

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK LI

1998

*Redakcja i Czytelnicy „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”,
w pięćdziesiątą rocznicę ukazywania się czasopisma, ze
szczególną radością obchodzą dwudziestą rocznicę wyboru
Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego Kardynała Karola
Wojtyły na stolicę Piotrową i czterdziestą rocznicę Jego
sakry biskupiej udzielonej Mu w Bazylice Katedralnej na
Wawelu. Łączymy się z chórem życzeń i modlitwy:*

OREMUS PRO PONTIFICE NOSTRO
IOANNE PAULO SECUNDO
DOMINUS CONSERVET EUM
ET VIVIFICET EUM
ET BEATUM FACIAT EUM IN TERRA
ET NON TRADAT EUM
IN ANIMAM INIMICORUM EIUS

METROPOLITA KRAKOWSKI

Z okazji 50-lecia istnienia czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny” przesyłam Redakcji, Współpracownikom i Czytelnikom najlepsze wyrazy uznania i gratulacje.

Czasopismo, założone w Krakowie w roku 1948 przez wybitnego biblistę lwowskiego i krakowskiego, Księdza Profesora Aleksego Klawka, przez pięćdziesiąt lat ukazywało się bez przerw nawet w chwilach trudnych, zdobywając sobie miejsce wśród teologicznych publikacji w Polsce.

Życzę, ażeby kwartalnik „Ruch Biblijny i Liturgiczny” kontynuował linię programową swojego Założyciela – solidną informację na tematy biblijne i liturgiczne, zwłaszcza w kontekście współczesnego duszpasterstwa i ewangelizacji.

Na przyszłą pracę i trud z serca błogosławię.

Redakcji i Czytelnikom: Szczęść Boże!

+ Romanus w. Maciejewski

Kraków, dnia 12 września 1998 r.

James Swetnam SJ

HESED W STARYM TESTAMENCIE A ELEOS W NOWYM*

Jednym z wielu wyzwania, jakie stają przed tłumaczami Biblii, jest troska duszpasterska, aby udostępnić bogactwa Słowa Bożego tym spośród ludzi wierzących, którzy nie mieli możliwości głębszego poznania oryginalnych języków Pisma Świętego. Jeżeli chcemy zrozumieć pisarzy natchnionych w taki sposób, w jaki oni rozumieli samych siebie i zrozumieć ich w taki sposób, w jaki Bóg chce byśmy ich rozumieli, a tym samym zrozumieć samego Boga tak, jak On chce być rozumianym, konieczna jest – przynajmniej w pewnym stopniu – znajomość oryginalnych języków biblijnych. W tych kilku krótkich refleksjach chciałbym naszkicować kluczowy temat biblijny Starego Testamentu, jakim jest *hesed*, i ukazać jego rozwój w tłumaczeniu Septuaginty jako *eleos* oraz jego ewentualne zrealizowanie w *eleos* Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie. Wierzę, że ten kluczowy temat biblijny, jak też i inne, przedstawiany wierzącym w sposób prosty lecz pełen treści, może sprawić, że Pismo Święte będzie odgrywało główną rolę w życiu duchowym katolików, zgodnie z pragnieniem Soboru Watykańskiego II¹.

Proszę zwrócić uwagę, że ten artykuł jest adresowany do wierzących. Gdybym podejmował problem udostępniania bogactwa Słowa Bożego dla naszych braci niewierzących, przyjąłbym inne podejście. W tym artykule zakładam, że jego odbiorcami będą osoby wierzące – nie lada założenie. Zakładam, że dla tych osób Biblia jest w jakiś sposób normą ich życia.

* Referat wygłoszony w ramach 36. sympozjum biblistów polskich w Poznaniu, dnia 17.09.1998 r.

¹ Ten artykuł bazuje na standartowych źródłach pomocniczych. W szczególności, jeśli chodzi o Stary Testament konsultowano: D.A. Baer and R. P. Gordon, „*hsd*”, in: W.A. Van Gemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997), vol. 2, pp. 211–218.

I. *HESED* W STARYM TESTAMENCIE

A. *Hesed*: Dobroczynna postawa i sposób zachowania się.

Termin *hesed* występuje prawie 250 razy w Starym Testamencie, z czego połowa znajduje się w Psalmach. Jest to termin, który używa się na określenie dobroczynnej postawy i zachowania ludzi wobec siebie. Częściej jednak opisuje dobroczynną postawę Boga wobec swoich wiernych oraz wynikające z tego dobrodziejstwa. Wydaje się to wynikać z tego, że Izrael uznawał *hesed* jako cechę charakterystyczną Boga obecną w Jego boskiej naturze². Żadne angielskie słowo nie jest w stanie oddać znaczenia tego terminu; powyższy opis jako „dobroczynna postawa i wynikające z niej dobrodziejstwa” zarysowuje wstępną ideę. W dodatku czyn uważany jako *hesed* zwykle implikuje jakieś uprzednie obustronne zobowiązanie. Dlatego czasami, w niektórych kontekstach, jest tłumaczone przez „lojalność”. Jeśli chodzi o Boga, to takim uprzednim obustronnym zobowiązaniem było przymierze na rzecz swego ludu Izraela. Następująca definicja *hesed* została bardziej rozbudowana: „dobroczynne działanie dokonywane w kontekście głębokiego i trwającego zobowiązania pomiędzy dwoma osobami lub stronami, przez tego, kto zdolny jest zapewnić opiekę stronie potrzebującej w sytuacji, gdy ta nie jest w stanie pomóc samej sobie”³.

B. *Hesed* na płaszczyźnie ludzkiej.

Liczne przykłady z tekstów hebrajskich Starego Testamentu mogą posłużyć do zilustrowania istnienia *hesed* na płaszczyźnie ludzkiej, tzn. w stosunkach międzyludzkich. W 1 Sm 20, 14–15 Jonatan mówi do Dawida, nawiązując do przyszłego Dawidowego objęcia władzy: „Obyś ty, jeżeli jeszcze będę żył, obyś mógł okazać mi *hesed* Pana; jeżeli natomiast umrę, obyś nigdy nie cofnął twego *hesed* od mojego domu”⁴. Przedtem Dawid prosił Jonatana o *hesed* ze względu na przymierze jakie zaistniało między nimi (1 Sm 20.8). W 2 Sm 9, 3, kiedy Dawid objął władzę, praktykował *hesed*: „Król [Dawid] powiedział: ‘Czy jest jeszcze ktoś należący do domu Saula, któremu mógłbym okazać *hesed* Boga?’” Teksty te ukazują *hesed*

² Wiadomości podsumowujące tego paragrafu są wzięte głównie z: G.R. Clark, *The Word hesed in the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 157; Sheffield: Academic, 1993), 267.

³ Ibid.

⁴ Tłumaczenie własne autora niniejszego artykułu.

jako wzajemne oddziaływanie dwóch osób zobowiązanych wobec siebie relacją przymierza: jeden potrzebujący, proszący o *hesed* i drugi zdolny do udzielenia go, i wzorujący się na wymownym przykładzie Boga samego.

Ten ideał prymatu *hesed* we wzajemnych relacjach Izraelitów jest rozumiany jako wola samego Boga: „Ja znajduję upodobanie w *hesed*, a nie w ofiarach, w poznawaniu Boga, a nie w ofiarach spalanych” (Oz 6, 6)⁵. Księga Przysłów trafnie ujmuje ważność *hesed* w Izraelu:

Niech nie opuszczają cię *hesed* i prawda,
przywiąż je do twej szyi,
zapisz je na tablicy twego serca;
W ten sposób znajdziesz łaskę i czułość
w oczach Boga i ludzi⁶.

C. *Hesed* „na płaszczyźnie” Boga.

Kiedy *hesed* jest widziane na płaszczyźnie Boga, to istnieje uprzednia więź albo zobowiązanie – przymierze – które wskazuje na wzajemność ze strony ludzkiej będącej odpowiedzią na działanie Boga *hesed* wobec niego.

Boskie *hesed* wybawia człowieka od nieszczęścia i od ciemności. Tak w Rdz 19, 19 Lot z wdzięcznością mówi o *hesed* jakie Bóg mu okazał wybawiając go z nieszczęścia: „...Twój sługa znalazł rzeczywiście łaskę w Twoich oczach i wielkie jest *hesed*, które mi uczyniłeś ratując moje życie...”. *Hesed* mogło być oczekiwane, lecz nie było wystarczające by usunąć niepokój. Tak więc w Ps 143, 12 psalmista błaga Boga: „W Twym *hesed* uczisz moich nieprzyjaciół, zniszcz wszystkich, którzy czyhają na me życie, jestem bowiem Twoim sługą”. Odnosi się wrażenie, w tym i w innych miejscach (np. Ps 31, 8; 32, 10; 57, 4), że świadomość, iż o *hesed* Boga trzeba z ufnością prosić nie pozbawia człowieka trosk. To jest tak, jakby *hesed* Boga powinno się odkrywać w życiu ciągle i na nowo.

⁵ Ten tekst może być przytoczony na poparcie wyrażenia „*hesed* Boga” (por. 2 Sm 9, 3) rozumianego jako *hesed* Boga do naśladowania, a nie jako zwykłe wyrażenie w formie superlatywu.

⁶ Prz. 3, 3–4. Słowo „prawda” (*emet*) wspomniane w w. 3 należy rozumieć jako stałość w praktykowaniu *hesed*. Por. H. Wildberger, „*mn fest, sicher*”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. Jenni – C. Westermann; München: Kaiser/Zürich 1971), vol. I, cols. 177–209; A. Jepsen, „*aman*”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. G. J. Botterweck – H. Ringgren; tł. przez J.T. Willis; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), vol. I, pp. 292–323.

Na *hesed* liczy się wtedy, gdy trzeba uśmierzyć gniew Boga: „W przypiływie gniewu zakrywam Moją twarz dla ciebie, ale z wiecznie trwającym *hesed* będę miał litość nad tobą” (Iz 54, 8)⁷. Długotrwała natura *hesed* Boga znajduje swe odbicie w Psalmach 118 i 136, gdzie przyjmuje ona prawie status prawdy wiary. Ta charakterystyka *hesed* nie znaczy jednak, że ono nie może być odebrane jakiejś osobie, tak jak w przypadku Saula (2 Sm 7, 15). To wyjaśnia, dlaczego człowiek ucieka się do modlitwy, prosząc o kontynuację Bożego *hesed*, jak w Ps 36, 11: „Przedłużaj twoje *hesed* dla tych, którzy Cię znają i Twoje usprawiedliwienie dla ludzi prawego serca”⁸. *Hesed* Boga zwykle zdaje się być zapewnione tym, którzy ze swej strony praktykują *hesed* (1 Krl 3, 6; Oz 10, 12; Ps 18, 26). I paradoksalnie ono jest uważane jako podstawa do prośby o przebaczenie grzechów (Lb 14, 17–19).

Hesed odgrywa znaczącą rolę we wspólnotowym i wewnętrznym życiu narodu; ono prowadzi go do Boga (Wj 15, 13) i charakteryzuje Jego nauczanie (Ps 119, 124). Służy jako fundament nadziei narodu, gdy ten znajduje się w trudnej sytuacji (Ps 13, 6), radości w momencie wybawienia (Ps 59, 17) i jest powodem do dziękczynienia (Ps 107, 1.43).

W końcu *hesed* Boga obfituje, wypełniając ziemię (Ps 33, 5). Rozciąga się na liczne narody (Pwt 5, 10) i jest częścią boskiego charakteru (Wj 34, 6–7). Tak jak *hesed* charakteryzuje rządy Boga, tak dotyczy też rządów króla (2 Sm 7, 15–16; 22, 51). *Hesed*, według tego, jest ściśle związane z Dawidem i jego dynastią (Ps 18, 50–51):

Dlatego będę Cię chwalił pośród narodów, o Panie,
i śpiewał hymny dla Twego imienia.
Temu, który wybawia króla w wielkiej potrzebie,
i ukazuje *hesed* swemu pomazańcowi,
Dawidowi i jego potomstwu na zawsze⁹.

⁷ „Gniew jest słowem prawdy, słowem prawym, czasami słowem nieuniknionym, tak jak teksty na to wskazują. Ale Bóg nie uczyni z niego swego ostatniego słowa” (D.A. Baer and R.P. Gordon, 214).

⁸ „Wydaje się w końcu niemożliwe by określić to dręczące wołanie z częstymi wzmiankami o ufności, że *hesed* jest wieczne. Może to wielkie napięcie przypomina nam o sednie relacji jako centrum pojęcia. Boża trwała miłość – wnioskuję teolog biblista – nie jest mechanicznym narzędziem do użycia w czasie kryzysu, ani też oczywistym filozoficznym aksjomatem. Raczej jest jakością relacji, jakiej należy szukać; relacji właściwej i zmagazynowanej w przymierzu na każdą chwilę potrzeby...” (ibid. 216).

⁹ W Qumran słowo *hesed* występuje wielokrotnie, zwykle mając jako podmiot działający Boga, który w ten sposób realizuje swoją wierność wobec wspólnoty (D.A. Baer and R.P. Gordon, 217–218).

Jeśli ktoś chciałby pokusić się o przetłumaczenie *hesed*, mógłby zaryzykować propozycję „miłująca łaskawość”. Słowo „miłująca” próbuje objąć szeroką sferę uprzedniego poznania i stąd zobowiązanie podkreślające łaskawość zarówno na ludzkiej i boskiej płaszczyźnie, bo łaskawość (angielskie – favor) sugeruje zarówno postawę jak i działanie. W ten sposób *hesed* może być przetłumaczone jako „miłująca łaskawość” w wyżej wymienionych tekstach¹⁰.

