dругa z wyżej wspomnianych to potężny antykwariat, gdzie można nie tylko kupić, ale również sprzedać (czym jednak polscy bibliści, jak podejrzewam, nie będą zbyt zainteresowani). Po połączeniu się jest dostępny katalog książek z praktyczną przeglądarką – gdzie należy wpisać żądany tytuł i w przypadku znalezienia go wypełnić zamówienie.

Przy tej okazji nie sposób nie wspomnieć o elektronicznych sposobach płacenia. Służy do tego karta kredytowa jakiegokolwiek standardu, byle tylko akceptowana przez daną instytucję. Najpopularniejszym chyba na całym świecie jest system VISA. Karty tego typu wymienia w swych ofertach wiele polskich banków, zarówno państwowych, jak i prywatnych. Warunkiem jej uzyskania jest najczęściej posiadanie rachunku oszczędnościowo-rozliczeniowego. Istotą czynności płacenia jest wówczas wpisanie numeru swojej karty

kredytowej. Do dziś stanowi przedmiot żartowej dyskusji (na szczęście nie teologów), czy podawanie tego numeru przez sieć komputerową jest czynnością bezpieczną tzn. czy wobec nasilającego się zjawiska hackerstwa sieciowego (współczesna bezkrawawa odmiana rozbójnictwa) nie naraża właściciela karty na niezamierzone bycie jedynie współdysponentem – albo i to nie – swoich własnych pieniędzy. Na pewno jednak do pierwszej z powyższych księgarni całe zamówienie łącznie z numerem karty można przesłać normalną pocztą i w przypadku stałych klientów numer ten będzie przechowywany u adresata, bez konieczności wysyłania go drugi raz – czyli następne transakcje można odbywać całkowicie przez komputer.

### Logout czyli na zakończenie

Nova et vetera warsztatu biblijnego stykają się ze sobą na naszych oczach. Dzięki zdobyczom ludzkiej pomysłowości, nie wychodząc z domu, można nie tylko objechać cały świat, ale również przy okazji zebrać materiały do pracy naukowej, zasięgnąć rady wybitnych specjalistów, nakupić dobrych książek. A jednak to chyba nie wszystko.

„Spotykaliśmy się codziennie po wykładach w kawiarni u Lourse'a na Krakowskim Przedmieściu i stolik nasz zyskał sobie trwałe miejsce w dziejach kultury intelektualnej Warszawy lat trzydziestych... Stolik u Lourse'a był niewątpliwie jedną z najbardziej aktywnych w Polsce, choć nieoficjalną instytucją, tak inspirującą nowe poczynania, jak i odznaczającą się pozytywną krytyką wszystkich ważniejszych wydarzeń z dziedziny humanistyki w kraju i na świecie. ... Badacz polskiej kultury umysłowej okresu międzywojennego nie mógłby w swoich poszukiwaniach pominąć przedpołudniowych spotkań u Lourse'a, gdzie codziennie, z wyjątkiem niedzieli, przy tradycyjnej 'półczarnej' tak żywo biło tętno intelektualne (w pierwszym rzędzie, choć nie wyłącznie) warszawskiego życia uniwersyteckiego. Wojna przerwała brutalnie ten krótkotrwały epizod w naszej historii kultury; gdyby nie ten fakt, stolik u Lourse'a na pewno doczekałby się w przyszłości odrębnej monografii” – wspominał swoje pierwsze lata samodzielnej pracy naukowej bynajmniej nieskłony do sentymentów profesor Michałowski (*Wspomnienia*, Warszawa 1986, 101–103).

Bo chyba częstką warsztatu jest również drugi człowiek o podobnych zainteresowaniach, którego nie wystarczy zobaczyć na wysokiej jakości cyfrowym zdjęciu, nie wystarczy usłyszeć w słuchawce telefonu. Z nim się trzeba spotkać – niekoniecznie za biurkiem. Widocznie również po to *Verbum caro factum est* – aby móc się spotkać. Płynnie stąd dość jednoznaczny postulat, by temu wspaniałemu narzędziu,



jakim jest Internet – po gruntownym przemyśleniu, znając również jego tendencje do niemal wdzierania się do ludzkiego życia – wyznaczyć właściwe konkretne miejsce w kontekście swojego warsztatu biblijnego, ale na pewno nie zamiast niego.

P.S. Oczywiście zapytania i uwagi można kierować na adres poczty elektronicznej: litwa@ibm.uci.agh.edu.pl

Kraków

Ks. WIESŁAW ALICKI

Ks. Michał Jagosz

## O ŚWIĘTEJ JADWIDZE KRÓLOWEJ MÓWIĄ...

20 maja 1997 r. dla uczczenia rocznicy urodzin papieża Jana Pawła II i Metropolity Krakowskiego w Archidiecezjalnym Muzeum w Krakowie Ks. kard. Franciszek Macharski otworzył wystawę pt. „W oczekiwaniu kanonizacji Bł. Jadwigi Królowej”. W dniu dzisiejszym, w uroczystość św. Karola, patrona Jana Pawła II, ma miejsce oficjalne jej zamknięcie.

W prezentowanej książce: *O Świętej Jadwidze Królowej mówią ...*, na którą mam zaszczyt zwrócić Państwa uwagę, znajduje się prawie 100 ilustracji (23 kolorowe i 74 czarno-białe). Szereg zamieszczonych w niej reprodukcji co najmniej trzynastu artystów dopełnia jakby wydany staraniem dyrektora Muzeum, ks. dr Józefa Nowobilskiego okolicznościowy katalog wystawy.

Tak więc znajdą w niej Państwo wyobrażenie Jadwigi z aureolą w wydanej w Wenecji Suplice do Urbana VIII w 1630 r., szkic nieistniejącego dziś kościoła św. Krzyża Benedyktynów Słowiańskich z placu Słowiańskiego, mal. Józefa Brodowskiego, fresk z klasztoru O. Karmelitów na Piasku, reprodukcję portretu Bacciarellego, miniaturę Kazimierzy Dąbrowskiej ofiarowaną Piusowi XII 14 maja 1939 r. z okazji Światowego Kongresu Międzynarodowej Unii Katolickich Stowarzyszeń Kobietych, Kurzą stopkę ofiarowaną Janowi Pawłowi II przez Irenę Juraszek, medalierstwo Marii Socha ofiarowane Postulacji, szkice Matejki, i obrazy: W. Głowczewskiego, S. Kaniakowej, S.M. Ludwiny, S. Małeckiego, ks. B. Mazura, Cecylii Okoniewskiej i P. Stachiewicza zgromadzone przez Postulację w trakcie redakcji „Positio causae”.

---

\* „*O Świętej Jadwidze Królowej mówią...*”. Zebrał i opracował ks. Michał Jagosz. Rzym-Kraków 1997, ss. 400, il. kol. 23, il. cz.-b. 74. Druk: Wydawnictwo „CZUWAJMY” Michałowice 1, 32–091 Kraków. Prezentacja książki dokonana w Archidiecezjalnym Muzeum w Krakowie 4 listopada 1997 r.

Ilustracyjna część publikacji utrwala więc przejawy kultu Królowej w malarstwie od XVII wieku do współczesności, medalierstwie, rzeźbie oraz w filatelistyce. Przypomina wyobrażenie królowej na Kielichu życia ofiarowanym przez Polskie Kobiety dla Jasnej Góry, kult oddawany jej od 1468 roku w kościele parafialnym w Nieszawie, od 1922 r. w klasztorze Siostr Urszulanek Szarych w Sieradzu, na Krowodrzy, szarfy wieńców składanych przy grobie Królowej z okazji 500-lecia Grunwaldu, z okazji rocznic zwycięskich bitew pod Chocimiem i Wiedniem obchodzonych na Jasnej Górze w roku 1933 przed obrazem namalowanym przez paulińskiego artystę Augustyna Jędrzejczyka, zdjęcia pamiątek węgierskich i uczniowskich tarcz składanych na Wawelu. O jej nieprzerwanym kulcie świadczy zrekonstruowany zgodnie z opisami siedemnastowiecznych akt wizytacyjnych wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa na Wawelu w otoczeniu świętych: swej patronki Jadwigi Śląskiej, ulubionej autorki objawień Brygidy, Kingi, która utorowała jej drogę do Polski i Jadwigi królowej z aureolą w dialogu ze swym Mistrzem, którego natchnień słuchała, co utrwalił prof. Jan Bruzda w obrazie kultowym, reprodukowany na okładce książki.

Zwraca uwagę na istniejący jej kult poza Polską: w Rzymie, zwłaszcza w Ośrodku Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Domu Polskim, gdzie znajduje się szereg obiektów poświęconych Królowej, które pobożni pielgrzymi ofiarowali Ojcu Świętemu w podzięcie za beatyfikację i w nadziei jej rychłej kanonizacji, np. replika wawelskiego Krzyża królowej Jadwigi art. S. Bałosa, witraż p. Elżbiety Manno, relikwiarz art. T. Rybskiego.

Dokumentacją fotograficzną zwrócono Czytelnikowi uwagę na zasadnicze etapy ukończonego procesu kanonizacyjnego: na reprodukcję protokołu dwóch cudów z 1419 zdziałanych za przyczyną Jadwigi, dokumenty otwarcia jej grobu w 1949 roku, wygłoszonej sentencji przez ks. kard. K. Wojtyłę o nieprzerwanym kulcie wobec kard. Sepera, bpa De Smedt i Episkopatu Polski, pierwszej Mszy św. ku czci bł. Jadwigi Królowej odprawionej przez Jana Pawła II, translacji jej błogosławionych szczątek oraz jej kanonizacji.