II. ELEOS W STARYM TESTAMENCIE

Tłumacze Septuaginty napotkali problem przełożenia hebrajskiego *hesed* na język kultury, która nie знаła objawienia obejmującego miłującą łaskawość Boga. Wybrali więc słowo *eleos* jako tłumaczenie najmniej niewłaściwe¹¹. W kulturze greckiej słowo *eleos*, ‘miłosierdzie’, opisuje „wzruszenie powstające w kontakcie z cierpieniem, które dotyka niesprawiedliwie kogoś innego”¹². Tak więc, gdy w Septuagincie *eleos* pojawia się jako tłumaczenie *hesed* (zwykle jest tak oddawane) sugeruje, że jeżeli w relacjach międzyludzkich łaskawość godna jest pochwały ze względu na uprzednie zobowiązanie, to Bóg sprawuje *hesed* ze względu na swoją dobrowolną łaskawość¹³. *Eleos*, jako takie, zostało obiecanie przez Boga: pomimo, że

¹⁰ „...(*hesed*)... wyraża sam z siebie ideę miłości albo wzajemnego stosunku do siebie dwu istot powiązanych obopólną wiernością. Tak więc miłosierdzie otrzymuje bardzo solidne podstawy, i nie jest ono już tylko echem instynktu dobroci, instynktu, który może być czymś fałszywym tak co do swego przedmiotu jak i co do samej natury. Jest ono odpowiedzią na pewne przynaglenie wewnętrzne, jest wiernością wobec samego siebie” (J. C a m b i e r – X. L é o n - D u f o u r, „Miłosierdzie”, *Dictionary of Biblical Theology* [ed. X. Léon-Dufour; London: Geoffrey Chapman, ²1988], 351. Tutaj tekst z wydania polskiego słownika).

¹¹ Ta część artykułu opiera się na: R. B u l t m a n n, „*eleos*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel; tłumaczone przez G.W. Bromiley: Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964), vol. II, pp. 477–487; H.H. E s s e r, „*eleos*” *The New International Dictionary of New Testament Theology* (C. Brown, ed.; Exeter, Devon: Paternoster (Grand Rapids, Michigan ²1986), vol. II, p. 594 [tłumaczone z *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (ed. L. Coenen – E. Beyreuther – H. Beitenhard; Wuppertal: Brockhaus 1971)].

¹² *Ibid.*, 477.

¹³ Powierzchniowo wydawać by się mogło, że tłumaczenie *hesed* przez *eleos* jest bardzo zbliżone. Jednak trzeba pamiętać, że hebrajskie *hesed* ma w wielu tekstach swoje prawne konotacje, często odnosi się do przymierza

Izrael tego nie może wymagać, może natomiast się go spodziewać¹⁴. Taki akt bożego *eleos* może być naśladowany przez ludzi w ich relacjach międzyludzkich.

W Septuagincie słowo *eleos* jest standardowo używane na tłumaczenie hebrajskiego *hesed*. Tak więc wracając do tekstów przytoczonych wyżej, w 1 Królestw 20, 14–15 (=1 Sm 20, 14–15) Jonatan mówi do Dawida: „Jeśli będę jeszcze żył, będziesz mógł okazać mi *eleos* Pana; lecz jeśli umrę, nie oddalaj twego *eleos* od mego domu”. W 2 Królestw 9, 3 (= 2 Sm 9, 3), kiedy Dawid dochodzi do władzy, praktykuje *eleos*: „Król [Dawid] powiedział: ‘Czy nie ma tam jeszcze kogoś z domu Saula, któremu mógłbym użyczyć *eleos* Boga?’” W Oz 6, 6 Bóg mówi: „Ja pragnę *eleos*, a nie ofiary, poznania Boga, a nie całopalen” (Oz 6, 6).

W Rdz 19, 19 Lot z wdzięcznością mówi o *eleos*, jakie Bóg mu okazał, wybawiając go z nieszczęścia: „Od czasu gdy twój sługa znalazł *eleos* przed Tobą, a Ty uwielbiłeś Twoją sprawiedliwość w tym, co uczyniłeś dla mnie...”. Takie *eleos* mogło być oczekiwane, lecz nie wystarczało by oddalić niepokój. Tak więc w Ps 142, 12 LXX, psalmista błaga Boga: „W Twoim *eleos*, zniszcz moich nieprzyjaciół, unicestwij wszystkich czyhających na me życie, gdyż jestem Twoim sługą”. Na *eleos* można liczyć, gdy trzeba uśmierzyć gniew Boga: „W chwili gniewu zakrywam moją twarz przed tobą, lecz w wiecznym *eleos* zmiłuję się [eleeso] nad tobą...” (Iz 54, 8). W ten sposób *eleos* służy jako podstawa nadziei narodu, gdy ten znajduje się w trudnej sytuacji (Ps 12, 6 LXX), radości z wybawienia (Ps 58, 17 LXX), jest motywem dziękczynienia (Ps 106, 1.43 LXX).

Eleos jest ściśle związane z Dawidem i jego dynastią (Ps 17, 50–51 LXX):

Dlatego będę wyznawał Ciebie pośród narodów, o Panie,
i śpiewał hymny dla Twego imienia;
Ty, który wybawiasz króla w wielkiej potrzebie,
i ukazujesz *eleos* twemu pomazańcowi,
Dawidowi i jego potomstwu na zawsze.

Ta tradycja pierwszeństwa *hesed* *eleos* w sposobie postępowania Boga ze swoim narodem znajduje się także w 2 Machabejskiej (tekst późniejszy od cytowanych wyżej tekstów hebrajskich, a w niektórych przypadkach dużo późniejszy). W 2 Mch 8, 5 autor mówi: „Jak tylko

lub innych dwustronnych zobowiązań. W języku greckim *eleos* ma głównie znaczenie psychologiczne. Użycie *hesed* przez Septuagintę winno być rozumiane w świetle hebrajskiego *hesed*, a nie odwrotnie.

¹⁴ Bultmann, „*eleos*”, 480.

Machabeusz zorganizował grupę żołnierzy, natychmiast okazał się niezwykły przeciwko obcym, gniew Pana zmienił się bowiem w *eleos*". I w 2 Mch 8, 27: „Pozabierawszy broń nieprzyjaciół i zabrawszy łupy żołnierzy, w Szabat błogosławili Pana i oddawali Mu cześć bardziej niż zwykle, ponieważ On pamiętał o tym dniu i uczynił go początkiem Jego *eleos* w stosunku do nich”.

Normalne tłumaczenie *eleos* w tych tekstach to ‘miłosierdzie’ lub ‘współczucie’. Jak to zostało wskazane wyżej, takie tłumaczenie nie przekazuje adekwatnie prawnych konotacji, które *hesed* często zawiera w sobie.¹⁵ Niemniej jednak służy ono jako pomost do Nowego Testamentu, gdzie słowo *eleos* wydaje się nie mieć żadnych prawnych konotacji. Innymi słowy *hesed* wyrażone jako *eleos* w Septuagincie, przygotowuje drogę dla uniwersalności *eleos* w Nowym Testamencie.

III. ELEOS W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie słowo *eleos* i jego pochodne znajdują się głównie u Łukasza, Mateusza i Pawła, zwykle w odniesieniu do Boga i/albo Jezusa, przynajmniej w sposób domniemany¹⁶. Tak jak trzeba brać pod uwagę kontekst prawny relacji, szczególnie przy mierza, przy interpretowaniu *eleos* w LXX w odniesieniu do *hesed* z myśli hebrajskiej, tak w Nowym Testamencie, interpretując *eleos* z tradycji Septuaginty pojawiające się w języku greckim Nowego Testamentu, trzeba brać pod uwagę osobę Jezusa. Jezus odpowiada na wołanie o pomoc: „Zmiłuj się nade mną!” W Mk 10, 47–48, Mt 9, 27 i Mt 15, 22 to wołanie jest w związku z wyraźnym wskazaniem na Jezusa jako syna Dawida, a to przywołuje na myśl szczególną współzależność między *hesed* i Dawidem, jaką znajdujemy, np. w Ps 18, 50–51 [17, 50–51 LXX].

Relacja *eleos* Boga do *eleos*, jakie powinni praktykować chrześcijanie, jest jasno wyrażona w Mt 5, 7 („Błogosławieni miłosierni [eleēmōnes], gdyż im zostanie okazane miłosierdzie [eleēthēsontai]”), Mt 18, 33 („Czyż nie było konieczne, abyś miał miłosierdzie [eleēsai] dla twego współsługi, tak jak ja miałem miłosierdzie [eleēson] nad tobą?”), i Łk 16, 24 („Ojczy Abrahamie, miej miłosierdzie [eleēson] nade mną”). Są to trzy przykłady z Ewangelii synoptycznych,

¹⁵ Zob. wyżej n. 10 i 13.

¹⁶ Por. wyżej, n. 11 źródła pomocnicze omawiające *eleos* w Nowym Testamencie.

gdzie mowa jest o miłosierdziu pomiędzy ludźmi. We wszystkich trzech przypadkach umotywowanie nawiązuje do miłosierdzia Boga. W przypowieści o Dobrym Samarytaninie sens słowa „bliźni” z wielkiego przykazania miłości jest podany w nawiązaniu do praktyki *eleos* przez jednego człowieka do drugiego (w tym wypadku nie Żyda) (Łk 10, 37). Przypowieść może być brana jako przykład na ukazanie natury chrześcijańskiego *eleos*: nie zakłada żadnej wcześniejszej relacji – tutaj *hesed* ze Starego Testamentu nabiera cech uniwersalności. Każdy człowiek jest bliźnim chrześcijanina.

W innych tekstach Mateusza i Łukasza znajdujemy odniesienie do miłosierdzia Boga. W Mt 23, 23 Jezus oskarża faryzeuszy ponieważ porzucili najcięższe rzeczy z Prawa, takie jak sprawiedliwy osąd, miłosierdzie [*eleos*] i wiarę. W Ewangelii Łukasza dwa wielkie hymny pochwalne – Magnificat Maryi i Benedictus Zachariasza koncentrują się nad miłosierdziem Bożego przymierza (por. Łk 1, 50 [*eleos*] i 1, 54 [*eleos*] – Magnificat Maryi, i Łk 1, 72 [*eleos*] i 1,78 [*eleos*]). Nie bez znaczenia jest to, że w Ewangelii Łukasza, skierowanej do pogan, te dwa kantyki są tak umiejscowione, że wykazują tematyczną łączność z tym, co następuje po nich. U Łukasza zatem, *eleos* jest rozjaśnione kontekstem przymierza, który daje podstawy do przekształcenia *eleos* w chrześcijańskie miłosierdzie.

Paweł przedstawia się jako ten, który otrzymał miłosierdzie od czytane przez niego jako fundament stania się apostołem: „Dziękuję naszemu Panu, Jezusowi Chrystusowi, który uczynił mnie mocnym, gdyż uznał mnie wiernym umieszczając mnie w swojej służbie, mimo iż wcześniej byłem bluźniercą, prześladowcą i upartym człowiekiem. Zostało mi ukazane miłosierdzie [*eleēthen*] ponieważ nie mając zrozumienia zachowywałem się jak niewierzący” (1 Tm 1, 12–13). Ten dar miłosierdzia Paweł rozumie jako przykład służący innym: „Dlatego zostało mi ukazane miłosierdzie [*eleēthen*], aby Jezus Chrystus mógł objawić we mnie, przede wszystkim całą swoją cierpliwość, jako wzór tych wszystkich, którzy będą wierzyć w Niego dla życia wiecznego” (1 Tm 1, 16). Świadom tego aktu miłosierdzia wobec siebie, Paweł widzi miłosierdzie jako fundament Bożego planu zbawienia tak Żydów, jak i pogan: „Podobnie jak wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś z powodu ich nieposłuszeństwa dostąpiście miłosierdzia [*eleēthēte*], tak i oni stali się teraz nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia [*eleēi*] aby i sami mogli dostąpić miłosierdzia [*eleēthosin*]. Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie [*eleēsei*] (Rz 11, 30–32).

W takim pawłowym ujęciu fundamentalnego znaczenia *eleos* w planie Boga można odszukać podłoże pojęcia *hesed*: „dobroczynne działanie dokonywane, w kontekście głębokiego i trwające zobowiązania pomiędzy dwoma osobami lub stronami, przez tego kto zdolny jest zapewnić opiekę stronie potrzebującej w sytuacji, gdy ta nie jest w stanie pomóc sobie samej”. Ale teraz zakres *hesed* przekracza granice ludu izraelskiego i rozciąga się na całą ludzkość. Z Chrystusem, starotestamentalne *hesed* staje się nowotestamentalnym *eleos*. Można przyjąć, że Nowe Przymierze jest tym, co dostarcza prawnego obramowania dla głębokiej i trwającej troski wobec strony potrzebującej – ludzi, których jedynym roszczeniem jest to, że nie są w stanie pomóc sobie samym. Innym słowy z Nowym Testamentem, *hesed* Boga osiąga w końcu swój naturalny, nieokreślony zakres.

IV. REFLEKSJE PODSUMOWUJĄCE

Hebrajskie *hesed* i greckie *eleos* stanowią jedyne spojrzenie na Boga objawione w Starym i Nowym Testamencie. Hebrajskie *hesed* zdaje się przedstawiać niezwykle przenikające spojrzenie w Bożą naturę. To tak, jakby Bóg cierpiał z powodu dobrowolnie przyjętego wewnętrznego przymusu (tak przynajmniej wydawało się autorom natchnionym) patrząc z dobrocią na swój wybrany naród i przekładając ten wewnętrzny przymus na działanie. Jego jedyny warunek (znów, tak się wydaje) to pragnienie, by to dobrodziejstwo było rozumiane jako takie i by zostało przyjęte. Ten wewnętrzny przymus pojawia się w kontekście Bożego przymierza, zobowiązań Boga wobec Izraela. Taki fakt powinien zwrócić naszą uwagę na ten podstawowy czynnik ożywiający prawo Izraela.

Takie podłoże *hesed* służy do rozjaśnienia użycia *eleos* w Septuagincie. *Eleos* nie powinno być rozumiane jako spontaniczne wzruszenie ze strony Boga, jak się to mówi. Jest to raczej, według ludzkiej percepcji, część zamierzonej strategii zakorzenionej w Bożym wewnętrznym życiu i strzeżonej przez prawne obramowania, które dają jej pewność ciągłej niezawodności.

Będąc wchłonięte w semantyczne pole wierzeń Izraela o Bogu i Jego działaniu na rzecz narodu, *eleos* Septuaginty – ‘miłosierdzie’, ‘litość’ – nie przenosi ograniczeń jakichś uprzednich zobowiązań, które zawiera hebrajskie *hesed*. Dlatego też *eleos* Septuaginty służy jako pomost do *eleos* Nowego Testamentu – ‘miłosierdzie’, ‘litość’ – gdzie kontekst wskazuje na jego uniwersalne zastosowanie.

Objawienie Boga w Nowym Testamencie koncentruje się na Jezusie Chrystusie. *Eleos* Nowego Testamentu, rozpatrywane w kontekście *hesed* i *eleos* Starego Testamentu, wydaje się być nieuniknionym odpowiednikiem człowieka Logosu. Definitywne wejście Boga w ludzką rzeczywistość życiem osiagającym swój szczyt w najwyższym akcie dobroczynności, jakim jest krzyż, wydaje się niemal nieuniknione, gdy patrzy się na nie z perspektywy tych starotestamentalnych terminów. To w świetle Chrystusa i Jego ofiary powinny być interpretowane teksty Nowego Testamentu dotyczące *eleos*. Doświadczenie Pawła staje się przykładem dla naśladowców Chrystusa: doświadczywszy Bożego *eleos* w swoim życiu, chrześcijanin jest zdolny dostrzec Boże *eleos* w życiu całej ludzkości.

Takie jest zatem wyzwanie dla nas wszystkich, którzy pragniemy przekazać coś z bogactw Bożego objawienia dla ludzi nam współczesnych: doświadczyć w naszym życiu, tak jak Paweł doświadczył w swoim, co znaczy być naczyniem boskiego *hesed-eleos*, a następnie starać się uczynić z tego doświadczenia podstawę do zrozumienia relacji Boga do ludzkości w Chrystusie. Tylko przez takie spojrzenie i przez towarzyszący mu wysiłek pamiętania o boskim *hesed-eleos* w naszych relacjach z innymi, możemy mieć nadzieję na realizowanie tego, czego Bóg oczekuje od nas, swoich sług, odbiorców Starego Testamentu, który stał się Nowym¹⁷.

Rzym (Pontificium Institutum Biblicum)

JAMES SWETNAM SJ

tłum. ks. Andrzej Kondracki SDB

¹⁷ „Angielskie tłumaczenie tych słów [*hesed* i *eleos*] oscyluje pomiędzy miłosierdziem i miłością, przechodząc przez gamę znaczeń: czułość, litość, współczucie, słodkość, dobroć, a nawet łaska (hebrajskie *hen*) rozumiana w znacznie szerszym zakresie. Pomimo tej różnorodności nie jest niemożliwym wyodrębnienie biblijnego znaczenia miłosierdzia. Od samego początku do końca objawianie się Bożej czułości jest powodowane ludzką nędzą (cierpieniem); człowiek, ze swej strony, winien okazywać miłosierdzie dla swego bliźniego naśladować swego Stwórcę” – (J. Cambier – X. Léon-Dufour, „Miłosierdzie”, 351).

Ks. Tadeusz Brzegowy

CHRONOLOGIA EPOKI KRÓLEWSKIEJ W STAROŻYTNYM IZRAELU*

Chronologia epoki królów, jak zresztą całego Starego Testamentu, należy do najbardziej skomplikowanych problemów, na jakie natrafia egzegeza biblijna¹. Chodzi zasadniczo o to, aby wydarzenia opowiedziane czy wspomniane w Starym Testamencie ułożyć we właściwej kolejności i rozmieścić w czasie szerszej historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Nawet niewprawiony czytelnik z łatwością zauważa, że autor Ksiąg Królewskich stosuje jakiś system chronologiczny, czego jasnym świadectwem są synchronizmy między królestwami Judy i Izraela. Ponadto autor nierzadko wspomina o wydarzeniach z historii światowej, wymieniając po imieniu jej wielkich aktorów, jak Meszę, Ben Hadada, Chazaela, Tiglat-Pilesera, Salmanassara, Sennacheryba i Nabuchodonozora. Niemniej trudności są ogromne². Ale mimo tych trudności przy analizie dzieła, które tradycyjnie określa się jako historyczne, jak to jest w przypadku Ksiąg Królewskich, kwestie chronologiczne są ważne. Dzisiejszy badacz musi jednak wystrzegać się, by nie przykładać do chronologii autora starożytnego dzisiejszych kryteriów i wymagań. Po pierwsze musi pamiętać, że choć autor natchniony chciał pisać historię swego narodu, to jednak ta historia pozostaje w służbie zamierzenia religijnego.

* Wykład inauguracyjny w Wyższym Seminarium Duchownym Żyto-miersko-Kijowskim wygłoszony dnia 25 września 1997 r.

¹ Zob. J. Homerski, F. Gryglewicz, *Chronologia biblijna*, EK III, kol. 286–290; J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu* (PSST 3), Poznań 1961, s. 28 nn.; J. Gray, *I & II Kings. A Commentary* (The Old Testament Library), London 1970 s. 58 n, tablica królów z datami i koregencjami na s. 75; R. Nort, *Reges* (Introductiones speciales in V.T libros 3), Roma: PIB 1971, s. 77 nn.; *La Bible de Jérusalem*, éd. entièrement revue, Paris 1973: obszerna tablica chronologiczna; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, t. 3, s. 23–30.

² Widział je już sam książę egzegetów, św. Hieronim, kiedy pisał: „Czytając wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu, znajdziesz tak wielki rozdźwięk co do lat oraz taką rozbieżność między Judą i Izraelem co do lat panowań królów obu tych państw [i pojmiesz], że oddawanie się tego rodzaju zadaniom jest dobre nie tyle dla człowieka żadnego wiedzy, ile mającego dużo czasu” (*Ad Vitalem*, ep. 72, 5. PL 22, 676).

Na pewno zamierzeniem autora Ksiąg Królewskich nie było opisywanie polityki międzynarodowej i ukazywanie dziejów Izraela jako wypadkowej owej polityki. Nasz autor czyni odniesienia do polityki i wydarzeń międzynarodowych jedynie wtedy, kiedy się one zazębiają z losami Izraela. Dzieje Tyru, Syrii, Moabu, Ammonu czy Filistei nie stanowią ramy, w której by nasz autor widział historię Izraela i Judy. Kraje te są wspomniane tylko o tyle, o ile dotyczą tej historii. Dla naszego autora nie istnieje pojęcie międzynarodowego kontekstu, w którym by należało widzieć dzieje swojego narodu³. W swoich odniesieniach do wydarzeń pozaisraelskich autor nie trzyma się jakichś rygorów i pozwala sobie na opuszczenia, z naszego punktu widzenia niedopuszczalne. Takim opuszczeniem jest choćby pominięcie milczeniem bitwy pod Karkar (853 prz. Chr.), która miała kolosalne znaczenie dla Palestyny IX wieku. Autor to pominął, choć wiedział o udziale Achaba w tej bitwie. I tylko z asyryjskich źródeł dowiadujemy się o poddaniu się króla Jehu i uzależnieniu państwa izraelskiego od Asyrii w r. 841.

Równie ważne jest uświadomienie sobie, że starożytny autor inaczej pojmował czas niż dzisiejszy człowiek przyzwyczajony do elektronicznego mierzenia ułamków sekundy. Całkiem obce mu były dzisiejsze szczegółowe rozkłady zajęć rozpisywane na godziny i minuty. Dla niego najmniejszą jednostką czasu był dzień. I nie była to doba złożona z 24 godzin, lecz ta porcja czasu, która dzięki światłu słonecznemu nadawała się do składania ofiar, do pracy, jedzenia, podróżowania i innych codziennych czynności. Mówiąc o jakimś wydarzeniu autor bardziej skupia się na tym, co się wydarzyło, i na scharakteryzowaniu tego wydarzenia aniżeli na szczegółowym umieszczeniu tego w ramie czasowej. Tak więc autor zaznacza, że reforma Jozjasza rozpoczęła się w określonym czasie panowania króla, ale wcale się nie troszczy o określenie jej trwania. Co więcej, ważne wydarzenia historyczne, jak zbuntowanie się Edomu przeciw panowaniu judzkiemu (2 Krl 8, 20), najazd Tiglat-Pilesera (12 Krl 5, 29), egipska wyprawa brzegiem morskim za czasów Jozjasza (2 Krl 23, 29) czy babiloński napad na Judę (2 Krl 24, 1) są wprowadzane za pomocą bardzo ogólnej formuły czasowej: „*Za jego dni...*”. Dla naszego autora jest zasadnicze, że dane wydarzenie miało miejsce za panowania tego a tego króla, wtedy nastąpiła inwazja, utrata terytorium, a więc sąd. Aby zwrócić na to uwagę czytelnika, autor zado-

³ T.R. Hobbs, *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Waco, Texas: Word Books Publisher 1985, s. X n.

wala się ogólnymi wskazaniemias czasowymi. Poczynione przy tych okazjach synchronizmy z historią światową są dla dzisiejszego badacza cennymi danymi do badań.

W historycznych księgach biblijnych trzeba ponadto rozróżnić chronologię historii świętej i chronologię historyczno-naukową świecką. O chronologii świeckiej możemy mówić po raz pierwszy dopiero po podziale królestwa izraelskiego, dla którego to okresu autorzy *Ksiąg Królów* i *Kronik* rozkładają poszczególne wydarzenia w latach panowania królów, synchronizując to panowanie z królem panującym w sąsiednim, bratnim państwie. Ale autorzy święci zechcieli ująć w liczby także lata poprzedzające podział królestwa. Ponieważ jednak dla tego okresu nie posiadali dokładnych danych historii świeckiej, opracowali swoistą chronologię historii świętej, ujmując jej wielkie odcinki jako kompletne jednostki, jako pewnego rodzaju „lata wiekowe” w planach Bożych.

Jako punkt kulminacyjny i przełomowy dla tej historii świętej uznano budowę Świątyni. Autor z wielką starannością zaznacza to wydarzenie: „*W roku 480 od wyjścia Izraelitów z ziemi egipskiej, w miesiącu ziw, to jest drugim, w czwartym roku panowania Salomona nad Izraelem, rozpoczął on budowę domu Jahwe*” (1 Krl 6, 1). W ten sposób budowa Świątyni jest powiązana z wyjściem z Egiptu i zbudowaniem Przybytku na pustyni. Jak to już widać w historii Patriarchów, 480 jest liczbą symboliczną na określenie „roku kosmicznego”, powstała przez pomnożenie 40 lat przez 12 pokoleń. Tak więc od powołania Abrahama do wydarzeń na Synaju i od Synaju do zbudowania pierwszej Świątyni upłynęło za każdym razem 480 lat. Rachuba ta nie odzwierciedla oczywiście chronologii świeckiej, albowiem autorowi chodzi tu jedynie o ujęcie całości dziejów i o wypuklenie punktów kulminacyjnych. Czytając historie poszczególnych postaci w tym właśnie okresie, z łatwością zauważymy, że liczba 40 lat jest uprzywilejowana. Tak więc Heli pełnił urząd sędziego przez 40 lat (1 Sm 4, 18), Samuel był sędzią w Izraelu przez 40 lat, lecz powiedziano też, że „sędziował całe życie” (1 Sm 7, 15). Saul panował 40 lat, jak mówią Dz 13, 21 (trudny i najprawdopodobniej zepsuty tekst 1 Sm 13, 1, według którego Saul miałby panować tylko dwa lata, nie przedstawia żadnej wartości w tej kwestii). Dawid panuje również 40 lat (1 Krl 2, 11) i wreszcie Salomon też 40 lat (1 Krl 11, 42).

Można śmiało wnioskować, że nie jest to faktyczna liczba lat panowania. Okrągła liczba 40 wyraża tu dojrzały wiek męski zawarty między dzieciństwem i starością, określa czas jednego ludzkiego po-

kolenia (jak czas wędrówki po Synaju). W ten sposób autor wyraził tylko następstwo pokoleń Helego, Samuela, Saula, Dawida i Salomona. Ta właśnie liczba-pokolenie leży u podstaw „roku wiekowego” 480 i dlatego z całą pewnością nie może ona stanowić podstawy do obliczania chronologii świeckiej okresu początkowej monarchii i tym bardziej do ustalenia daty wyjścia z Egiptu⁴.

Dla ludzi XX wieku taka rachuba czasu wydaje się dość dziwna i często jesteśmy skłonni lekceważyć taką chronologię, uważając ją tylko za owoc zamięłowania starożytnych do kombinacji liczbowych, do rozwijania symbolicznej wartości liczb. Jednak zawiera się tu coś o wiele głębszego, a mianowicie dynamiczna koncepcja historii. Docenimy bardziej ten wysiłek historyka biblijnego, kiedy zestawimy go z poglądami na historię starożytnych Babilończyków czy Egipcjan. Dla tych sąsiadów Izraela historia była czymś poruszającym się jakby w miejscu przez ponawianie w nieskończoność zamkniętych cykli. Idea jakiejś entelechii, mocą której historia zmierzałaby do wyznaczonego celu, była im zupełnie obca. Starożytne mity o bogach umierających i ożywających są odzwierciedleniem odwiecznego powracania czasu. W tym środowisku biblijna chronologia jawi się jako pierwsza próba syntezy historycznej, ale ujętej w sensie dynamicznym. Świat cały porusza się, albo raczej jest poruszany przez Boga, ku jakiemuś kresowi, wypełnieniu, którym jest nie co innego jak zbawienie świata. Ponieważ tylko Izrael posiadał z objawienia Bożego ideę przyszłego zbawienia świata, tylko na terenie izraelskiej religii mogła się zrodzić rachuba czasu oparta na cyklu „lat zbawienia”. Tak więc odczytujemy owe symboliczne liczby z perspektywy teologii historii, a przez to ujmujemy ich właściwy sens.