Utrwalono dokonania Królowej: fundację Wydziału Teologicznego, odnowienie Akademii Krakowskiej, fundację wspomnianych kościołów i klasztorów: OO. Benedyktynów Słowiańskich, OO. Karmelitów na Piasku, współudział w fundacji Jasnej Góry, dar dla kościoła Bożego Ciała w Poznaniu, ekumeniczne poczynania, fundację racjonalną i Psalterza Floriańskiego. Na maryjny kult Jadwigi zwraca uwagę obraz Bronisława Mazura, „Ofiarowanie Polski Matce Bożej” przedstawiający Królowę w geście zawierzenia swej nowej Ojczyzny Matce Bożej, idąc za przykładem św. Stefana króla Węgierskiego, który nazwał Najświętszą Maryję Pannę „Magna Domina Hungarorum”. Ona to poleciła umieścić na ocalałym do dziś naczyniu, roztruchanie zamieszczane przez artystę słowa: „Niech będzie Najwyższa Królowa Niebios Królową także Polaków”.

Czytelnikowi na kartach książki powtarzające się dwie splecione litery „m” przypominają zasadniczy rys duchowości Królowej, która idąc za wskazaniami traktatu „O życiu kontemplacyjnym i czynnym” Tomasza Biterfelda, dominikanina z Pragi, umiała łączyć społeczne zaangażowanie z życiem modlitwy. Charyzmat ten podjęty został przez wspomniane w książce Zgromadzenie Siostr Świętej Jadwigi Królowej.

Zwrócono uwagę na dokonania jej rodziców, zwłaszcza fundację Sanktuarium Maryjnego w Mariazell, po zwycięstwie nad Turkami, gdzie znajduje się płaskorzeźba Elżbiety Bośniaczki i Ludwika Wielkiego.

\* \* \*

Wypowiedzi Bonifacego IX świadczą, jakim cieszyła się jego uznaniem Królowa, która w czasach schizmy zachodniej była zawsze wierną Namiestnikowi Chrystusa.

W liście Piusa XII do Episkopatu Polski z okazji rocznicy kanonizacji św. Stanisława BM, w którym wspomina królowę Jadwigę widać owoce zainteresowania Papieża postacią Jadwigi przez ks. kard. A.S. Sapiehę, który miał mu wręczyć pracę niemieckiej protestantki H. Quillus, oraz Oskara Haleckiego, który będąc w kontaktach z Mons. Montinim przez niego ofiarował papieżowi swoje prace i dzielił się z nim pragnieniem jej kanonizacji.

Papież Paweł VI wspomina więc ją w swym liście na Milenium Chrześcijaństwa oraz na 600-lecie urodzin Jadwigi, której cześć oddawana jest od niepamiętnych czasów, i z tej okazji ofiarował katedrze wawelskiej kapę.

Janowi Pawłowi II, któremu dedykowano prezentowaną pozycję w dowód dziękczynienia za kanonizację Jadwigi królowej zawdzięczamy największą ilość tekstów. W 43 zamieszczonych w publikacji wspomina Jadwigę np. z okazji inauguracji roku akademickiego w Krakowie, z okazji swych kolejnych wizyt w Polsce, 600-lecia Jasnej Góry, doktoratu honorowego na UJ, translacji relikwii Królowej, 600-lecia chrystianizacji Litwy, wizyty we Wilnie, na Węgrzech i w korespondencji z episkopatem Węgierskim, spotkań z Polakami w Kurytybie, w Castel Gandolfo celebrując Mszę świętą dla pielgrzymów z Polski, do Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II, z okazji beatyfikacji Matki Siedliskiej, Anieli Salawy, przy otrzymaniu odznaczenia Cracoviae Merenti i w liście apostolskim z okazji Roku Maryjnego „Mulieris Dignitatem”, w którym Jadwigę królowę wylicza obok świętych niewiast Moniki, Makryny, Olgi z Kijowa, Matyldy Toskańskiej, Jadwigi Śląskiej, Elżbiety z Turynii, Brygidy Szwedzkiej, Joanny d'Arc – ewangelizatorki Europejskiego Kontynentu oraz Róży z Limy, Elżbiety Seton i Marii Ward (s. 73). Wśród tekstów Jana Pawła II nie brak Motu proprio *Beata Hedvigis* ustanawiające Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, Deklaracji beatyfikacyjnej, dekretu o heroicznosci jej cnót oraz tekstów ogłoszonych z okazji kanonizacji.

Ta dwudziesta piąta publikacja, wydana staraniem Ośrodka Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie, zawiera również 50 tekstów ks. kard. Karola Wojtyły, w których w ciągu 20 lat pasterzowania na Stolicy św. Stanisława mówi o Jadwidze. Wykorzystuje do tego nabożeństwa dla młodzieży żeńskiej, która co roku w październiku czciła Królową na Wawelu. Okazją do zwrócenia uwagi na jej rolę były uroczystości 600-lecia Uniwersytetu, 200 rocznicy św. Jana Kantego, rocznica śmierci papieża Jana XXIII, który odprawiał Mszę św. przy krzyżu Jadwigi na Wawelu, stulecie urodzin kard. Sapiehy, który wszczął proces beatyfikacyjny i gorliwie zabiegał o jej cześć, koronacja obrazu Matki Bożej w Sejnach i Czerwińsku, w Warszawie, w Olsztynie, w Suchedniowie, w Rzymie, z okazji beatyfikacji O. Kolbego za-

chcąc do modlitw o beatyfikację polskich Sług Bożych z Jadwigą na czele z udziałem prefektów Kongregacji do spraw Kanonizacyjnych kard. Bertoli i Raimondi, odsłonięcie pomnika Grunwaldzkiego, Kongresu Teologów, a nade wszystko z okazji 600-lecia urodzin Królowej Jadwigi i w wielu memoriałach, w których powołując się na dziedzictwo Jadwigi prosi o przyznanie należnego miejsca w śródowniku uniwersyteckim polskim Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu w Krakowie.

Słowami litanii przez siebie ułożonej generał Józef Haller prosił i dziękował za cudowne uzdrowienie Matki przez wstawiennictwo Jadwigi królowej. Jeden z Konsultorów Kongregacji w swym wotum po studium „Positio causae” zestawiał jakby w litanie, określenia przyznane Jadwidze przez współczesnych kaznodziejów uniwersyteckich (dwa z nich zamieszczono dla przykładu) Stanisława ze Skalbmierza i Franciszka z Brzegu. Księdzu Kardynałowi Wojtyła – o czym świadczą zamieszczone teksty – zawdzięczamy szereg tytułów używanych dziś we współczesnym kaznodziejstwie: Znak Bożej Opatrzności (s. 55), Obrończyni i krzewicielka wiary katolickiej (s. 57), Patronka młodzieży (s. 24), Patronka odpowiedzialnej miłości, patronka chrześcijańskiej kultury humanistycznej (s. 27), opatrnościowa Królowa naszych dziejów (s. 29), najjaśniejsza postać naszych dziejów, patronka, która otwarła Polskę na chrześcijańską myśl europejską (s. 100), fundatorka Wydziału Teologicznego (ss. 255, 256, 274), odnowicielka Uniwersytetu (ss. 256, 274), matka nauki polskiej (s. 311), matka wszystkich polskich teologów (s. 311), matka uczonych, pani wawelska (ss. 236, 273), matka narodów (ss. 42, 55, 80, 227, 245, 249), matka ludu, matka ludów (ss. 66, 229, 236, 237, 273), matka narodów chrześcijańskich (s. 195), matka chrestna narodu litewskiego (s. 268), matka narodu naszego nadała nowy wymiar naszych dziejów (s. 262) matka ubogich, patronka Europy (ss. 73, 80).

Idąc za głosem Prymasa Tysiąclecia i kard. K. Wojtyły, o jej beatyfikację, prosiły Episkopaty Francji i Austrii. Prosiła o nią również grupa ministrantów węgierskich uczestnicząca w budowie kościoła na Krowodrzy, o czym świadczą zamieszczone teksty.

Przekonani o jej orędownictwie nasi sąsiedzi powierzali przy jej sarkofagu swe potrzeby w językach angielskim, czeskim, duńskim, francuskim, japońskim, litewskim, łacińskim, niemieckim, rosyjskim, słowackim, węgierskim, włoskim. (W latach 1949–1973 było ich 444; a na Krowodrzy w latach 1981–1992 – 32 oprócz wyżej wymienionych języków nadto w języku ukraińskim).

Przypomniana została wydana po francusku książka W. Ładziny o Świętej Jadwidze królowej z 1950 r. (s. 107). Do przypomnienia postaci Jadwigi posłużyła również wizyta Prymasa Polski ks. kard. Józefa Glempa w Angers we Francji, skąd wywodzi się ród Andegawenów.

Kult jej istnieje w kaplicy Sióstr w La-Gardelle we Francji, szerzyć się będzie w Katanii we Włoszech, w Kiabakari w Tanzanii, dokąd zostały przekazane jej relikwie, ostatnio również do kościoła w Dortmundzie w Niemczech.

Mówią o niej noszące imię Jadwigi polskie stowarzyszenia, niedawno powstały polonijny ośrodek duszpasterski w Kanadzie. „Niech Ojczyznę i wiarę Ojców przypomina postać naszej Królowej Jadwigi” pisał w swym apelu Sługa Boży kard. Prymas A. Hlond na obrazku z podobizną J. Męciny-

Krzeszca rozesłanym do wszystkich skupisk polonijnych w 1935 roku. Muzea, Archiwa i Biblioteki Polskie za Granicą poprosiły Jana Pawła II z okazji swej dorocznej konferencji w Montresor we Francji we wrześniu tego roku o przyznanie św. królowej Jadwidze tytułu patronki Europy obok świętych Benedykta, Cyryla i Metodego.