Dla okresu monarchii izraelskiej autor miał do dyspozycji różne zapiski chronologiczne. Autor często zestawia czasowo (synchronizuje) królów Judy i Izraela. Jednak te dane czasowe nie odsyłają nas do jednego stałego punktu czasowego (ery), gdyż w tamtych czasach nie znano pojęcia ery. Każdy król stanowił erę w swoim królestwie. Aby więc obliczyć odległość między dwoma wydarzeniami,

⁴ Biorąc za datę wstąpienia Salomona na tron 960 r. prz. Chr., dawniejsi historycy otrzymywali datę 1440 r. prz. Chr. jako czas wyjścia Izraela z Egiptu. Tymczasem datą tego wyjścia jest ustalona z dość dużą dokładnością na połowę XIII w. Zauważmy jeszcze i to, że Septuaginta (LXX) podaje zamiast masoreckiej liczby 480 liczbę lat 440. Liczba ta prawdopodobnie przedstawia sumę jedenastu pokoleń (każde po 40 lat), jakie dzieli Aaroną i Sadoką, arcykapłanów w 1 Krn 5, 29–34. Por. J. Gray, *I & II Kings*, London 1970, s. 159 n.

należało po prostu dodać czy odjąć odpowiednią liczbę lat panowania królów. Rachunki takie były możliwe dzięki temu, że istniały bardzo starannie prowadzone wykazy królewskie. Do naszych czasów przechowały się wykazy babilońskie, asyryjskie czy perskie. Takie wykazy, roczniki prowadzono też w królestwach Judy i Izraela. Datacja w tych systemach wyglądała następująco: „W roku 5 króla X, w miesiącu 4, w dniu 15...”.

Autor opracował historię dwóch królestw według takiej metody, że przy wstąpieniu na tron jednego króla podaje zawsze rok panowania króla w drugim królestwie i podaje również długość panowania nowego króla. Dla większości królów długość panowania podana jest w latach. To oznacza, że najmniejszą jednostką czasową, jaką autor mierzy panowanie królów, jest rok.

Dlatego zasadniczej wagi nabiera rozumienie przez starożytnych tej jednostki czasu, jaką określa termin „rok” (hebr. *szana*). Cenną informacją służy tzw. kalendarz z Gezer, dokument pochodzący w przybliżeniu z XI w. prz. Chr.⁵ Kalendarz wylicza 12 miesięcy roku ze wskazaniem pewnych prac rolniczych przypadających na określone miesiące. Jest to więc kalendarz typowo rolniczy. W Biblii mamy do czynienia z podobnym kalendarzem. W Wj 13, 4 Pascha jest wyznaczana na miesiąc Abib, co odpowiada siódmemu miesiącowi kalendarza z Gezer. Jednakże miesiące Ziw (1 Krl 6, 1), Etanim (1 Krl 8, 2) i Bul (1 Krl 6, 38) odpowiadają drugiemu, siódmemu i ósmemu miesiącowi tegoż kalendarza. Natomiast babiloński system oznaczał miesiące liczebnikami porządkowymi. Możemy to zobaczyć na następującej tabeli:

1. Abib (Nisan)	marzec/kwiecień
2. Ziw (Ijjar)	kwiecień/maj
3. Siwan	maj/czerwiec
4. Tammuz	czerwiec/lipiec
5. Ab	lipiec/sierpień
6. Elul	sierpień/wrzesień
7. Etanim (Tiszri)	wrzesień/październik
8. Bul (Heszwan)	październik/listopad
9. Kislew	listopad/grudzień
10. Tebet	grudzień/styczeń
11. Szebet	styczeń/luty
12. Adar	luty/marzec

⁵ Tłumaczenie i omówienie w: J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford: Clarendon Press 1971, 1:1-4.

Wyliczenie miesiąca Abib raz jako pierwszego, a kiedy indziej jako siódmego, wiąże się z różnym początkiem roku kalendarzowego. W Babilonii Nowy Rok obchodzono na wiosnę, w Syrii/Palestynie na jesieni. Ilustracją tej praktyki jest era Seleucydów, pierwsza era, jaką wprowadzono na starożytnym Wschodzie, liczona od roku wkroczenia Seleukosa do Babilonu. Era ta jest w użyciu po dzień dzisiejszy na Wschodzie tam, gdzie nie została wyparta przez rachubę muzułmańską. Pierwszy rok Seleucydów liczy się od jesieni 312 w Syrii i od 1 Nisan (wiosna) 311 w Babilonii. Tą rachubą posługują się autorzy Ksiąg Machabejskich.

System datowania stosowany przez autora Ksiąg Królewskich stwarza dwie zasadnicze trudności. Pierwsza jest taka, że królowie nie umierali w przeddzień Nowego Roku, by z początkiem roku zaczął panować nowy król. Stąd rodzi się możliwość wydłużenia lub skrócenia czasu panowania poszczególnych królów o miesiące, które dzieliły śmierć króla od Nowego Roku. Rodzi się pytanie o to jak w ogóle liczone początek panowania? Sposób liczenia lat królowania był dwojaki:

1. W Egipcie rok wstąpienia króla na tron był liczony jako pierwszy rok jego panowania, ale był on też liczony jako ostatni rok dla króla poprzedzającego. W rezultacie dochodził jeden rok extra z każdą zmianą na tronie. Jest to tzw. przeddatacja.

2. Generalnie na całym Bliskim Wschodzie był w starożytności w praktyce system inny. Polegał on na tym, że za pierwszy rok panowania przyjmowano pierwszy pełny rok, a więc od Nowego Roku do Nowego Roku. Oznaczało to w praktyce, że ostatni rok życia króla liczył się tylko dla niego. Dla nowego króla był to „rok wstąpienia na tron” i w rachubie figurował jako rok „0”. Jest to tak zwana podatacja. W tym systemie komplikację stanowi różna data Nowego Roku, wiosenna (Nisan) bądź jesienna (miesiąc siódmy – Tiszri).

Warto i to zaznaczyć, że hebrajskie miesiące księżycowe nie odpowiadały naszym miesiącom kalendarza słonecznego. Miesiące trwały na przemian 29 i 30 dni, a to wymagało włączania co pewien czas miesiąca dodatkowego, aby wyrównać różnicę między miesiącami księżycowymi a rokiem słonecznym. Dlatego też nie potrafimy zidentyfikować dnia miesiąca w tych wypadkach, kiedy autor biblijny podaje go dokładnie, jak w relacji o spaleniu Świątyni przez Babilończyków.

Po tych ustaleniach można spojrzeć na daty podane w Księgach Królewskich. Pierwsi trzej królowie w Judzie po śmierci Salomona Roboam, Abiasz i Asa panowali kolejno 17, 3 i 41 lat. To daje w su-

mie 61 lat. Prawie współcześnie z nimi rządzi w Królestwie Izraela sześciu królów: Jeroboam (22 lata), Nadab (2), Baasza (24), Ela (2), Zimri (mniej niż jeden) i Omri (12). To daje w sumie 63, a więc w przybliżeniu trochę więcej niż suma lat królów południowych. To by sugerowało, że Achab, następca Omriego, zaczął panować po śmierci Asy, króla judzkiego, we wczesnych latach Jozafata judzkiego. Tymczasem 1 Krl 16, 29 podaje, że Achab zaczął rządzić w 38 roku Asy. Wersja grecka podaje, że był to 2 rok Jozafata, ale w 1 Krl 22, 41 podano początek panowania Jozafata jako 4 rok Achaba (TM i Gr) albo 11 rok Omriego (Gr w recenzji Lucjana). Im dalej od podziału królestwa, tym te rozbieżności są większe w samym tekście hebrajskim i w porównaniu z wersjami greckimi. Suma lat panowań królów Samarii od podziału królestwa do upadku Samarii wynosi 244, a dla królów judzkich ta suma wynosi 260. W rzeczywistości tych lat było 210 (podział państwa w 931 i upadek Samarii w 722). Trudności wydają się nierozwiązywalne⁶. Niektóre rozbieżności dają się wytłumaczyć przez przyjęcie przeddatacji i podatacji. Gdy i wtedy liczby się nie zgadzają, uczeni przyjmują współrządy (koregencje) dwóch królów (ojca i syna). To rozwiązanie, zaprezentowane przez E.R. Thiele'a rzeczywiście rozwiązuje wiele trudności, ale w tekście biblijnym brak dowodów na takie współrządy⁷.

Biblijna rachuba czasu dla okresu monarchii jest zatem chronologią względną i dlatego trzeba ją niejako nanosić na chronologię absolutną. To przejście może się dokonać tylko *indirecte*, za pomocą chronologii asyryjskiej. Ta ostatnia bowiem, choć stanowi dla siebie system zamknięty, zawiera pewne odnośniki do zjawisk astronomicznych, dzięki czemu nabiera waloru chronologii absolutnej.

Sumerowie i Babilończycy mieli zwyczaj nadawania imion własnych poszczególnym latom od jakiegoś wielkiego wydarzenia, np.: „W roku, w którym zdoobyto miasto X” albo „W roku, w którym zbu-

⁶ Por. R. North, *Reges*, s. 77; N.H. Snaith, *The Historical Books*, w: *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1967, s. 104.

⁷ S. Garofalo, *Il Libro dei Re* (La Sacra Bibbia), Torino-Roma: Marietti 1951, s. 21, uważa, że w obydwu królestwach praktykowano początek roku wiosenny (Nisan) i przeddatację aż do czasów króla Achaza. Achaz wprowadził w Judzie podatację na wzór asyryjski. Inaczej E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of Hebrew Kings*, Grand Rapids: Eerdmans 1983, utrzymuje, że w Judzie początkowo stosowano podatację aż do Jozafata, gdy Izrael trzymał się przeddatacji od Jeroboama do Joachaza. Od Joasza do Ozeasza Izrael przeszedł na podatację. Juda przeszła na przeddatację między Joramem i Joaszem, by na koniec (od Zachariasza do Sedecjasza) powrócić do podatacji.

dowano świątynię Z" (zob. ANET 269 nn.). Podobnie też Asyryjczycy nadawali imiona latom, ale nie od ważnych wydarzeń, lecz od nazwisk wysokich urzędników królewskich, tzw. *limmu*, spośród których na początku każdego roku przez losowanie wybierano imię dla nowego roku. Tak więc mówiono: „*Limmu Akeszu*, namiestnika Samarii" (= 646). Czasem dodawano do tej nazwy jakieś ważne wydarzenie roku, jak zaćmienie słońca, zdobycie miasta, wyprawę wojenną itp. Chronologia asyryjska jest bardzo solidna, gdyż wydarzenia są często zapisane na różnych dokumentach i w różnych systemach wzajemnie się potwierdzających. Są to dokładne wykazy eponimów (*limmu*) i roczniki eponimów (*limmu*) notujące wydarzenia w roku *limmu*, a dalej roczniki królów notujące bardzo często te same wydarzenia i wreszcie wykazy królów z długością ich panowań. Największe dla nas znaczenie posiada lista królów z Korsabad, która zawiera pełny wykaz królów aż do Tiglat-Pilesera III (745 prz. Chr.).

Gdy chodzi o Babilończyków, to posiadamy podobne roczniki królewskie aż do końca państwa babilońskiego, tzn. do roku 539. Posiadamy także kompletne roczniki królów perskich. Dla Egiptu brak jest starożytnych roczników. Ale tutaj możemy wykorzystać tzw. Kanon Ptolemeusza, uczonego aleksandryjskiego (70–161 po Chr.), który wykorzystując lokalne roczniki i dane astronomiczne, podał chronologię Egiptu dla okresu od 747 prz. Chr. do okresu cesarstwa rzymskiego, dokładnie do r. 137 po Chr.

A oto jak się przedstawia najpewniejszy odsyłacz do zjawisk astronomicznych w kronikach asyryjskich. Czytamy tam, że w roku 10 (panowania) Assurbanipala III w miesiącu *siwan*, *limmu Pur Sagale*, miało miejsce całkowite zaćmienie słońca w Niniwie. W wyniku obliczeń astronomicznych wiemy, że zjawisko to zaistniało 15 czerwca 763 r. prz. Chr. W taki to sposób rachuba czasu Asyryjczyków zostaje związana z czasem astronomicznym, staje się więc chronologią absolutną i tym samym staje się ona kluczem i miarą dla innych kalendarzy starożytnych.

Zamknięty system chronologii względnej, jaki możemy odtworzyć na podstawie *Ksiąg Królów* i *Ksiąg Kronik*, daje się zestawić z chronologią asyryjską dzięki różnym synchronizmom, zamieszczonym zarówno w Biblii, jak i dokumentach pozabiblijnych.

Oto przykłady najbardziej ścisłych synchronizmów:

1. W roku 7 króla Nabuchodonozora, dnia 2 miesiąca *adar* została zdobyta Jerozolima. Ta data odpowiada dniowi 16 marca roku 597 prz. Chr.
2. Salmanassar V złamał opór Samarii w ostatnim roku swego panowania (i życia), który odpowiada 9 rokowi Ozeasza, króla Izra-

ela, i 6 rokowi Ezechiasza, króla Judzkiego (por. 2 Krl 18, 10). Jest to rok 722 prz. Chr.