Zamieszczony w książce tekst referatu bł. Urszuli Ledóchowskiej wygłoszony w Rzymie z okazji kanonizacji św. Andrzeja Boboli zorganizował w Rzymie Komitet Pań Polskich (s. 335–340).

O Jadwidze czcicielce Świętych mówią rodacy, którzy osiągnęli chwałę błogosławionych. Bł. Józef Sebastian Pelczar przekonany o świętości Królowej prosi św. Piusa X, z okazji kanonizacji Klemensa Hofbauera, o beatyfikację Jadwigi. Wspomina ją czcząc 500-letnią rocznicę chrztu Jagiełły, 500-ną rocznicę śmierci bł. Jakuba Strepy, 500 rocznicę grunwaldzką. Ciesząc się z prac Szajnochy, Kętrzyńskiego o współdziałal w procesie prosi Lucjana Rydla, podobnie jak w latach międzywojennych prosi o niego swych diecezjan wileńskich bł. Jerzy Matulewicz-Matulaitis (s. 331).

Mówią o niej oczekujący na chwałę ołtarzy rodacy. Sługa Boży abp Józef Bilczewski wspomina ją u zarania odzyskanej niepodległości Polski z okazji zjazdu biskupów w katedrze gnieźnieńskiej u grobu św. Wojciecha. Piśze o niej w liście pasterskim z okazji 500 rocznicy śmierci Bł. Jakuba Strepy, powołanego dzięki niej na stolicę metropolitalną lwowska; „Na godach Jadwigi i Jagiełły stał się większy cud niż w Kanie, tam woda w wino, a tu wodą chrztu poganie w chrześcijan przemienieni, a dwa narody złąły się w jedno ciało” (s. 332).

Wśród petycji zanoszonych do Stolicy Apostolskiej o beatyfikację figurują podpisy Sług Bożych abp A.J. Nowowiejskiego, bpa K. Dominika. Jej chwałę głosił Sługa Boży bp Jan Pietraszko (s. 342–347).

Mówią o niej Prymasi Polscy. Prymas Wojciech Jastrzębiec, dawny kanclerz Królowej, który powołał Komisję do badania cudów Królowej, wspomniany Sługa Boży August Hlond, i jego następca Sługa Boży Stefan kard. Wyszyński, Prymas Tysiąclecia, zwłaszcza w czasie obchodów milenijnych, przypominał dziejową rolę królowej Jadwigi we Wrocławiu, Trzebnicy, Bydgoszczy, Warszawie, Białymstoku, Toruniu, Płocku. Tak mówił: „Polska żyje mądrością Jadwigi wawelskiej” (s. 171). „Niewiasta mężna, mąż stanu, apostoł, chrzciciel narodu” (s. 151). „Jadwiga to wzór apostołstwa i wrażliwości na ducha Chrystusowego w ludziach i narodach, żywy wzór świętości” (s. 157). „Ze spotkania Jadwigi z Królową serc polskich wynikła niezwykła moc, która pozwoliła uczynić jej całopalną ofiarę serca” (s. 155); „Żywa wiara, którą Jadwiga niosła w sercu, dała nam zwycięstwo miłości nad żelastwem rdzewiejącym na polach grunwaldzkich. ... Jadwiga swemu mężowi jako metodę rządzenia wszecpia rozumienie ceny łez ludzkich, niesprawiedliwie wyciskanych ... Dała lekcję, jak trzeba użyć władzy potęgi i znaczenia, a nawet miecza, by nie wyciskać łez, lecz je osuszać, brać w opiekę uciśnionych i w imię krzyża umacniać pokój między narodami. Ku zdumieniu całej Europy” (s. 147); „Niedawno byłem w Inowrocławiu ... do którego swego czasu przybyła z Wawelu Królowa Jadwiga i mężnie rozprawiała się z Zakonem Krzyżackim. Czyż Polska nie miała potężnych ludzi? A oto na czoło wysuwano kobietę. Potężni ludzie lubią niekiedy w trudnych sprawach wyręczać się kobietami. Może nauczyli się tego od Ojca Niebieskiego, który Syna

Swojego oddał w ręce Maryi". (s. 145) „Modliliśmy się u Stolicy Mądrości, rozważając andegaweńskie lilie na płaszczu Jasnogórskiej Panienki jak gdyby żywcem wzięte z płaszczu Królowej Jadwigi (s. 135). „Królowa i żebrak” – słudzy Służebnicy Pańskiej i Królowej Polski. O duchowej więzi Jadwigi Wawelskiej i brata Alberta z Panią Jasnogórską (s. 154).

W dniu kanonizacji powiedział Jan Paweł II: „Wszyscy wyczuwali, że kanonizacja królowej Jadwigi jest dopełnieniem milenium chrztu Polski” (s. 93). „Jakżeby się radował Prymas Tysiąclecia, Sługa Boży kardynał Stefan Wyszyński, gdyby dane mu było uczestniczyć wraz z nami w tym wielkim dniu kanonizacji. Leżała mu ona na sercu tak samo jak wielkim metropolitom krakowskim, jak księciu kardynałowi Adamowi Stefanowi Sapieże i całemu Episkopatowi Polski (s. 92). Episkopat dawał temu wyraz w swych listach postulacyjnych do Jana XXIII i Pawła VI, w listach na tysiąclecie chrztu Polski do Narodu (s. 111–113) oraz w Orędziu Episkopatu Polskiego do Episkopatu Francuskiego (s. 105–106). Biskupi z Katowic w r. 1950 są autorami listu postulacyjnego do Ojca Świętego Piusa XII, w którym piszą o szeroko rozpowszechnionej na Śląsku książce ks. bpa W. Bandurskiego, O Jadwidze królowej (s. 353). Abp poznański Antoni Baraniak i ordynariusz wrocławski bp Antoni Pawłowski wysłali również w 1968 r. do Pawła VI listy postulacyjne (s. 355, 356).

Do jej grobu prowadził metropolita Krakowski swych zagranicznych gości nawiedzających katedrę wawelską.

Tradycję tę kontynuuje metropolita krakowski, ks. kard. Franciszek Macharski, który służy świętość Jadwigi z okazji 600-lecia jej koronacji, podniesienia jej relikwii, w czasie trwania nowenny przed 600-leciem Wydziału Teologicznego i w czasie obchodów jubileuszowych Wydziału Teologicznego. Dane Mu było zakończyć drugi proces beatyfikacyjny w Krakowie, mianuje postulatorów. Spełniono Jego prośbę wpisania wspomnienia Jadwigi w kalendarz archidiecezji oraz Kościoła polskiego. Zatwierdzono teksty liturgiczne w j. polskim i łacińskim. Opublikowano deklarację beatyfikacyjną, ustanowiono Papieską Akademię Teologiczną, poszerzono jej pomieszczenia, obdarzono Jana Pawła doktoratem honoris causa na UJ i medalem Cracoviae Merenti. Mówił o jej stopce – ślad miłosiernej miłości dla potrzebującego człowieka, o jej gościu macierzyńskim, o pustym miejscu w trumnie Jadwigi – lewe ramie obejmowało ciało zmarłej córeczki Elżbiety Bonifacji (s. 298–289) i powiedział również: „Przygarnij nas” a także: „Patrzę, jak przez sześć wieków płynie nurt miłości do Jadwigi, patrzę na ogromny trud wielu dziesięcioleci, w którym tylu ludzi dało swoją wiedzę i serce, aby dotrzeć wszystko, co świadczy o heroicznym duchu bł. Jadwigi i o wiernej miłości jej ludu” (s. 228).

Do nich zalicza się – wśród nas obecny – ks. prof. Bolesław Przybyszewski, po którego rozprawie *Jadwiga i Wilhelm* 1975 roku przetłumaczonej również na język francuski przesłanej do Rzymu obecnemu Ojcu dr Michałowi Machejkowi OCD, który jako relator Kongregacji do spraw kanonizacyjnych kierował pracą nad „Positio causae”. Rozjaśniło się na ścieżce procesu kanonizacyjnego Królowej. Z racji jej kanonizacji udostępniona została również czytelnikom anglojęzycznym publikacja Księdza Profesora, którą dziś również pragnę zaprezentować.

Dzięki profesorom Akademii Krakowskiej przetrwał i rozwijał się kult w środowisku Uniwersyteckim. Stróżowie dziedzictwa Jadwigi, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, Rektorzy z Senatem Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytetu Jagiellońskiego, zwrócili się również do Namiestnika Chrystusowego o jej kanonizację (s. 310–313).

Mówią o Niej w listach – dla przykładu – jedno z Liceów jej imienia w Siedlcach od 1919 r., parafia z Kielc wznosząca kościół pw. Królowej, Kapituła Kolegiaty św. Anny, Zakon Kanoników Laterańskich, który w fundacji klasztoru przez Władysława Jagiełłę widzi spełnienie woli Jadwigi, Zgromadzenie żeńskie Św. Jadwigi (od 1991 r.), jedno z Postulacyjnych Komitetów z Podhala, autorzy prośb i podziękowań, sygnatariusze petycji o chwałę ołtarzy wrażliwi na wartości, które zrealizowała w swym życiu Królowa.

Mówią o niej kustoszowie grobu i duszpasterze, którzy skrzętnie przechowywali prośby i podziękowania oraz budowniczy 45 świątyń jej poświęconych, których wykaz zamieszczono w niniejszej publikacji (s. 367–370).

„Któż zaprzeczy, że chrześcijański duch Jadwigi Wawelskiej dał Narodowi Polskiemu potężne możliwości nie tylko w dziedzinie duchowej, ale i państwowej” (s. 140).

Czytelnik znajdzie w prezentowanej książce wiele nazw miejscowości, które odwiedziła Jadwiga Królowa. Życzeniem Redaktorów i Wydawnictwa „Czuwajmy” – którym składam wyrazy wdzięczności za współpracę – jest, by przez tę publikację, na nowo do tych miejsc przybyła.

W herbie św. Karola, patrona dnia dzisiejszego widnieje dewiza Humilitas – pokora. Jadwiga Królowa na racjonale ofiarowanym biskupom krakowskim wyhaftowała bliskie jej sercu słowa: doctrina, prudentia, veritas, simplicitas – nauka, roztropność, prawda, prostota (s. 126). Wartościom tym była wierna. Oddała się służbie prawdy, nauki w roztropności i prostocie. Tym wartościom w pokorze służy Sługa Sług Bożych Jan Paweł II. Oby mógł cieszyć się rozwojem nauki i prawdy, której służyć będą dzieła Jadwigi i Jana Pawła II, który ufa we wstawiennictwo św. Jadwigi królowej.

W środku racjonu wyhaftowany został Paschalny Baranek, który też był centrum życia duchowego Jadwigi. Baranek jest także w centrum papieskiej posługi, szczególnie w roku Chrystusa. Zabity i zwycięski. Godny naszej czci.

*Rzym-Kraków*

*Ks. MICHAŁ JAGOSZ*

## SŁOWO TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE NA EKUMENICZNE DNI BIBLIJNE 1998

Umiłowani Bracia i Siostry w Chrystusie! Po raz piąty – od 1994 roku – uczestniczymy w nabożeństwach Słowa Bożego w ramach Ekumenicznych Dni Biblijnych zapoczątkowanych z inicjatywy Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Doświadczenie tych kilku lat minionych mówi, że dobrze jest być razem u stóp naszego Pana, Jezusa Chrystusa, i w świetle Słowa Bożego, które zaiste jest pochodnią nogom naszym i światłością ścieżkom naszym

(por. Ps 119, 105). To nasze wspólne majowe świętowanie umacnia w sercach naszych niezłomne przekonanie, że właśnie Biblia, Pismo Święte, jest wspólnym fundamentem jedności wszystkich wyznawców Chrystusa.

Hasło tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblijnych zostało zaczerpnięte z Księgi Psalmów (119, 107): „Panie, ożyw mnie według słowa swego!” Hasło to jest modlitwą. Modlitwą o duchowe ożywienie. A modlitwa o ożywienie jest w gruncie rzeczy modlitwą o Ducha Świętego. Słowo Boże i Duch Święty są z sobą ściśle związane. Dzięki działaniu Ducha Świętego odwieczne Słowo Boga stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. To Duch Święty jest autorem Pisma Świętego, bo słowa w nim zawarte wypowiedzieli ludzie Boży, natchnieni Duchem Świętym (por. 2 Pt 1, 21). To przecież Duch Święty oświeca serca i umysły nasze dla właściwego rozumienia Pisma Świętego. Jedynie Duch Święty może nas, świadków Jezusa Chrystusa, wyposażyć w moc do głoszenia ewangelii wszystkiemu stworzeniu. To dar jedności w Duchu Świętym jest naszym wspólnym przywilejem i radością. Wreszcie, to jedynie Duch Święty jest w stanie ożywić wszystko, co martwe i uśpione.

A duchowe uśpienie zawsze nam zagraża. I dlatego zgromadzeni na nabożeństwach Słowa Bożego i spotkaniach biblijnych modlimy się gorąco słowami tegorocznego hasła: „Panie, ożyw mnie według słowa swego!”. Albowiem Kościół Boży cieszący się darem Ducha Świętego znajduje się jednocześnie w potrzebie – i powinności – ustawicznej prośby o niego. Zbawiciel nasz powiedział: „Jeśli więc wy, którzy jesteście źli, umiecie dobre dary dawać dzieciom swoim, o ileż bardziej Ojciec niebieski da Ducha Świętego tym, którzy go proszą” (Łk 11, 13). A świątobliwy mąż prawosławia, Serafin z Sarowa, przypomina nam, że „prawdziwy cel życia chrześcijańskiego polega na osiągnięciu Świętego Ducha Bożego”.

Prośmy więc Boga, aby przez Ducha swego raczył ożywić nasze wspólnoty kościelne, nasze rodziny, cały nasz kraj.

VENI CREATOR SPIRITUS!

## S P R A W O Z D A N I A    i    W I A D O M O Ś C I

**Ks. Michał Jagosz**

### **SYMPOZJUM KU CZCI ŚW. JADWIGI KRÓLOWEJ W RZYMIE W XIX ROCZNICĘ INAUGURACJI PONTYFIKATU JANA PAWŁA II**

Oprócz dostępu do encyklopedycznych i słownikowych opracowań środowisko naukowe włoskie miało możliwość zapoznania się z postacią Jadwigi Królowej z książki Siostry Stefanii Dal Pozzo, *Regina e Santa. Edvige di*



*Polonia* opublikowanej przez wydawnictwo Hozjanum w Rzymie w 1951 roku oraz dzięki publikacji tekstu konferencji wygłoszonej 3 maja 1953 w j. łacińskim przez prof. Oskara Haleckiego *De Hedvigis Andegavensis Reginae Poloniae vita et virtutibus* zorganizowanej przez ówczesnego postulatora sprawy beatyfikacyjnej O. Antonio Riccardi OFMConv.

Kolejną okazją do ukazania roli Jadwigi królowej w dziejach naszego narodu stanowiły uroczystości związane z milenium chrześcijaństwa w Polsce, w czasie których prof. Halecki wygłosił na ten temat konferencję w Palazzo Pio w Rzymie 13 stycznia 1966 roku.

Dziewiętnasta rocznica inauguracji Pontyfikatu zgromadziła osiemdziesięć osobowe audytorium na Sympozjum zorganizowanym pod patronatem ks. kard. Franciszka Macharskiego przez Postulatora kanonizacji św. Jadwigi Królowej w Polskim Instytucie Kultury w Rzymie. Sympozjum przewodniczył O. Ambroży Eser OP, Relator generalny Kongregacji do spraw Kanonizacyjnych, w którym Postulacja konsultowała redagowaną pod kierunkiem O. Michała Machejka OCD *Positio causae* dla udowodnienia heroicznosci cnót królowej. Tematem Sympozjum była postać Jadwigi Andegawenki, królowej i świętej spokrewnionej z dynastiami Andegawenów, Arpadów, Kotromaniczów i Piastów oraz roli, którą odegrała we współczesnej sobie Europie. Mówił o tym pierwszy z prelegentów prof. Jan Woś z Uniwersytetu w Trydencie malując panoramę sytuacji politycznej Europy czasów Jadwigi.

Jadwigę jako wzór świętej władczyni aktualnej i w dzisiejszych czasach ukazała w swej konferencji p. Ludmiła Grygiel.

Jej duchowemu profilowi poświęcone było wystąpienie O. dr Damiana Synowca OFMConv, konsultora Kongregacji do spraw Kanonizacyjnych.

Referaty poprzedzone były recytacją łacińskiego fragmentu kazania Stanisława ze Skalbmierza oraz tekstu papieskiej homilii z Mszy św. z okazji elewacji relikwii Królowej. Wygłaszał je pan Andrzej Solka, były aktor Teatru Rapsodycznego w Krakowie.

Uczestnicy Sympozjum otrzymali teksty papieskiej homilii z Jej kanonizacji w dniu 8 czerwca br. Do niej w swym słowie wstępnym odwoływała się p. Elżbieta Jogałło dyrektor Polskiego Instytutu Kultury w Rzymie. Obecni mieli również sposobność zapoznać się ze zgromadzonymi przez Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie pamiątkami poświęconymi Królowej Jadwidze, eksponowanymi na tę okoliczność w siedzibie Instytutu przez p. Helenę Kupiszewską. Jak wiadomo, obecnie dzień wyboru papieża zbiega się ze wspomnieniem św. Jadwigi Śląskiej, patronki Królowej, ukoronowanej 16 października na króla Polski. Uczestnicy Sympozjum czcząc rocznicę inauguracji Pontyfikatu podziękowali Ojcu Świętemu za kanonizację Jadwigi i swymi podpisami poparli prośbę o ogłoszenie przez Namiestnika Chrystusowego Królowej Jadwigi współpatronką Europy obok świętych Benedykta, Cyryla i Metodego.

Sluchacze wyrazili życzenie, by teksty referatów w j. włoskim zostały wydane drukiem dla upowszechnienia postaci Jadwigi w Italii, z którą przez swe pochodzenie związana jest również nasza Święta Królowa.