3. Najstarszy, a więc i najcenniejszy synchronizm związany jest z Salmanassarem III, królem Asyrii (858–824). W roku 6 swego panowania pokonał on pod Karkar nad Orontesem w pobliżu Aleppo Achaba *sir'ila* (Izraelitę) sprzymierzonego z Hadad-Ezerem, królem Damaszku. Jest to rok 853 prz. Chr.⁸ Zaś w roku 18 swego panowania tenże Salmanassar III odbiera haracz od króla izraelskiego Jehu (czarny obelisk upamiętniający zwycięstwo Salmanassara nad Hazaelem z Damaszku). Jest to rok 841 prz. Chr.⁹ Między królami Izraela Achabem i Jehu, wymienionymi w dokumentach asyryjskich, panowali w Izraelu dwaj królowie: Ochozjasz przez 2 lata i Joram przez lat 12. Pozwala to najpierw stwierdzić, że Achab panował jeszcze w 853 i że Jehu już panował w 841. Ponieważ dalej wiemy, że dwaj inni królowie panowali między tymi przez lat 14 (2 plus 12) (1 Krl 22, 51 i 2 Krl 3, 1), wnioskujemy, że może tu chodzić tylko o ostatni rok Achaba i pierwszy rok Jehu, przy założeniu, że *Księgi Królów* stosują (dla Królestwa Izraela) przeddatację.

4. Do tych dat pewnych możemy jeszcze dorzucić jedną dzięki dwóm synchronizmom dostarczonym przez Józefa Flawiusza: 968 rozpoczęcie budowy Świątyni Jerozolimskiej¹⁰.

Licząc wstecz od r. 853, tzn. dodając lata panowań królów tak Izraela jak Judy (od 17 roku Jozafata), otrzymujemy sumę 78 lat, uwzględniając stałą przeddatację w Izraelu. Tak otrzymujemy rok 931 prz. Chr. jako rok śmierci Salomona i podziału królestwa

A oto ważniejsze daty okresu monarchii izraelskiej:

931 – rok śmierci Salomona i podziału królestwa

853 – klęska Achaba pod Karkar

841 – Jehu izraelski płaci haracz Asyrii

722 – Salmanassar V oblega Samarię i umiera. Rok później (721) Sargon II zdobywa Samarię, deportuje ludność Izraela, kolonizuje Samarię

⁸ Tzw. stela albo monolit z Kurkh otrzymała nazwę od miejsca znalezienia. Znaleziono ją nad brzegiem Tygrysu ok. 50 km na południe od Diarbekir. Płaskorzeźba ukazuje Salmanassara oddającego cześć bóstwom słońcu, księżycowi i gwiazdom, a tekst opisuje bitwę pod Karkar. ANET 278; K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen² 1968, s. 45; polskie tłumaczenie w: C. Schedl, *Historia ST*, s. 72 n.

⁹ ANET 280; ANEP 355. Por. 2 Krl 10, 32.

¹⁰ R. North, *Reges*, s. 83; J. Delorme, J. Briend, *Les premiers livres prophétiques*, w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, red. H. Cazelles, Paris 1973, s. 323; por. DBSup I kol. 1251.

- 609 – Jozjasz ginie pod Megiddo w starciu z faraonem Neko
 597 – Nabuchodonozor zdobywa Jerozolimę i uprowadza do niewoli króla Jojakina (16 marca)
 586 (lub 587) – zdobycie (lipiec), zburzenie Jerozolimy, spalenie Świątyni (sierpień), drugie przesiedlenie, niewola babilońska¹¹.

Kraków–Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

Ks. Norbert Mendecki

ZNACZENIE ODKRYCIA GENIZY KAIRSKIEJ

Żydowskim zwyczajem rękopisy i przedmioty kultyczne, co do których miano pewne zastrzeżenia, przechowywano w specjalnym pomieszczeniu synagogałnym, by po jakimś czasie ułożyć je w poświęconej ziemi. W ten sposób zabezpieczano owe manuskrypty i przedmioty kultyczne przed znieważeniem, gdyż te zawierały święte imię Boga Jahwe¹.

Wyraz „geniza” (perskie *genez* odpowiada aramejskiemu *genaz/ginza*) występuje w Starym Testamencie w liczbie mnogiej u Ez 27, 24 w znaczeniu „tkaniny”² i Est 3, 9; 4, 7 w znaczeniu „skarbiec

¹¹ Zob. C. Schedl, *Nochmals das Jahr der Zerstoerung Jerusalems, 587 oder 586 v. Chr.*, ZAW 74 (1962) 209–213; E. Vogt, *Bemerkungen ueber das Jahr der Eroberung Jerusalems*, „Biblica” 56 (1975) 223–230. *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 3, s. 4 tablicy chronologicznej) datując zdobycie Jerozolimy na 587/586 sugeruje, że miało to miejsce na przełomie lat 587 i 586. Otóż „miesiąc piąty” 2 Krl 25, 8 w żadnym z systemów liczenia nowo roku (wiosenny lub jesienny hebrajski czy zimowy gregoriański) nie padał na przełomie lat.

¹ Por. A.M. Habermann, *Genizah*, Encyclopaedia Judaica, VII, 404–407, szczeg. 404.

² W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblicher Kommentar. Altes Testament XIII/2), Neukirchen – Vluyn ²1979, 625.

królewski³. 1 Krn 28, 11 mówi też o skarbcu (*ganzak*). W literaturze talmudycznej spotykamy często czasownik *ganaz* w znaczeniu „przechować”, „ukryć”, „schować⁴”. Od tego czasownika pochodzi rzeczownik *genizah* na oznaczenie miejsca przechowania, czy ukrycia, pierwotnie z wyrazem *bet* (*bet genizah*), w czasach nowożytnych występując samodzielnie (*genizah*). W czasach powstania miszny i talmudu istniał zwyczaj przechowywania kultycznych rekwizytów⁵ (przedmioty, które nie nadawały się do użytku kultycznego albo zostały stamtąd wycofane) w przeznaczonym do tego miejscu⁶. Niekiedy owe rekwizyty kultyczne po prostu zakopywano do ziemi⁷. Ów zwyczaj pielęgnowali qumrańczycy. Świadczą o tym kości zwierząt, które zostały ze złości przez wspólnotę qumrańską pogrzebane⁸. W „genizie” przechowywano również zwoje Pisma św., co do których miano pewne zastrzeżenia. Dla przykładu, zwoje sporządzone przez osobę nieżydowską (bGittin 45b) albo zwoje zawierające więcej aniżeli trzy błędy w każdej kolumnie (bMenahot 29b). Także zwoje, w których imię Boże z przepychem było ozdobione (np. pokryte złotem) umieszczano w „genizie” (bSabbat 103b). Podobny los spotykał *tefillin*, filakterie, których teksty nie były w prawidłowej kolejności zapisane (Mekilta Wj 13, 16). Owe przedmioty przechowywano w specjalnym pomieszczeniu, najczęściej w jakimś schowku synagogałnym, by po jakimś czasie uroczyście zakopać je do ziemi. Za podobnym zwyczajem przemawia 1 Mch 4, 46: „A kamienie (ołtarza całopalenia) złożyli na oznaczonym miejscu na świątynnej górze, na tak długo, aż ukaże się prorok i nimi rozporządzi”. 2 Mch 2, 4nn mówi o przechowaniu i ponownym znalezieniu namiotu i arki

³ G. Gerleman, *Esther* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XXI), Neukirchen – Vluyn 1973, 88, 95, 101.

⁴ Por. J. Maier, *Bedeutung und Erforschung der Kairoer „Geniza“*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 13 (1970), 48–61, szczeg. 49. według niego *ganaz* przybrało uboczne znaczenie – „wycofać się ze sfery życia publicznego”.

⁵ O tym zwyczaju nic nie wspomina Biblia.

⁶ Trudno rozstrzygnąć, czy grotą poza murami Jerozolimy, niedawno odkryta, z około 1300 naczyniami glinianymi, pochodzącymi z okresu żelaza, stanowi pewien rodzaj „genizy”, por. K. Kenyon, *Excavations in Jerusalem*, PEQ 100 (1968), 97–109; G.R.H. Wright, *The „Granary” at Shechem and the underlying storage pits*, ZAW 82 (1970), 275–278.

⁷ Por. inne znaczenie *ganaz* w tSota XII, 5 – „usunięcie się, zniknięcie sprzed oczu” (=wniebowzięcie Eliasza).

⁸ J. Maier, dz. cyt., 49 uważa, że święte zwoje, ukryte w grotach qumrańskich wskazują między innymi na ten zwyczaj.

przymierza, 2 Mch 1, 19 o ogniu z ołtarza. Owe motywy przejęła literatura talmudyczna i szeroko rozpracowała.

Literatura talmudyczna zna też zwyczaj przechowywania w specjalnym pomieszczeniu przedmiotów wycofanych z kultu, by te uchronić przed profanacją. Dla przykładu nóż kultyczny (mMiddot IV, 7 i inne), kamienie świątynne (tMegillah III, 5) itp. W czasach, kiedy świątynia jerozolimska leżała w gruzach, ograniczono ów zwyczaj do ksiąg świętych i przedmiotów chroniących owe księgi, gdyż według tradycji talmudycznej teksty zawierające imię Boże traktowano na równi z przedmiotami kultycznymi. Zwyczaj ten sięga czasów talmudycznych. bMegillah 26b opisuje ciekawy sposób czczenia zmarłych uczonych w Piśmie, dla których prześcieradło, którym owiano zmarłego, sporządzano z okryć zwojów świętych. Stąd najprawdopodobniej wziął tutaj początek późniejszy zwyczaj grzebania nie tylko okryć zwojów świętych ale też samych zwojów⁹. Jeszcze inne (przenośne) znaczenie przyjął czasownik *ganaz*. Wycofywanie pewnych przedmiotów z użytku kultycznego związane było z pojęciem kanoniczności, a tym samym dopuszczalności do kultu owych przedmiotów. Według mPesahim IV, 9 i bBerakot 10b król Ezechiasz kazał „ukryć” podręcznik medycyny, co równało się z zakazem używania tego podręcznika. Podobnie Targum Księgi Hioba zamurowano. W czasie dyskusji rabinackich nad kanonicznością ksiąg świętych, odsyłało niektóre księgi do „genizy”, ponieważ podważano ich autentyczność. Taki los spotkał Księgę Ezechiela, Przysłów, Koheleta, Pieśni nad Pieśniami i inne.

W końcu *ganaz* znaczy „utracić”. W takim znaczeniu używa bPesahim 62a, mówiąc o przytępieniu wzroku uczonych w Piśmie od czasu, kiedy „Księga Genealogii” zaginęła (dosłownie „została ukryta”)¹⁰.

Również kairska synagoga posiadała owe pomieszczenie na rękopisy¹¹, choć w tym wypadku zapomniano tutaj najprawdopodobniej o grzebaniu starych pism. Dzięki temu zachowały się cenne ma-

⁹ A. Hiram, *Antike Synagogen und altchristliche Kirchenbauten*, „Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte” 19 (1962), 7–63, szczeg. 12 uważa, że pod absydą starożytnej synagogi w Bet Alfa znajdujące się wgłębienie (jama) służyło jako „geniza”.

¹⁰ Por. też bSotah 49b – od czasów śmierci Rabbi Eleazara, Tora została „ukryta” (= straciła wartość).

¹¹ Chodzi tutaj o synagogę Ezdrasza w Starym Kairze (Fustat) wybudowaną w VII wieku w miejsce kościoła koptyjskiego, I. Elbogen, *Jüdisches Lexikon*, II Berlin² 1968, 1014–1015, szczeg. 1014.

nuskrypty, mające przeogromne znaczenie w badaniu naukowym. Odkrycia genizy kairskiej dokonał profesor uniwersytetu w Cambridge, Salomon Schechter. W r. 1896 otrzymał on rękopis, który zidentyfikował jako hebrajski Jezus Syrach¹². Od tego momentu zaczęło się systematyczne badanie naukowe kairskiej genizy. Jeszcze w tym samym roku 1896 udał się profesor Schechter do Kairu i po otrzymaniu zezwolenia od pełnomocnika synagogi zebrał około 60 walizek manuskryptów do Cambridge. Zawartość owa liczyła około 100 000 fragmentów. Prawie drugie tyle fragmentów znajduje się w różnych bibliotekach, takich jak: Nowy York, Oksford, Londyn, Paryż, Frankfurt i w zbiorach prywatnych¹³.

Skąd wzięła się taka ogromna liczba fragmentów, skoro rzekomo zapomniano o strychu genizy synagogalnej? Trzeba tutaj najpierw zauważyć, że o genizie kairskiej nie zapomniano zupełnie. Niejaki Szymon „od pieniędzy” szukał tutaj w r. 1752 cennych rękopisów. Zbieracz (i zarazem fałszerz) Abraham Firkowitsch nabył teksty, które z wielkim prawdopodobieństwem uchodzą za autentyczne z kairskiej genizy. W r. 1864 niejaki Jakub Saphir był właśnie na strychu synagogi (czyli w genizie), ale wśród rękopisów nie znalazł nic godnego uwagi¹⁴. Jeżeli zaś chodzi o liczbę fragmentów (oszacowano je na około 100 000, rozproszonych po różnych bibliotekach i zbiorach prywatnych), przypuszcza się, że nie wszystkie pochodzą ze strychu synagogi w Starym Kairze. Wiele z nich odkopali handlarze na cmentarzu Basatin. Do roku 1970 zbadano tylko jedną trzecią znalezionych rękopisów, dlatego trudno ocenić w całości plon znaleziska. Dotychczasowe przebadane fragmenty pochodzą od IX aż do XVII wieku. Najstarszy dokument tzw. *ketubbah* (kontrakt ślubny) datuje się na rok 870 po Chr., według niektórych uczonych nawet na rok 750 po Chr.¹⁵

Największe zainteresowanie w świecie naukowców przyniósł hebrajski tekst Księgi Syracha. Jak już wyżej wspomniano w r. 1896 Salomon Schechter zidentyfikował dostarczony mu tekst, jako fragment z Księgi Syracha. Wkrótce opublikowano jeszcze inne fragmenty tejże Księgi, które umożliwiły pełne wydanie hebrajskiego

¹² Fragmenty tego rękopisu dostarczyły Profesorowi Schechterowi dwie zbieraczki A.S. Lewis i M.D. Gibson, por. J. M a i e r, dz. cyt., 51.

¹³ H. H a a g, *Geniza*, Bibel-Lexikon, Einsiedeln²1968, 552–553, szczeg. 552.

¹⁴ A.M. H a b e r m a n n, dz. cyt., 405.

¹⁵ Por. wyjątkowe stanowisko J.L. Teichera, datującego ów fragment na rok 1050 po n. Chr., J. M a i e r, dz. cyt., 52.

tekstu Syracha. Powstało więc pytanie, czy hebrajski tekst Księgi Syracha jest autentyczny, czy chodzi raczej tutaj o hebrajskie tłumaczenie z języka greckiego? W r. 1964 odkryto w Masadzie hebrajski (niepełny) zwój Księgi Syracha. Porównano teraz obydwa teksty, (z kairskiej genizy z tekstem z Masady) i uczeni doszli do wniosku, że chodzi tutaj o autentyczny hebrajski tekst Księgi Syracha, a nie o tłumaczenie hebrajskie z języka greckiego¹⁶.

Jakie jeszcze inne znaczenie ma geniza kairska dla judaistyki? Teksty hebrajskie¹⁷, aramejskie (targumy)¹⁸, greckie (tłumaczenie Aquili)¹⁹, palestyńsko-syryjskie mają ogromne znaczenie dla filologów tychże języków²⁰.

Salomon Schechter znalazł w genizie kairskiej tzw. „pismo damasceńskie”, które opublikował fragmentarycznie w r. 1910. Owo pismo datuje się na czasy II w. przed Chr. – I w. po Chr. Fragmenty znaleziono również w szóstej grocie w Qumran²¹.

Wielkie znaczenie ma także odkrycie w genizie kairskiej dla badaczy języka i literatury talmudycznej. Na tym polu poczyniono dotychczas bardzo małe postępy. Brakuje jak dotąd, nowego wydania miszny, tosefty, talmudu babilońskiego i jerozolimskiego oraz midraszów w oparciu o odkryte teksty.

Oprócz literatury talmudycznej znaleziono w genizie tzw. „responsen” (odpowiedzi). Żydzi rozproszeni po całym świecie kierowali pytania w sprawach kultu i religii do sławnych uczonych

¹⁶ H.P. R ü g e r, *Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza*, Beihefte zur ZAW, Berlin 1970, passim, szczeg. 1–11.

¹⁷ S. Y e i v i n, *A Babylonian fragment of the Bible in the abbreviated system*, „Textus” 2 (1962), 120–139; E.J. R e v e l l, *A new Biblical fragment with Palestinian vocalisation*, „Textus” 7 (1969), 59–75; H.P. K r ü g e r, *Ein neues Genesisfragment mit komplizierter babylonischer Punktation aus der Kairoer Geniza*, VT 13 (1963), 235–237; tenże, *Ein neues Fragment des Richterbuches mit babylonischer Punktation*, ZAW 75 (1963), 223–225.

¹⁸ Por. P.E. K a h l e, *Die Kairoer Geniza. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen*, Berlin 1962, 203–218.

¹⁹ Por. między innymi H.P. R ü g e r, *Vier Aquila-Glossen in einem hebräischen Proverbienfragment der Kairoer Geniza*, ZNW 50 (1959), 275–277.

²⁰ Por. między innymi W. B a a r s, *A Palestinian Syriac text of the Book of Lamentations*, VT 10 (1960), 225–227.

²¹ E. L o h s e, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1971, 63–107, szczeg. 63.

talmudystów, przede wszystkim w Babilonii. Odpowiedzi na te pytania nazywają się „responsen”²².

Odkrycia w genizie kairskiej dotyczą też liturgii i poezji synagogalnej. Na uwagę zasługuje modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw” opublikowana w r. 1898 przez Salomona Schechtera²³ oraz modlitewnik sporządzony przez Rab Saadja Gaona (882–942). Na podstawie różnych dokumentów (dotyczących dla przykładu kontraktów handlowych, kontraktów małżeńskich a nawet tekstów dotyczących astrologii i medycyny itp.) oraz na podstawie prywatnych listów odtworzyć można historię Żydów z początków Średniowiecza, a nawet niektóre biografie, jak np. Saadjii Gaona czy Jehudy Hallevi²⁴.

Już z tych pobieżnych informacji wynika, że odkrycia z genizy kairskiej mają ogromne znaczenie dla nauki. Na ostateczne podsumowanie jest tutaj jednak za wcześnie, ponieważ aż 2/3 materiałów nie zostało jeszcze przebadanych²⁵.

Wiedeń

Ks. NORBERT MENDECKI

²² Por. Sh. Tal, *Responsa*, Encyclopaedia Judaica, XIV, 83–95, szczeg. 84–85.

²³ S. Schechter, *Genizah specimens*, JQR O.S. 10 (1898), 654–659.

²⁴ Por. też historie niejakiego Obadji, prozelity z Normandii, A. Schreiber, *Geniza Studies*, Hildesheim 1981, 453–470.

²⁵ Na temat znaczenia odkrycia genizy kairskiej zob. jeszcze J. Chmiel, *Genisa – verborgenes Erbe. Die Kairoer Genisa und die Genisot der neuzeitlichen Synagogen*, „Analecta Cracoviensia” 26/1994/169–172; tenże, *Stulecie odkrycia hebrajskich rękopisów Księgi Syracha w genizie kairskiej*, w: *Światła Prawdy Bożej*, pr. zb. ku czci Ks. Prof. Lecha Stachowiaka pod red. ks. E. Szewca, Łódź 1996, ss. 15–19; tenże, *Język Księgi Syracha w stulecie odkrycia genizy kairskiej*, w: *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych PAN Oddział w Krakowie*, t. XI/1, Kraków 1997, ss. 39n.

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

JAK ODNOWIĆ ZAPAL DO BIBLIII? REFLEKSJE DLA GŁOSICIELI SŁOWA BOŻEGO

1. ZNACZENIE SFERY UCZUCIOWEJ DLA PEŁNEGO ZAANGAŻOWANIA CZŁOWIEKA W ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Zawarte w tytule rozważań sformułowanie odwołuje się do całego człowieka, nie tylko do sfery czysto intelektualnej, ale także do jego uczuć, tego wszystkiego, co składa się na ludzkie przeżywanie, ogarnia całą osobowość i angażuje ją w działanie podejmowane z potrzeby serca, to znaczy całego człowieka, i przynosi radość spełniania się osoby w wielkim dziele, któremu się oddaje.

Dla poparcia powyższego można tu zacytować tekst z końcowego rozdziału Drugiej Księgi Machabejskiej, deuterokanonicznej księgi Starego Testamentu, zachowanej tylko w wersji greckiej. Odróżnia się ona od Pierwszej Księgi Machabejskiej, pisanej w sposób bardziej powściągliwy i obejmującej wydarzenia od Aleksandra Wielkiego i jego następców, którzy rozciągnęli swą władzę także nad Ziemią Świętą i usiłowali poddać jej mieszkańców hellenizacji, do śmierci arcykapłana Szymona i początku działalności jego syna Jana (Hirkana). Druga Księga jest streszczeniem historycznego dzieła Jazona Cyrenejczyka (por. 2 Mch 2, 23). Autor świadomie opuszcza niektóre szczegóły (por. 2 Mch 2, 28), natomiast podkreśla najbardziej chwalebne fakty z czasów walk Izraelitów o wolność narodową i religijną z hellenistycznym mocarstwem Seleukidów władających Syrią, dążąc „do uradowania tych, do których uszu ono (jego dzieło) dojdzie” (2 Mch 15, 39). Można powiedzieć, że Druga Księga Machabejska jest napisana – podobnie jak nasza Trylogia H. Sienkiewicza – „ku pokrzepieniu serc” Izraelitów uciskanych przez obcą władzę, przez przypomnienie wspaniałych wydarzeń, które na pewien czas przyniosły wolność Ludowi Bożemu.

Natchniony Autor charakteryzuje Judę Machabeusza po walce z Nikanorem: „ten, który całkowicie się poświęcił, ciałem i duszą, pierwszy walczył w obronie obywateli, który zachował młodzieńczą życzliwość dla swych współrodaków” (2 Mch 15, 30). Młodzieńcza życzliwość oznacza szczere, spontaniczne uczucie, nie skażone dążeniem do osobistych korzyści, postawę, jaką powinni przez całe życie przyjmować głosiciele Ewangelii – nowej nauki, pełnej mocy (por. Mk 1, 27), która nigdy się nie zestarzeje.

2. WPŁYW MISJONARZY NA POLSKICH KATOLIKÓW

Piosenka popularnego przed laty zespołu muzycznego mówiła o przyjeździe do jakiejś miejscowości misjonarzy, traktując ich działanie, wpływ i przyciąganie ludzi podobnie jak zespołu big-bitowego: obydwie grupy zostały nazwane „włódarkami dusz”, prawdopodobnie ze względu na zainteresowanie, jakie ich przybycie wprowadza w życie miejscowości i wpływ, jaki wywierają na słuchaczy, przynajmniej w momencie swojego działania.

Badania statystyczne na temat polskiej religijności przeprowadzone i opracowane przez dra Krzysztofa Kosełę z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, opublikowane przez Biuletyn KAI i za nim wiele pism katolickich, podają, że: za wierzących uważa się 74% badanych (za Polaków – 88%), Wigilię Bożego Narodzenia obchodzi – 98,5%, w rekolekcjach uczestniczy – 65%, wspólnie odmawia modlitwę w rodzinach – 31%, często praktykuje samodzielną lekturę Pisma Świętego – 35%.

Obok tych optymistycznych liczb ujawniają także smutny fakt, że ustawę liberalizującą dopuszczanie aborcji popiera ponad 50% (58–31% zdecydowanie, a 27% daje odpowiedź „raczej tak”); przeciw, czyli za prawną obroną życia ludzkiego od chwili poczęcia jest tylko 33% badanych, z tego zdecydowanie – 18%; raczej – 15%.

Optymistycznie brzmią te dane w odniesieniu do uczestnictwa w rekolekcjach i lektury Pisma Świętego. Co prawda liczenie praktyk religijnych wykazuje uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. o połowę mniejsze niż podali odpowiadający na pytania socjologów. Prawdopodobnie podawano nie faktycznie spełniane, lecz życzenia: „chciałbym chodzić na Mszę św. w każdą niedzielę, ale dość często przeszkadzają mi w tym różne bardziej lub mniej ważne przyczyny: jestem zmęczony, przyszli goście, czy też jest ciekawy program w telewizji, albo po prostu dziś mi się nie chce”. Mimo tych zastrze-

zeń z badań wynika, że wiele osób uważa praktyki religijne za ważne obowiązki, które należy wypełniać i chciałoby się je wypełniać jak najlepiej.

Znacznie gorzej jest z przyjmowaniem systemu wartości i obowiązków moralnych głoszonych przez Kościół, czego wymownym przykładem jest odniesienie się do obrony poczętego życia. Na pewno jest to skutek długotrwałej propagandy prowadzonej w czasach władz komunistycznych, a także ostatnio podejmowanej przez zwolenników legalizacji aborcji z wykorzystaniem odwoływania się do ludzkiej wolności. Charakterystyczne, że polscy zwolennicy aborcji nie chcą przyjąć do wiadomości, że poczęty płód jest ludzkim istnieniem, nie chcieli jesienią 1996 r. podjąć dyskusji ani zapoznać się z argumentami prezentowanymi przez dra B. Nathansona.

Powstaje pytanie, co robić, by głoszenie Ewangelii podczas misji i rekolekcji doprowadziło do trwałej odnowy, umocnienia religijności, pobudzenia zapału, uświadomienia sobie przez ludzi ich godności dzieci Bożych. Jednym ze sposobów może być dążenie, by wszelkie homilie i kazania, także misyjne, były bardziej biblijne, oparte na samym Bożym Objawieniu, by głoszone przeze mnie „Słowo Boże” było bardziej Boże niż moje.

Trzeba sobie uświadomić, że misjonarz i każdy, kto przemawia, głosi Słowo Boże, jest sługą Słowa (Łk 1, 2) – kontynuatorem misji wielkich mężów Bożych Starego i Nowego Testamentu.

Bardzo ważne jest nasze pełne otwarcie się na działanie Ducha Świętego, świadomość, że jest się narzędziem w Jego rękach. Wyrazem tej świadomości może być korzystanie w pierwszym rzędzie ze środków, które On zostawił Kościołowi poprzez natchnione Księgi Starego i Nowego Testamentu stanowiące owoc Jego inspiracji (por. 2 Tm 3, 16; 1 P 1, 10n; 2 P 3, 15n).

Środki ludzkie mogą stanowić tylko drugorzędną pomoc, co nie oznacza, byśmy lekceważyli dane dostarczane nam przez współczesne nauki o człowieku, które pomogą nam go lepiej zrozumieć i dostosować nasz przekaz Ewangelii do jego sposobu rozumowania i odczuwania. Podobnie jak inkulturacja w odniesieniu do głoszenia Dobrej Nowiny w krajach misyjnych, tak dobra znajomość naszych środowisk jest niezbędna, by nasza posługa była skuteczna.