**LAUDACJA  
Z OKAZJI NADANIA KS. PROFESOROWI  
STANISŁAWOWI GRZYBKOWI  
MEDALU BENE MERENTI  
PRZEZ PAT W KRAKOWIE, DNIA 20 X 1997 R.**

Kim jest i czym zasłużył sobie ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, protonotariusz apostolski od roku 1987, na zaliczenie Go do grona osób dobrze zasłużonych dla PAT w Krakowie? W Księdze Jubileuszowej, w monografii historycznej, pod tytułem Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997, wydanej przez PAT pod redakcją ks. Stanisława Piecha, nazwisko ks. S. Grzybka pojawia się na 5 stronkach<sup>1</sup>. Widać, że On współuczestniczył w dziejach tegoż Wydziału, a potem Papieskiej Akademii Teologicznej<sup>2</sup>, a poniekąd je tworzył. Ograniczę się w tej laudacji jedynie do tych momentów w biografii ks. S. Grzybka, które autorzy monografii historycznej Wydziału Teologicznego w Krakowie, uznali za godne wzmianki, a zatem za posiadające walor historyczny. Jego fotografia (102) pojawia się w cytowanej monografii tuż po fotografii ks. abpa Karola Wojtyły oraz ks. profesora Eugeniusza Florkowskiego. Pierwszy jako metropolita krakowski zapewnił Wydziałowi Teologicznemu, zlikwidowanemu przez komunistyczne władze latem 1954 roku, jego trwanie jako kościelny Wydział Teologiczny z siedzibą w Metropolitalnym Seminarium Krakowskim. Drugi, jako rektor tegoż seminarium, został pierwszym dziekanem Wydziału Teologicznego w Krakowie w jego nowej sytuacji. Były to zaledwie jego skromne początki. Rozmach organizacyjny miał mu nadać dopiero ks. S. Grzybek, jako kolejny jego dziekan, wspomagany w tym efektywnie przez prodziekana, ks. profesora T. Wojciechowskiego.

Związki ks. S. Grzybka z Wydziałem Teologicznym UJ rozpoczęły się w okresie jego studiów na nim jako alumn Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie w latach 1933–1938. Uwieńczone zostały stopniem magistra teologii. Odnośna praca<sup>3</sup> napisana została na seminarium biblijnym ze Starego Testamentu pod kierunkiem ks. profesora Józefa Archutowskiego. Wdzięczny uczeń opubli-

<sup>1</sup> Tamże, s. 176, 206, 207, 227, 228.

<sup>2</sup> Od 1981 roku.

<sup>3</sup> *Balaam i jego przepowiednie na podstawie Księgi Liczb 22.*

kuje później na łamach RBL, *Wspomnienie o ks. Józefie Archutowski*<sup>4</sup>. Już w ostatnim roku studiów (1937/38) został mgr S. Grzybek zatrudniony jako młodszy asystent na Wydziale Teologicznym UJ.

Po okupacji niemieckiej wrócił ks. Grzybek do Krakowa na jesień 1945 r. w charakterze prokuratora w Częstochowskim Seminarium Duchownym, otrzymując zarazem engagement do prowadzenia zajęć zleconych z archeologii biblijnej, z języka hebrajskiego i greckiego na WT UJ. Prowadząc powyższe zajęcia dydaktyczne, przygotował rozprawę doktorską, przy równoczesnym podjęciu studiów z zakresu filozofii, które ukończył ze stopniem magistra. Napisał ks. rektor Adam Kubiś w artykule opublikowanym na złoty jubileusz kapłaństwa ks. S. Grzybka w roku 1988<sup>5</sup>: „W kalendarium życia Karola Wojtyły pod datą 2 XII 1948 r. czytamy: „Na posiedzeniu zwyczajnym Rada Wydziału Teologicznego postanowiła jednogłośnie przyjęcie prac doktorskich ks. Grzybka i ks. Wojtyły”. Drogi życia tych dwóch układały się w pewnych momentach paralelnie, stąd też sensowne wydaje się umieszczenie ich portretów blisko siebie w cytowanej Księdze Jubileuszowej (s. 192/193). W roku 1949, uzyskał więc ks. Grzybek stopień doktora teologii w zakresie bibliistyki<sup>6</sup>. W trzy lata później w roku 1952 na tymże Wydziale ks. Grzybek habilitował się<sup>7</sup>.

Ostatnie karty dziejów WTUJ<sup>8</sup> eksponują nazwisko ks. S. Grzybka w ustępie o publikacjach tegoż Wydziału w latach 1954–1981. Piśze tamże ks. A. Kubiś: „Papieski Wydział Teologiczny, będąc nieuznawany cywilnie, nie mógł prowadzić własnej działalności wydawniczej. W Krakowie pozostał jedynie – i to głównie dzięki zabiegom w latach pięćdziesiątych ks. prof. S. Grzybka, późniejszego kilkakrotnego dziekana tegoż Wydziału – RBL, założony w roku 1948 przez ks. prof. Aleksiego Klawka, a wydawany jako kwartalnik przez Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego”<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> III (1950) nr 3, s. 170–171.

<sup>5</sup> Ks. Adam Kubiś, *Ksiądz Profesor Zwyczajny Dr Hab. Stanisław Grzybek w Krakowskim Wydziale Teologicznym*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” XVII–XVIII (1989–1990), s. 219–228.

<sup>6</sup> Na podstawie przedstawionej rozprawy *Księga Estery – wstęp historyczny, przekład i komentarz*, napisanej od kierunku ks. profesora Aleksiego Klawka.

<sup>7</sup> Przedkładając rozprawę *Rekonstrukcja tekstu pieśni Debory na podstawie Sdz 4–5* oraz składając kolokwium habilitacyjne.

<sup>8</sup> S. 227–228.

<sup>9</sup> W roku 1980 z okazji 25-lecia redagowania „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” ks. Grzybek otrzymał pismo z Watykanu: „Drogiemu Księdzu Prałatowi Stanisławowi Grzybkowi w 25 rocznicę gorliwej i pełnej zasług pracy w charakterze naczelnego redaktora RBL oraz kierownika Sekcji Wy-

Powołanie do istnienia wspomnianej Sekcji Wydawniczej PTT w Krakowie było Jego pomysłem i zasługą. To dzieło zaowocowało w ciągu 20 lat wydaniem blisko 40 książek. Wydawano też „Analecta Cracoviensia” przez wszystkie lata. Tyle z dokonań ks. S. Grzybka zostało zapisanych na kartach Księgi Jubileuszowej, wydanej na 600-lecie Wydziału Teologicznego w Krakowie.

Obszerne i bardziej kompletne przedstawienie Jego dokonań i zasług dla Wydziału Teologicznego, dla Krakowa, dla Metropolii Krakowskiej w tym kształcie, w jakim ona istniała do roku 1992, znajdą zainteresowani w: Bibliografii prac publikowanych ks. prof. Grzybka, opracowanej pieczołowicie w dwóch częściach przez ks. T. Matrasa na łamach RBL<sup>10</sup>. Kiedy się policzy, jest tego razem prawie trzysta pozycji<sup>11</sup>, w tym 12 książek<sup>12</sup>.

Na złoty jubileusz kapłaństwa ofiarowali koledzy, przyjaciele, współpracownicy i uczniowie Jubilatowi Księgę Pamiątkową pt. *Studium Scripturae anima theologiae*<sup>13</sup>. Z tej okazji podsumowali Jego działalność w Krakowie i w Częstochowie, ks. A. Kubiś w artykule: Książd Profesor Zwyczajny Dr Hab. Stanisław Grzybek w Krakowskim Wydziale Teologicznym; ks. S. Włodarczyk, Zasadnicze kierunki badań biblijnych ks. Stanisława Grzybka<sup>14</sup>. Dokładne curriculum vitae ks. profesora S. Grzybka przedstawił ks. T. Matras w artykule na łamach „Niedzieli”, pod jakże wymownym tytułem: „Przyszedt..., aby służyć”. 50 lat kapłaństwa ks. infułata Stanisława Grzybka<sup>15</sup>. Magistrów miał ks. Grzybek w Krakowie – 156, licencjatów 31, doktorów 18. Iluż ludzi zawdzięcza Mu swoją promocję i swój awans naukowy! Dodawał odwagi tym, których artykuły i recenzje przyjmował do druku na łamach RBL. Za ogromną, życzliwość tak wielu żywi wobec Niego szczerą i prawdziwą wdzięczność. W przyszłym roku 1998 będziemy obchodzić Jego diamentowy jubileusz kapłaństwa, 60 lat służby kapłańskiej, zarazem profesorskiej, służby nauce czyli Prawdzie.

---

dawniczej Polskiego Towarzystwa Teologicznego z serca udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa. Jan Paweł II, papież”.

<sup>10</sup> Część I za lata 1948–1980, RBL 5/1980, s. 291–297; Część II 1981–1995, RBL 1/1996, s. 63–67.

<sup>11</sup> 187+111 = 298 pozycji.

<sup>12</sup> Ks. S. Grzybek, *Z Biblią przez całe życie*. Refleksje biblijne dla młodzieży, Kraków 1996, s. 160 (vide okładka retro: 12 książek, ponad 400 artykułów).

<sup>13</sup> Redaktorzy: ks. J. Chmiel, ks. T. Matras, Kraków 1990, s. 376.

<sup>14</sup> „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XVII/XVIII (1989–1990), s. 219–228; tamże, s. 229–232.

<sup>15</sup> „Niedziela” Tygodnik Katolicki XXX (1988) Nr 49, z dnia 4 XII, s. 1.7.

Dziś cieszymy się z uhonorowania Mistrza Medalem Bene Merenti i z serca gratulujemy! Po wielokroć zasłużył na to, by Alma Mater Cracoviensis nadała Mu tytuł Vir Bene Merens, nawet valde, eminenter merens Academiae Theologicae Cracoviensi.

Katowice

Ks. STANISŁAW PISAREK

### PODZIĘKOWANIE KS. PROF. STANISŁAWA GRZYBKĄ ZA PRYZNANE MU ODZNACZENIE

Bardzo serdecznie dziękuję Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie za zaszczytne wyróżnienie i odznaczenie mnie medalem *bene merenti*.

Zasługi moje dla Akademii, o których tak pięknie mówił mój laudator ks. prof. St. Pisarek, nie są moją wyłączną zasługą. Są wspólnym osiągnięciem całej Rady Wydziału i wszystkich Pracowników Akademii, którzy okazali mi zawsze dużo serdeczności i we wszystkich sprawach służyli pomocą i radą. Pragnę tutaj szczególnie podziękować księżom prodziekanom: prof. Wojciechowskiemu i doc. Chmielowi, którzy podczas mojej trzechletniej kadencji dziekańskiej dźwigali trud kierowania naszym dziekanatem i Wydziałem.

Pragnę też serdecznie podziękować Magnificencji ks. Rektorowi, który na różne sposoby okazywał mi dużo życzliwości i dał nawet temu wyraz w publikowanych na mój temat artykułach, choćby w ostatnio wydanej książce na 600-lecie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Byłbym niewdzięczny, gdybym nie wspomniał tu osoby ks. prof. Jana Kowalskiego, który na swój sposób zabiegał o moje dzisiejsze wyróżnienie.

Moje podziękowanie składam na ręce Jego Eminencji ks. kard. Macharskiego, Wielkiego Kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod którego czujnym okiem i serdeczną życzliwością mogłem służyć Akademii i Krakowskiemu Kościołowi oraz tym wszystkim, którzy na moją pomoc liczyli i tej pomocy spodziewali się.

Papieskiej Akademii Teologicznej na dalsze jej prace życzę *Szczęść Boże*.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

## WIERNY LITURGII

Laudacja podczas odznaczenia  
o. dra Franciszka Małaczyńskiego OSB  
medalem pamiątkowym Polskiego Tow. Teol. w Krakowie,  
dnia 18 II 1997 r.

O. dr Franciszek Małaczyński z zakonu mnichów św. Benedykta – to ks. Stanisław Małaczyński, kapłan archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego.

Urodzony w 1920 r. we Lwowie. Wychowywał się w środowisku lwowskim tętniącym kulturą polską ale również będącym splotem wątków różnych kultur Wschodu. Niewątpliwie pozostawiło ono znamienity rys nie tylko w osobowości lecz również działalności o. Franciszka.

Studia teologiczne ukończył we Lwowie. 6 czerwca 1943 r. w kościele Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Lwowie został wyświęcony przez biskupa Eugeniusza Baziaka – jako jeden z dziesięciu absolwentów. Tak więc został kapłanem lwowskim a należąc do tejże archidiecezji skierowanym do pracy duszpasterskiej jako wikariusz najpierw do Glinian a potem do Tarnopola. Ponad dwa lata pracował w tarnopolskiej parafii w najtrudniejszym czasie okupacji. Rok 1946 kończył pracę młodego księdza n terenie ziemi lwowskiej. Repatriacja prowadziła w kierunku Ziemi Odzyskanych. Krótko pracował w archidiecezji wrocławskiej. We wrześniu 1946 r. został zaproszony do pracy w Laskach k. Warszawy a stamtąd do Żułowa w ziemi lubelskiej.

Opatrzność Boża pokierowała drogami ks. Stanisława jednak w kierunku Tyńca. W zaciśnięciu opactwa tynieckiego miał swoje siły poświęcić realizacji życiowej zasady „Ora et labora”. Po wstąpieniu do zakonu w 1950 r. i złożeniu ślubów przyjął imię Franciszek.

Studia specjalistyczne odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego kończąc je licencjatem teologii oraz w Rzymie w Instytucie Liturgicznym uzyskując doktorat teologii w zakresie liturgiki.

Nie miejsce na charakterystykę życia o. Franciszka i jego działalności w zakonie. Chciałbym krótko wykazać związki o. Franciszka Małaczyńskiego z Polskim Towarzystwem Teologicznym a szczególnie z czasopismem Ruch Biblijny i Liturgiczny.

Dobre przygotowanie liturgiczne, jeszcze zdobyte we Lwowie, w którym liturgiści ks. Jougan i ks. Czesznak, zostawili swój znak

a ponadto środowisko różnych wyznań kierowało już młodego Księdza ku liturgii i jej problemom.

Kiedy z zespołu redakcyjnego RBL odszedł o. Jan Wierusz-Kowalski OSB, będący w nim od założenia pisma, w 1956 r. to miejsce zajął o. Franciszek Małaczyński. Pozostał w nim do dnia dzisiejszego. Podjął odpowiedzialność za dział związany z liturgią. Na łamach tego pisma ogłosił 47 artykułów, 19 recenzji oraz 6 sprawozdań. Jego publikacje objęły różną tematykę: z historii liturgii, teologii liturgii, odrodzenia liturgii, norm liturgicznych, wychowania liturgicznego oraz liturgii sakramentów. Najwięcej miejsca poświęcił księgom liturgicznym przeżywającym swoje odrodzenie i żywe przystosowanie do życia liturgicznego. Podjął się również przekładu tekstów dekretów Stolicy Apostolskiej i opublikował je na łamach pisma. Opublikowane artykuły cechuje wielka staranność i dokładność, docieklivość i nowoczesność w formułowaniu wniosków oraz ogromny zapał w odnawianiu form życia liturgicznego.

Nie należy pomijać wygłoszonych szeregu referatów o tematyce liturgicznej na posiedzeniach sekcji PTT.

W 1966 r. podjął kierownictwo Archidiecezjalnego Studium Liturgicznego w Krakowie, mającego przygotować kapłanów do wprowadzenia w życie parafialne odnowy liturgicznej. A kiedy przerodziło się ono w Instytut Liturgiczny podjął w nim wykłady i prowadził je przez 10 lat. Wykładał liturgikę w kilki seminariach duchownych w Krakowie (Śląskim Wyższym Seminarium Duchownym, Wyższym Seminarium Duchownym OO. Paulinów na Skałce oraz Instytucie Teologicznym XX. Misjonarzy).

Od 1957 r. pełnił funkcję sekretarza Komisji Episkopatu Polski do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego. Tu włożył ogromny wkład w przygotowanie polskiego mszału i polskiego brewiarza. Zwłaszcza ten ostatni kosztował wiele wysiłku o. Małaczyńskiego.

Wchodził również w skład zespołu tynieckiego przygotowującego polski przekład Pisma świętego zwany Biblią Tysiąclecia.

Wdzięczni za wkład w działalność Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie a szczególnie za prace w zespole redakcyjnym Ruchu Biblijnego i Liturgicznego, chcemy przyznać o. drowi Franciszkowi Stanisławowi Małaczyńskiemu OSB medal jako wyraz wdzięczności i uznania, na który w pełni zasługuje.

*Kraków*

*Ks. TADEUSZ MATRAS*

*List o. Franciszka Małaczyńskiego OSB do ks. Kazimierza Panusia, prezesa PTT w Krakowie, po nadaniu dyplomu uznania i medalu Towarzystwa:*

Czcigodny Księżu Profesorze,

Serdecznie dziękuję za dyplom i medal Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Moje zasługi dla „Ruchu Biblijno-Liturgicznego” zmniejszyły się po Soborze, bo spadło na mnie kierownictwo Studium Liturgicznego i przygotowanie polskich ksiąg liturgicznych.

Szczególnie wzruszył mnie medal Jana Długosza, bo skończyłem 8-letnie IV Gimnazjum państwowe im. Jana Długosza we Lwowie. W gabinecie dyrektora wisiał obraz Jana Długosza piszącego „Roczniki Królestwa Polskiego”, a w auli znajdował się obraz św. Jana Kantego, patrona gimnazjum. Z tego samego gimnazjum wyszli: Jan Parandowski, Kornel Makuszyński, Henryk Zbierzchowski i wielu profesorów Uniwersytetu Jana Kazimierza i Politechniki Lwowskiej. Leopold Staff także tam się uczył, ale wskutek przeniesienia się rodziców maturę składał gdzie indziej.

Z mojej klasy, która zdawała maturę w 1938 roku i przeżyła okupację sowiecką potem niemiecką i znowu sowiecką, wyszło 8 wykładowców szkół wyższych, w tym 6 habilitowanych docentów i profesorów, wśród nich dziekan Wydziału Prawa w Katowicach i dziekani Wydziałów Politechniki Krakowskiej i Wrocławskiej, 2 księży, 4 lekarzy, dyrektor IV literackiego programu Radia oraz główny ekonomista Nowej Zelandii. Wśród docentów śp. Edward Czato był twórcą polskiej teatrologii.

20 października zbieraliśmy się w gimnazjum i czwórkami za sztandarem maszerowaliśmy do kościoła parafialnego na Mszę św. o św. Janie Kantym. Całe gimnazjum śpiewało hymny: „Gentis Polonae” oraz „Iste Confessor”. Po południu była akademie ku czci św. Jana Kantego, zwykle bardzo ciekawa i wtedy wtrącano referaty, recytacje i śpiewy o Janie Długoszu, „świeckim” patronie gimnazjum.

Pamiętam jak świetny katecheta śp. ks. Jan Kwiatkowski, kiedyś po wakacjach powiedział nam: „Byłem w Krakowie i nie mogłem nie odprawić za was mszy przed ołtarzem św. Jana Kantego i nie odwiedzić grobu Długosza”. Takie rzeczy się pamięta.