3. SKUTECZNOŚĆ SŁOWA BOŻEGO – BOŻA I LUDZKA OCENA ŚRODKÓW DUSZPASTERSKICH

Zastanawiając się nad zastosowaniem w naszym apostołstwie najbardziej skutecznych środków i metod warto przypomnieć sobie

kilka biblijnych przykładów. W przypowieści o bogaczu i Łazarzu bogacz w Otchłani prosi Abrahama, by posłał Łazarza do jego braci, aby przez spotkanie z kimś umarłym poznali marność i niebezpieczeństwa związane z życiem, jakie prowadzą (por. Łk 16, 27n). Abraham odpowiada: „Mają Mojżesza i Proroków, niechże ich słuchają! ... Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (Łk 16, 29.31).

Słowo Boże przedstawia publiczne Objawienie, znane wszystkim teksty biblijne, jako środek skuteczniejszy niż zetknięcie się z nadzwyczajnym zjawiskiem. Ktoś nastawiony negatywnie do wiary albo po prostu całkowicie pograżony w doczesności, jak bogacz z przypowieści, nie jest zdolny do właściwego wytłumaczenia cudu, z którym się zetknął.

Św. Piotr nawiązując do chwili Przemienienia Pańskiego (2 P 1, 17n) zaraz dodaje: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wszędzie w waszych sercach” (w. 19). Uznaje Słowo Boże, dostępne każdemu, za ważniejszy i bardziej przekonujący sposób przekazu niż nadzwyczajne doświadczenie, w którym uczestniczył razem ze swymi towarzyszami (por. Mk 9, 2–8 par.).

Podobnie natchniony autor Listu do Hebrajczyków wypowiada się o skuteczności Słowa Bożego, posługując się porównaniem do używanej wówczas broni: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12; por. 1 Tes 2, 13 – przeciwstawienie słowa Bożego głoszonego przez Apostołów słowom ludzkim).

Nieraz Objawienie publiczne zawarte w Biblii w zestawieniu z prywatnymi objawieniami wydaje się znacznie mniej atrakcyjne. Warto przytoczyć tu opinię jednego z krakowskich biblistów, ks. Romana Pindla, z artykułu opublikowanego w piśmie *Odnowy w Duchu Świętym* na temat biblijnego obrazu Maryi: „Śmiem twierdzić, że wielu katolików w Polsce woli kicz i kiepską kopię, bo tak naprawdę nie mają głębokiej relacji z Osobą Maryi i brakuje im także pogłębionej relacji z Jezusem Chrystusem. Bez tego zaś rzeczywistość skromne teksty o Maryi, pokornej Służebnicy Pańskiej, są nieatrakcyjne i nudne. I wiele ciekawsze w takim przypadku jest to, co mówią apokryfy, objawienia prywatne, różne orędzia. A jednak prawdziwy obraz Maryi jest jeden. Malowany przez ludzi, których wybrał Bóg. Jeżeli chcemy poznać to arcydzieło, musimy pochylić się

nad kartami Pisma Świętego”. Słowa surowe, ale oparte na obserwacji wielu zjawisk w polskim katolicyzmie. Trzeba pracować nad zmianą ludzkich przyzwyczajęń i otwarciem no to, co reprezentuje prawdziwą, najwyższą wartość.

Należy jednak doceniać pozytywne wartości, jakimi są przywiązywanie do praktyk religijnych, uważanie rekolekcji i swego uczestnictwa w nich za ważną sprawę przez tak wielu Polaków a także docenianie osobistej lektury Pisma Świętego. Obecnie sporo zostało już nadrobione od czasów, kiedy w Kościele obawiano się samodzielnej lektury Biblii: nauka Soboru i praktyka duszpasterska, włączenie Biblii w katechezę, rozprowadzanie Pisma Świętego, wydaje wartościowe owoce.

Do czytania Pisma Świętego człowiek musi jednakże być odpowiednio przygotowany. Zwracają na to uwagę specjaliści opracowujący programy katechetyczne i metodyczne podręczniki, ale często w normalnych warunkach trudno jest to wszystko przekazać przeciętnym dzieciom, a zwłaszcza liczyć, że na trwałe wejdzie to do ich sposobu myślenia. Kiedy kilkanaście lat temu katechizowałem i korzystałem z podręczników metodycznych, odnosiłem wrażenie, że są one przygotowane dla wybitnie uzdolnionych dzieci z rodzin inteligentnych, uczestniczących w katechizacji prowadzonej przy wzorcowych ośrodkach. Ważne jest, by docierać do wszystkich ludzi, także tych bardzo prostych, religijnie zaniedbanych. Ta idea stoi u podstaw fundacji wielu zgromadzeń stawiających sobie jako pierwsze zadanie głoszenie misji – takich zakonodawców, jak św. Wincenty a Paulo, św. Alfons Liguori, św. Paweł od Krzyża czy wielu innych dawniejszych i nowszych apostołów.

Przy okazji warto przypomnieć, że nadal obowiązują wydane po Soborze Trydenckim zarządzenia zobowiązujące katolików do korzystania z katolickich wydań Biblii opatrzonej odpowiednim komentarzem. Sobór zaleca wspólne z braćmi z innych Kościołów przygotowywanie wydań ekumenicznych, ale w Polsce jeszcze takiego wydania nie mamy (są już publikowane poszczególne księgi). Choć wydania protestanckie mogą być tańsze, czasem dostępne za darmo, powinniśmy propagować wydania katolickie, których jest wiele i po umiarkowanych cenach. Często przy okazji misji czy rekolekcji proponuje się nabywanie różnych obrazów, medalików, materiałów związanych z duchowością zgromadzenia, do którego należą misjonarze – warto przy tej okazji także rozpowszechniać wydania Pisma Świętego oraz różne opracowania ułatwiające jego zrozumienie.

Nawet skromny komentarz w Biblii Tysiąclecia czy w opracowaniu ks. bpa Romaniuka pozwala rozwiązać wiele trudności. Warto też zachęcać do czytania wstępów do poszczególnych ksiąg czy sekcji Starego i Nowego Testamentu oraz do porównywania miejsc paralelnych podawanych w większości wydań. Niektóre ruchy religijne bardzo cenią dużą ilość odnośników do innych tekstów – z ich inicjatywy mamy opracowywane w Lublinie polskie wydania z marginaliami i komentarzami z Biblii Jerozolimskiej. Porównywanie takie może być żmudną pracą, ale wiele osób może w niej odnaleźć prawdziwą satysfakcję i korzyść.

Duszpasterstwo biblijne na ogół omawia się w podręcznikach Wstępu Ogólnego do Pisma Świętego – przedmiotu wykładanego zazwyczaj na drugim roku studiów seminaryjnych. Cenne pomoce dla duszpasterzy i wiernych mogą stanowić opracowania np. A. Świderkówny, Z. Ziółkowskiego, radiowe katechezy biblijne i wiele innych.

Żywe przykłady podawane przez kaznodziejów przyciągają uwagę wiernych – czasem nie bardzo wiadomo, co z nich wynika. Ważny jest odpowiedni dobór oraz właściwy komentarz. Dobrze, by wiele przykładów nawiązywało do tekstów biblijnych, do postaci Starego i Nowego Testamentu albo poprzez zdarzenia z współczesnego nam życia ilustrowało prawdy wyrażane w świętych tekstach. Jeśli u podstaw głoszenia Słowa będzie stało osobiste przeżycie Biblii, Duch Święty podsunie odpowiednie środki do przekazania tego, co kaznodzieja sam głęboko umiłował i stara się coraz lepiej rozumieć i praktykować.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, (przekład: bp K. Romaniuk), Pallottinum (Poznań) 1994, szczególnie ostatni dział: „Interpretacja Biblii w życiu Kościoła” (w polskim przekładzie s. 98–111) mówi, jak istotne jest przekazywanie wiernym nauki zawartej w Piśmie Świętym oraz podaje metody akomodacji – dostosowania tekstów do aktualnej sytuacji.

Powieści biblijne wydawane obecnie szczególnie przez wydawnictwo „Claretinum” – na ogół przekłady amerykańskich, protestanckich autorów, którzy nie bardzo rozumieją np. sens celibatu (w powieści o św. Marku) a także wcześniej znane u nas powieści J. Dobraczyńskiego czy ks. M. Malińskiego w sugestywny sposób przybliżają biblijne realia, umożliwiając bliższe zetknięcie się z postaciami biblijnymi, które czytelnik zaczyna traktować podobnie jak bohaterów ulubionych utworów literackich. Często jednak zawierają one swo-

iste interpretacje, obok danych opartych na Biblii czy przekazach Tradycji także wiele fikcji literackiej albo adaptacji – dostosowania wypowiedzi bohaterów do naszego sposobu myślenia i odczuwania. W powieściach i opowiadaniach ks. Malińskiego Matka Najświętsza niekiedy przemawia takim językiem, jakby była formowana w dzisiejszych ośrodkach duszpasterstwa akademickiego. Wydaje się jednak, że lektura podobnych utworów może ułatwić kaznodziei opracowanie odpowiednich przykładów, przemawiających do słuchacza i równocześnie wprowadzających go w świat Biblii.

Polska religijność w dużej mierze bazuje na osobistym przeżyciu może nie tyle do końca uświadamianych sobie prawd wiary, ile swej przynależności do Kościoła, jedności z Ojcem Świętym, wiary ojców jako tradycji narodowej i prawdy wyznawanej przez wielu wartościowych ludzi. Bardzo ważne jest zaangażowanie całego człowieka, także jego sfery uczuciowej, ale nie to jest sprawą decydującą o całkowitym zaangażowaniu człowieka, lecz jego wola formowana przez świadomie i odpowiedzialnie podejmowane decyzje.

Nie zawsze ludzie przyjmujący wiarę, nieraz po długim okresie poszukiwań, od razu odczuwają radość i pokój. Widać to np. podczas lektury książki przedstawiającej dochodzenie do katolicyzmu osób z kręgów głównie anglosaskich (R. Myers, *Nawróceni na katolicyzm*, Gdańsk 1995, np. 67). Często te „owoce Ducha” (Ga 5, 22n) przychodzą dopiero później. Niektórzy święci przez wiele lat przeżywali okresy oschłości. Trzeba tak formować człowieka, by był przygotowany na podobne Boże działanie prowadzące do dojrzałości, samodzielności, stanowiące przykład szacunku Boga dla człowieka jako istoty wolnej, rozumnej, zdolnej do samodzielnego wyboru i miłowania. Powściągliwość wielu tekstów biblijnych uczy takiego właśnie podejścia do człowieka i takiego nastawienia wobec Bożego działania.

Z kolei to, co w Starym Testamencie razi naszą wrażliwość ukształtowaną w oparciu o nowotestamentowe przykazanie miłości, trzeba rozumieć jako stopniowe przygotowywanie ludzi na przyjęcie Bożej prawdy i miłości – dostosowywanie się Boga do ludzkich ograniczeń, Bożą pedagogię, którą winniśmy się starać naśladować w naszym apostoelskim działaniu. Bardzo ważne jest, by misjonarz przekazywał to, czym sam żyje, co miłuje, na czym sam opiera swoją duchowość. Osobiste umiłowanie Pisma Świętego wyniesione z seminarium lub z wcześniejszej formacji np. w ruchu „Światło Życie” Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, albo z późniejszej osobistej pracy nad sobą, jest bardzo ważne w duchowości kapłana, mi-

sjonarza. Jeśli obecnie nam tego brakuje, to póki jeszcze żyjemy, zawsze możemy to nadrobić, na nowo uświadomić sobie nasze powołanie. Temu służą nasze osobiste rekolekcje, dni skupienia, spotkania formacyjne. Może się zdarzyć, że ktoś, kto sam często przemawia do ludzi, nie bardzo lubi słuchać innych. Wydaje się, że można odprawić samemu bardzo dobre rekolekcje w ciszy, posługując się dobrą lekturą, korzystając z rozmów z doświadczonym przyjacielem, kierownikiem duchowym. Ważne jest, by uświadamiać sobie swoje ograniczenia, potrzebę ciągłej formacji, wewnętrznej odnowy, by innym głosząc Słowo Boże samemu nie stawać się coraz bardziej powierzchownym, wewnętrznie pustym. Warto przytoczyć tu słowa św. Pawła: „Ja przeto biegnę nie jakby na oślep; walczę nie tak, jakbym zadawał ciosy w próżnię, lecz poskrabiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego” (1 Kor 9, 26n).

Trzeba stale się troszczyć, by być otwartym się na działanie Ducha Świętego, „który w toku dziejów buduje Królestwo Boże i przygotowuje jego ostateczne objawienie w Jezusie Chrystusie, działając ożywczo we wnętrzu człowieka i sprawiając, że w codziennym ludzkim doświadczeniu kiełkują już ziarna ostatecznego zbawienia, które nastąpi na końcu czasów” (Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 45).

Nasze rozważania prowadzone głównie z pozycji teologa biblisty powinny przede wszystkim dostarczyć motywacji do poważnego oparcia kazań na Objawionym Słowie Bożym. Jeżeli nie odczuwamy potrzeby głębszego wniknięcia w sens Biblii i dostosowania do niej naszego kaznodziejstwa, warto głębiej zastanowić się nad swymi misjonarskimi przyzwyczajeniami i odpowiedzieć na pytanie, czy są one zgodne z wymaganiami Kościoła. Niech przemawia przez nas sam Chrystus, który przez swego Ducha wybrał określony sposób przekazu Dobrej Nowiny i wzywa nas, byśmy ją w Jego imieniu głosili wszystkim ludziom.