Po Soborze z pomocą jednej siostry przygotowałem wszystkie polskie księgi liturgiczne. Za granicą pracowały nad tym wieloosobowe zespoły. Nasze księgi nie są gorsze od innych, a w kilku wypadkach po wydaniu drukiem dostaliśmy z Kongregacji list pochwalny. Obecnie poprawiamy „Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie”.

Ciągle dostaję listy od księży z pytaniami o sprawy jasno wyłożone we wprowadzeniu do ksiąg liturgicznych, co jest dowodem, że w seminariach nie wyklada się treści wprowadzenia i nie egzekwuje znajomości tekstu. To wymaga zmiany.

Jeszcze raz serdecznie dziękuję i życzę Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu pomyślnego rozwoju.

Z wyrazami czci



Ks. Jerzy Chmiel

## 85. URODZINY KS. PROF. HEINZA SCHÜRMANNA

Z osobą ks. prof. Heinza Schürmanna związanych jest wielu polskich biblistów. W trudnych latach przyjeżdżał do nas, starał się o książki naukowe z zagranicy, wprowadzał do międzynarodowych stowarzyszeń biblijnych.

Urodzony w Bochum w 1913 r. (gdzie istniała liczna Polonia), studiował w Paderborn i Tübingen. Wyświęcony na kapłana dla archidiecezji Paderborn przez arcybiskupa Caspara Kleina w 1938 r. (jubilat obchodzi więc 60-lecie kapłaństwa), był najpierw wikarym w Bernburg/Saale i Nienburg/Weser, a następnie prefektem Collegium Leoninum w Paderborn.

Doktorat z teologii uzyskał w Münster (Monastyr) w 1950 r. na Wydziale Teologii Katolickiej słynnego uniwersytetu (gdzie w 1917 r. doktoryzował się polski biblista, ks. Aleksy Klawek). Po krótkim pobycie w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (Biblicum) habilitował się w 1952 r. i otrzymał stanowisko docenta (Privatdozent) w Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Münster. Jednak zaraz w r. 1953 przeniósł się do nowo powstałego na terenie NRD Studium Filozoficzno-Teologicznego w Erfurcie, aby tam – wśród wielu trudności i zmagañ – pozostać na stanowisku profesora egzegezy nowotestamentalnej przez 50 semestrów, aż do emerytury w 1978 r. Na tym stanowisku trwał nie tylko jako profesor, ale także jako profetyczny świadek obecności Kościoła i mistrz życia duchowego w NRD, a także w całym tzw. bloku wschodnim.

Jego bibliografia liczy ponad 200 pozycji książkowych i artykułów. Był konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej, członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie i doradcą Rzymskokatolickiej i Ewangelickoluterańskiej Komisji Studiów. Nie mógł wyjeżdżać na Zachód przed upadkiem muru berlińskiego; w r. 1979 nie mógł z politycznych powodów przyjąć stanowiska prezydenta Studiorum Novi Testamenti Societas, choć został jednogłośnie wybrany przez międzynarodowe gremium. Zawsze jednak był gotów pomagać braciom w wierze na Wschodzie. Wiele uniwersytetów obdarzyło go godnością doktora honoris causa, a w r. 1995 otrzymał złoty pierścień od Görres-Gesellschaft. Jego uczeń, obecny biskup Erfurtu, Joachim Wanke powiedział o nim z okazji 85. urodzin: „był mistrzem i drogowskazem w trudnym czasie” (wg „Deutsche Tagespost”, 22 I 1998, s. 6).

Bibliści skupieni wokół czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, świętującego swoje 50-lecie, pragną w imieniu wszystkich swoich kolegów w Polsce złożyć serdeczne gratulacje Jubilatowi z podziękowaniem za wszystko, co dla nas zrobił.

Redakcja czasopisma ma zaszczyt dedykować obecny zeszyt Wielkiemu profesorowi i Mistrzowi Wiedzy Biblijnej z Erfurtu.

*Kraków*

*Ks. JERZY CHMIEL*

**DEKRET  
O ZMIANIE DATY LITURGICZNEGO OBCHODU  
ŚW. JADWIGI KRÓLOWEJ**

Prot. 1518/97/L

Dla Archidiecezji Krakowskiej i innych diecezji

Przychylając się do prośby Jego Eminencji Księdza Kardynała Franciszka Macharskiego, Arcybiskupa Krakowskiego, Ojciec Święty Jan Paweł II dnia 16 czerwca 1997 roku wyraził zgodę, aby obchód liturgiczny Świętej Jadwigi (Królowej) w kalendarzu własnym Archidiecezji Krakowskiej i innych diecezji, w których jest on umieszczony, był przeniesiony z 17 lipca na 8 czerwca.

To rozporządzenie Ojca Świętego Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, niniejszym dekretem podaje do publicznej wiadomości i poleca wypełnić.

Wydano w Kongregacji d/s Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, dnia 22 sierpnia 1997 roku.

*Abp Gerardus M. Agnelo, Sekretarz*

D.F. WATSON, A.J. HAUSER, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Biblical Interpretation Series, 4, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1994, ss. XX, 206

Trudno znaleźć jakis̄ większy zarzut wobec tak ogromnego wysiłku, zbierającego w jednym dziele ponad dwa tysiące tytułów prac, zaliczanych lub odnoszących się do najmodniejszego obecnie nurtu analizy literackiej tekstu biblijnego zwanego popularnie retoryką (rhetorical critic, rh. criticism, rh. approach) z grupy metod tzw. kontekstowych (contextual approaches): w zasadniczym zrębie odwołujących się w interpretacji do momentu bezpośredniego spotkania odbiorcy (np. czytelnika) z danym tekstem, przy uwzględnieniu szeroko pojętego kontekstu życiowego zarówno odbiorcy, jak i autora. „Retoryka skupia się na literackim skutku uporządkowanej jednostki (unit) tekstu biblijnego, bardziej niż na specyficznym charakterze poszczególnych fragmentów, które mogą być połączone celem sformowania tej jednostki” (s. 6).

Książka jest podzielona na dwie części: staro- i nowotestamentową, poprzedzone starannymi wstęпами historyczno-metodologicznymi, zwięzłe (łącznie na ok. 35 stronicach) charakteryzującymi prezentowany kierunek. Tytuły dzieł zostały pogrupowane według logicznego klucza: Stary Testament – opracowania ogólne, następnie dotyczące poszczególnych ksiąg protokanonicznych (podzielonych na historyczne, poetyckie i prorockie), a potem deuterokanonicznych; Nowy Testament – szczegółowe zagadnienia retoryki grecko-rzymskiej, ogólne problemy współczesnej retoryki, wybrane tematy retoryki nowotestamentowej, opracowania odnoszące się do pojedynczych ksiąg (w kolejności wg kanonu), wreszcie retoryka wczesnochrześcijańska.

W tej estetycznie wydanej książce jednak brakuje:

– niekiedy dokładności w przytaczaniu nazwisk autorów (przeważnie nie dostaje niemieckich umlautów z „o” tam, gdzie być powinny – np. s. 21 jest Alonso Schokel zamiast Schökel czy König zamiast König na s. 31;

– słówka Press tam, gdzie należy do całości nazwy (co może mniej drażni przy Indiana University niż Sheffield Academic) czy – a to już brzmi poważniej –

– danych wydań autorów starożytnych w językach oryginalnych tak ojców Kościoła, jak i klasyków świeckich – tu pomyślano tylko o anglofonach;

– alfabetycznego indeksu autorów, co niestety dość istotnie ogranicza możliwości korzystania, narażając czytelnika na niepotrzebne straty czasu przy przeglądaniu każdej grupy tematycznej z osobna.

Ponadto rzucają się w oczy:

– drobne usterki typograficzne (anemiczne nagłówki dość łatwo przeoczyć, nie sięgnąwszy wpięrw do spisu treści) oraz

– pewna niekonsekwencja w systematyce (nieliczne pozycje reprezentujące inne approaches należało wyodrębnić w osobne podgrupy albo w ogóle ich nie zamieszczać – giną w zalewie konkurencji).

Mimo tych niedociągnięć, jak również niestety odstraszącej polskiego nabywcę ceny 74,50 US\$, *Rhetorical Criticism of the Bible* wydaje się pożytecznym narzędziem w warsztacie biblisty, zwłaszcza w zestawieniu z *New (wzgl. Old) Testament Abstracts* czy *CBQ*.

Kraków

Ks. WIESŁAW ALICKI

JOSEF SCHREINER *„Der eine Gott Israels“*. Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments III. Herausgegeben von Erich Zenger zum 75. Geburtstag des Autors. Echter Verlag Würzburg 1997, ss. 333.

Ks. Josef Schreiner, emerytowany profesor Starego Testamentu na wydziale teologicznym uniwersytetu w Würzburgu, obchodził 14 kwietnia 1997 r. swoją 75. rocznicę urodzin. Z okazji tej okrągłej rocznicy, wydawnictwo Echter Verlag w Würzburgu wydało pod kierunkiem prof. Ericha Zengera z Münster, nową pracę prof. Schreiner – *„Der eine Gott Israels“*, Würzburg 1997.

Prof. Schreiner jest znanym biblistą i badaczem St. Testamentu. Bogaty jest jego dorobek literacki. Omawiany tom podaje na końcu spis jego prac. Stanowi on 20 książek, 137 artykułów, 18 artykułów w słownikach i leksykach; 13 pozycji jako wydawca oraz redaktor 3 czasopism biblijnych i komentarzy biblijnych do St. Test. – *„Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung“*, Würzburg 1980 nn (razem z J.G. Plöger).

75. rocznica urodzin była okazją do wydania przez prof. Ericha Zengera kolejnego tomu zawierającego prace prof. J. Schreiner. Całość pracy składa się z 5 rozdziałów. Poszczególne rozdziały podejmują różne tematy. Wiodącym problemem całego tomu jest jedyność Jahwe – Boga Izraela. Autor stara się uzasadnić wiarę Izraela w jednego Boga Jahwe, co było jednym z centralnych problemów Starego Testamentu. Izrael zmagał się zachować wierność swemu Bogu Jahwe, co nie było łatwe na tle wpływu na Izraela polityzmu narodów ościennych.

Rozdział I zawiera 4 artykuły:

- 1 – „Der eine Gott Israels – das Heil aller?“
- 2 – „Zur Personwirklichkeit Gottes im Alten Testament“.
- 3 – „Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34, 11–26“.
- 4 – „Ezechiel 34 im Hintergrund des johanneischen Wortes vom guten Hirten“.

Rozdział II – „Der Glaube Israels in seiner Geschichte“ zawiera 4 artykuły.

- 1 – „Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung“.
- 2 – „Geschichtsdeutung im Alten Testament. Zum Anlaß und Zielsetzung, Sinnggebung und Verfahrensweise des deuteronomischen Geschichtswerkes“.
- 3 – „Jeremia und joschijanische Reform. Probleme, Fragen Antworten“.
- 4 – „Thora in griechischem Gewand. Dekalog und Bundesbuch (Ex 20–23).“

Rozdział III. – „Eschatologie im Alten Testament und in der Zeit zwischen den Testamenten”.

Rozdział IV. – „Das Alte Testament im Leben der Kirche” – zawiera 3 artykuły.

1 – „Das Alte Testament auf dem Tisch des Wortes im II. Vatikanischen Konzil”.

2 – „Zum Stellenwert der Biblischen Theologie im Studienverlauf”.

3 – „Die Frau des Bruders. Zum alttestamentlichen Hintergrund der Kiliansvita”.

Rozdział V – „Biblische Spiritualität – Worte zur Einkehr”.

Cały tom podejmuje ważny w Starym Testamencie problem wiary w Jahwe – jedyne Boga. Ukazuje kształtowanie się wiary w jednego Boga w Izraelu. Wskazuje na istotny przedmiot wiary w Boga – eschatologiczną wizję oglądania Bożego oblicza oraz ukazuje środki zrealizowania tej wizji przez wypełnienie najważniejszych dwóch przykazań Starego Testamentu aktualnych i w Nowym Testamencie – „Będziesz miłował Pana Boga twego, z całego serca swego, a bliźniego swego jak siebie samego” (Mk 12, 28).

*Częstochowa*

*Ks. ZDZISŁAW MAŁECKI*

ELŻBIETA SOLAK, *Nowobułgarska Biblia i jej język*, Wyd. Uniw. Jagiellońskiego, Kraków 1997, ss. 132.

Autorka, aktualnie asystent w Instytucie Filologii Słowiańskiej UJ, podjęła „temat miejsca i roli przekładu Biblii w procesie tworzenia nowobułgarskiego języka literackiego na tle problemów związanych z kształtowaniem się nowożytnej świadomości narodowej, społecznej i religijnej” (z prezentacji książki). Przedmiotem analizy jest słownictwo trzech bułgarskich przekładów biblijnych w XIX w.: *Czterech Ewangelii* Petra Sapunowa (1828), *Nowego Testamentu* Neofita Ryłskiego (1840) i *Biblii protestanckiej* Petka Sławejkowa, tzw. *Biblii Carygradzkiej* (1874?).

Powstanie przekładów nowobułgarskich Biblii miało znaczenie bardziej symboliczne, a nawet polityczne, niż praktyczne, religijne. Cerkiewny bowiem przekład Biblii dalej funkcjonował w życiu religijnym, ale nowe przekłady w języku narodowym Bułgarów miały znaczenie jako „Biblia Narodowa” polityczne i kulturotwórcze. Były jakby przepustką Bułgarii do Europy, a jednocześnie uniwersalnym symbolem kultury narodowej. W jakiś sposób sprawdziło się adagium, że narodami stają się te, które mają własny przekład Biblii.

*Kraków*

*Ks. JERZY CHMIEL*

## LISTA RANKINGOWA 10 WYRÓŻNIONYCH PUBLIKACJI BIBLIJNYCH W POLSCE W ROKU 1997

Podobnie jak w latach ubiegłych Redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” wyróżnia 10 publikacji z zakresu bibliistyki w roku 1997.

Nie oznacza to, że nie było w tymże roku 1997 innych godnych odnotowania pozycji o tematyce biblijnej.

Publikowana lista jest oceną honorową i nie ma charakteru komercyjnego.

1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. „Biblia Warszawsko-Praska”. W przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, Pierwszy Biskup Warszawsko-Praski. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

2. *Ewangelia św. Mateusza*. Przekład ekumeniczny, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

3. *Ewangelia św. Marka*. Przekład ekumeniczny, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

4. *Księga Jeremiasza* (Biblia Lubelska), tłum., wstęp i komentarz ks. Lech Stachowiak, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1997.

5. *Ewangelia według św. Marka* (Biblia Lubelska), tłum., wstęp i komentarz Hugolin Langkammer OFM, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1997.

6. *Ewangelia według św. Marka* w nowym przekładzie Anny Świderkówny, Wydawnictwo m. Kraków 1997.

7. *Synopsa czterech Ewangelii*. Przekład i opracowanie Michał Wojciechowski, Oficyna Wyd. „Vocatio”, Warszawa 1997.

8. *Jerozolima w kulturze europejskiej*. Pod red. Piotra Paszkiewicza i Tadeusza Zadroznego, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1997.

9. Othmar Keel, *Pieśń nad pieśniami*. Biblijna pieśń o miłości. Przekład Bolesław Mroziewicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.

10. Daniel Lifschitz, *Chcę błogostawić Pana ... Psalm 34*, przeł. Janina Fenrychowa, Wydawnictwo m. Kraków 1997.

Vivant sequentes A.D. 1998!

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Ludzkie drogi naszego życia w kontekście Ps 1 .....	1
Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, „A sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierze”. Religijne przesłanie proroka Habakuka .....	7
O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB, Dwie Świątynie Ducha Świętego według Listów Pawłowych .....	17
Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB, Apokaliptyka jako rodzaj literacki .....	29
Ks. NORBERT MENDECKI, Epigraf z Tell Siran .....	35

### KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. SZYMON FEDOROWICZ, Przekaz wiary a włożenie rąk w obrzędach katechumenatu .....	38
Ks. JERZY CHMIEL, Całun Turyński Anno Domini 1998 .....	47
Ks. WIESŁAW ALICKI, Internet dla biblisty .....	50
Ks. MICHAŁ JAGOSZ, O Świętej Jadwidze Królowej mówią .....	57
Słowo Towarzystwa Biblijnego w Polsce na Ekumeniczne Dni Biblijne 1998 .....	63

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. MICHAŁ JAGOSZ, Sympozjum ku czci Św. Jadwigi Królowej w Rzymie (1997) .....	64
Ks. STANISŁAW PISAREK, Laudacja z okazji nadania Ks. Prof. Stanisławowi Grzybkowi medalu bene merenti PAT ....	66
Ks. TADEUSZ MATRAS, Wierny liturgii. Laudacja podczas odznaczenia O. Franciszka Małaczyńskiego OSB .....	70
Ks. JERZY CHMIEL, 85. urodziny Ks. Prof. Heinza Schürmanna .....	73
Dekret o zmianie daty liturgicznego obchodu św. Jadwigi Królowej .....	74

### RECENZJE I PRZEGLĄDY

Lista rankingowa: 10 wyróżnionych publikacji biblijnych w Polsce w r. 1997 .....	78
--	----

# INDEX

## ARTICULI

S. GRZYBEK, De viis hominum in Ps 1 .....	1
T. BRZEGOWY, „Justus autem in fide sua vivet”. De missione religiosa Habacuc .....	7
A. JANKOWSKI OSB, Duo templa Spiritus Sancti secundum Epistulas Paulinas .....	17
S. JĒDRZEJEWSKI SDB, De genere litterario apocalyptico .....	29
N. MENDECKI, De epigrapho e Tell Siran .....	35

## COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

Sz. FEDOROWICZ, De traditione fidei et impositione manuum in ritibus catechumenati .....	38
J. CHMIEL, De Sindone Taurinensi Anno Domini 1998 .....	47
W. ALICKI, Internet pro exegetis .....	50
M. JAGOSZ, De Sancta Hedvige Regina dicunt .....	57
Dictum Societatis Biblicae Poloniae pro Diebus Oecumenicis Bibliorum A.D. 1998 .....	63

## RELATIONES ET NOTITIAE

M. JAGOSZ, De symposio in honorem S. Hedvigis Reginae Romae (1997) .....	64
S. PISAREK, Laudatio pro R.D. Prof. Stanislawo Grzybek bene merenti .....	66
T. MATRAS, Fidelis liturgiae. Laudatio pro R.P. Francisco Małaczyński OSB .....	70
J. CHMIEL, Prof. Heinz Schürmann feierte den 85. Geburtstag Decretum Congregationis de die commemorationis S. Hedvigis Reginae .....	73 74

## RECENSIONES ET REPERTORIA 75

Elenchus honorificus decem librorum super thema biblicum polonice editorum A.D. 1997 (Ranking List) .....	78
---	----