Literatura:

Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, (przekład: Bp K. Romaniuk), Pallottinum (Poznań) 1994, szczególnie ostatni dział: *Interpretacja Biblii w życiu Kościoła*

Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej, nr 1(251) z 7.I.1997 r., s. 5, tytuł notatki: „Blaski i cienie polskiego katolicyzmu”

- T.M. Dąbek, „*Nawracajcie się!*” *Metanoia w Nowym Testamencie*, (Attende lectioni 18), Katowice 1996
- Tenże, *Związek kapłaństwa z posługą słowa*, w: *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1997, 141–150
- A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, wyd. trzecie, rozszerzone, Kraków 1997 „*Słudy Słowa*” RBL 32(1979), 58–60
- J. Kudasiwicz, *Proforystyka Pastoralna. Pisma Święte jako Księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, 221–275
- R. Pindel, *Biblijny obraz Maryi*, *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym*, nr 15 „*Niosąca Ducha Świętego*” (1997), 48–53
- Seria wydawana przez Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum – np. J.K. Pytel, *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele (Hermeneutyka)*, (Radiowa katecheza biblijna), Gniezno 1996 oraz inne pozycje z tej serii
- R. Myers, *Nawrócenie na katolicyzm*, Gdańsk 1995, np. 67

Kraków-Tyniec

O. TOMASZ DĄBEK OSB

Ks. Stanisław Haręża

UWAGI NA TEMAT PROJEKTU KOŃCOWEGO DOKUMENTU II POLSKIEGO SYNODU PLENARNEGO POSŁUGA SŁOWA

W specjalnym wydaniu Kuriera Synodalnego (nr 1–2 (46–47)/98) opublikowane zostały *Projekty dokumentów końcowych II Polskiego Synodu Plenarnego*. Oznacza to, że rozpoczyna się nowy, końcowy już etap prac synodalnych. Przekazane do publicznej dyskusji projekty dokumentów winny w tym okresie zyskać swój kształt ostateczny. Z tej racji we wstępie do dokumentów redaktor naczelny *Kuriera Synodalnego* J.M. Ruman zachęca do studium i twórczej krytyki opublikowanych tekstów. Ośmielony tą zachętą, podejmując dyskusję nad poszczególnymi dokumentami, chcę ustosunkować się do projektu dokumentu *Posługa słowa*. Dodatkowo skłania mnie ku

temu, co więcej, nawet wewnątrznie obliguje, mój udział w pracach zespołu, który przygotował *tekst roboczy* Synodu *Biblia – Sobór – życie*. Z niego bowiem, jak należy przypuszczać, wyłonił się projekt dokumentu *Posługa słowa*.

Swoją wypowiedź chciałbym rozpocząć od przypomnienia idei, jaka przyświecała wydaniu tekstów roboczych Synodu. Najlepiej oddają ją słowa Sekretarza Synodu Ks. Bp. T. Pieronka, który we wstępie do *tekstów roboczych* zaprasza do ich rozważania i dyskusowania, gdyż „mają one (...) stanowić okazję do studium, refleksji religijnej, do zaangażowania apostolskiego, służyć jako materiał do pracy i dyskusji w różnego rodzaju zespołach synodalnych w całym kraju”. To samo, w piękny, obrazowy sposób, wyraził Ks. Prymas Kard. J. Glemp, postulując, by *teksty robocze* Synodu stały się „jak gdyby rolę, na której my wszyscy będziemy siali ziarno Synodu”. Jak ów „siew” wyglądał, od uroczystego otwarcia Synodu przez Jana Pawła II w czerwcu 1991 roku aż do dzisiaj, najlepiej wie Sekretariat Synodu. Redaktor naczelny *Kuriera Synodalnego* mówi o długiej liście „niewykorzystanych szans”, ale równocześnie przeciwstawia jej listę osiągnięć synodalnych, na którą należy wpisać owoce pracy różnych zespołów synodalnych, sympozja, czuwania modlitewne, spotkania diecezjalne i parafialne. To z tych przedsięwzięć, wyrosłych na bazie *tekstów roboczych* Synodu, winny zrodzić się propozycje *tekstów końcowych*.

Czy tak jest naprawdę, najlepiej wiedzą o tym redaktorzy tych tekstów. Jednak każdy sam może się o tym przekonać, porównując obie wersje dokumentów. Wprawdzie Sekretarz Synodu we wstępie do *tekstów roboczych* zastrzega się, że „rejestr problemów nie jest zamknięty i w trakcie prac synodalnych może być poszerzony (...), oraz że „każda z części proponowanych tekstów może ulec zmianie”, ale należy pytać: co zrodziło się z ziarna rzuconego na dobrą glebę? Jest rzeczą oczywistą, że na dobrej glebie rodzi się zwielokrotnione ziarno, przynosząc plon obfity. Czy takim „plonem” jest projekt końcowego dokumentu Synodu *Posługa słowa*? Chcąc dać odpowiedź na to pytanie, należy porównać oba dokumenty i ocenić, jakie owoce przynosi ten ostatni.

Ponieważ nie może to być ocena subiektywna, należy posłużyć się jakimś obiektywnym kryterium. Otóż dla Synodu, zgodnie z jego założeniami, takim kryterium jest Sobór Watykański II. Wyraźnie mówi o tym motto Synodu: „Z orędziem Soboru w drugie milenium”. W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Ojciec Święty wprost oświadcza, że najlepsze przygotowanie do nowego milenium

musi być „niczym innym, jak tylko możliwie wiernym wcielaniem nauki Vaticanum II w życie każdego człowieka i całego Kościoła” (TMA 20). Dla polskiego Kościoła taką wspaniałą okazją jest ku temu II Synod Plenarny. Z tej racji pierwsza część każdego z synodalnych dokumentów rozpoczyna się od przypomnienia soborowej nauki w odniesieniu do problematyki poruszanej w dokumencie. W przypadku omawianego dokumentu *Postuga słowa* chodziłoby więc o teologię Słowa Bożego według nauki Soboru Watykańskiego II, a szczególnie jego konstytucji *Dei Verbum*.

Czy tak jest jednak w rzeczywistości? Czytelnika dokumentu spotyka przykre rozczarowanie. Udziela się ono już z samego tytułu *Postuga słowa*, w którym „słowo” pisane jest przez małe „s”. O jakie więc słowo chodzi? Ponieważ w dokumencie raz pisane jest z małej raz z dużej litery, wprowadza to wielkie zamieszanie. Nikt zaś nie powinien mieć wątpliwości, że chodzi o posługę jedynemu Słowu – Słowu Bożemu! Z przykrością należy stwierdzić, że w dokumencie brakuje teologii tegoż Słowa. Czy nie należałoby więc pozostawić bardzo dobrze opracowanej teologicznej części *tekstu roboczego*? Jej wartość została potwierdzona na sympozjum biblijnym zorganizowanym przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie w dniu 17 marca 1992 roku. Materiały z tego sympozjum, pod redakcją ks. M. Czajkowskiego, ukazały się drukiem w książce *Biblia-Sobór-Życie* (Warszawa 1994). Można przypuszczać, że rezygnacja z teologicznej części *tekstu roboczego*, podyktowana była chęcią podania teologii samej *posługi Słowa*. Stało się to jednak z wielką szkodą dla całości dokumentu.

O Słowie Bożym i to od strony przepowiadania mówi się w punkcie pierwszym i przy omawianiu treści posługi Słowa w punkcie dziesiątym. Jedynie w tych miejscach Autorzy dokumentu odwołują się też do konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. To samo jest już wymownym znakiem ignorancji tego podstawowego źródła dla opracowywanego dokumentu. Autorzy, koncentrując się na posłudze Słowa, po stwierdzeniu prawdy o jej jedności i różnorodności ograniczają się jednak tylko do posługi kaznodziejskiej i katechetycznej. Tej ostatniej poświęcono aż cztery punkty, mówiąc kolejno o wtajemniczeniu (katechumenat), nauczaniu, wychowaniu i katechezie ewangelizacyjnej. To, że Autorzy dokumentu mają na uwadze przede wszystkim posługę Słowa jako katechizację, świadczą bardzo liczne odniesienia, czy dosłowne cytaty z dokumentów Kościoła, odnoszące się do problematyki katechetycznej, a które występują we fragmentach poświęconych treści posługi Słowa (zob. nr 10) i podmiotom przepowiadania (zob. nr 14, 15, 16, 17, 18).

Częste powoływanie się na dokumenty kościelne (36 razy) sprawia wrażenie, że pierwsza część dokumentu jest „zlepkiem” różnego rodzaju wypowiedzi. Między nimi czasami nie ma spójności. Wystarczy przytoczyć przykład z numeru dziesiątego. Po słowach: „Wolne wezwanie Boga i wolna odpowiedź człowieka stanowią ośnowę biblijnego przepowiadania”, pojawia się cytat, który wcale nie łączy się z przytoczonym fragmentem. W niektórych miejscach brak jest jasności czy nawet sensu. Oto niektóre przykłady: „W dzisiejszych warunkach pluralizmu i narastającej laicyzacji koniecznością chwili jest przeniknięcie ewangelizacją tych fundamentalnych form posługi katechetycznej” (nr 5); „Chodzi więc o uformowanie pod wpływem współpracy z łaską Bożą mentalności wiary tworzącej się pod wpływem samodzielnej refleksji nad światem, nad sobą, nad Kościołem i nad życiem sakramentalnym” (nr 8); „Celem jego jest odniesienie całej egzystencji człowieka, jego genezy i realizacji do Chrystusa” (nr 12).

Choć ostatni punkt teologicznej części dokumentu poświęcony jest adresatom, zasadniczo mówi się w nim o świadectwie (nr 19). Do adresatów kościelnej posługi Słowa zalicza się różne dziedziny współczesnego życia. Czy nie lepiej mówić o inkulturacji, która jest zakorzenianiem orędzia biblijnego w najbardziej różnorodnym środowisku. Ściśle z nią wiąże się obowiązek aktualizacji. O tych dwóch zasadniczych celach posługi Słowa mówi ostatni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (23 kwietnia 1993 rok). Niestety ten tak ważny dokument Kościoła nie jest znany Autorom opracowania. Dlatego, jak już to zaznaczyłem, posługę Słowa zacieśniają do posługi kaznodziejskiej i katechetycznej. Tymczasem dokument *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* wymienia: liturgię, *lectio divina* i działalność duszpasterską, a dopiero w niej katechezę, kaznodziejstwo i apostolat biblijny.

Z wymienionych racji teologiczna część projektu dokumentu końcowego nie jest do przyjęcia. Moim zdaniem, nie jest to nawet ściśle opracowanie teologiczne. Wiele jego fragmentów nadaje się bardziej do instrukcji katechetycznej niż do zwartego wywodu teologicznego. Zamiast silić się na opracowanie teologii posługi Słowa, gubiąc się w wyborze nawet zasadniczych dziedzin tej posługi, lepiej byłoby przyjąć teologiczną część *tekstu roboczego*, uwzględniając wskazania dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. Możliwość takiego rozwiązania sugeruje sam redaktor *Kuriera Synodalnego*, gdy we wstępie do *Projektów dokumentów końcowych Synodu* pisze: „W pierwszej części może nie chodzi o to, by zmieniać ujęcie teolo-

giczne przygotowane przez wybitnych teologów”. Uważam, że tę sugestię należy absolutnie wykorzystać w przypadku dokumentu *Posługa słowa*.

Kościół w Polsce, zgodnie z mottem Synodu, chcąc wchodzić w nowe tysiąclecie z „orędziem Soboru”, winien zrobić sobie rachunek sumienia z tego jak to orędzie przyjął i jak je wprowadził w życie. Do takiego rachunku sumienia Jan Paweł II wzywa cały Kościół w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* (nr 36). W przypadku dokumentu synodalnego, który ma na uwadze posługę Słowa, chodzić będzie o rachunek sumienia z tego, w jakiej mierze po Soborze Watykańskim II Słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia?

Chcąc rozeznaczyć tę sytuację, przechodzi się w drugiej części dokumentu do opisu współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych, w których przychodzi posługiwać Słowu Bożemu. Autorzy, podając opis socjologiczny sytuacji, zapominają jednak, by zwrócić uwagę na to, jak aktualne uwarunkowania społeczno-kulturowe wpływają na posługę Słowa. Pod tym względem jest jeden tylko wyjątek, a mianowicie posługa katechetyczna. Ta również w tej części dokumentu potraktowana jest w sposób szczególny i uprzywilejowany (nr 25 i 26). W związku z tym rodzajem posługi mówi się też o liberalizmie wychowawczym (nr 28) i kwestionowaniu autorytetów (nr 29), a odbiorców Słowa Bożego w Kościele zacieśnia się do dzieci i młodzieży (nr 31).

Autorzy dokumentu bardzo mało mówią na temat posługiwania Słowu w polskim duszpasterstwie, w nowym kontekście społeczno-kulturowym, w obliczu wyzwań, jakie stają przed Kościołem. Pod tym względem o wiele lepiej prezentuje się *tekst roboczy* Synodu, w którym rozeznanie miejsca Biblii w polskim duszpasterstwie jest bardziej wszechstronne i wnikliwie. Obejmuje ono takie dziedziny jak: dydaktykę uniwersytecką i formację seminaryjną, liturgię, kaznodziejstwo, katechezę, apostołat biblijny w rodzinie, małe wspólnoty i grupy kościelne, literaturę, sztukę i muzykę, środki społecznego przekazu, nauczanie języka polskiego, współczesne przekłady i rozpowszechnianie tekstu Biblii, miejsce Biblii w Kościołach i wspólnotach niekatolickich. Kilkuletnia dyskusja synodalna winna była jeszcze uzupełnić i ubogacić tę listę, aby diagnoza mogła być jak najbardziej trafna i wyczerpująca. Tymczasem z tekstu końcowego Synodu widać jak w Kościele boimy się dogłębnego rachunku sumienia, do którego tak usilnie wzywa Jan Paweł II u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. W tej sytuacji ciśnie się pytanie: czy nie

lepiej będzie poprzestać na rozeznaniu sytuacji z *tekstu roboczego*, pracując ją, uzupełniając i korygując o nowe doświadczenia po odzyskaniu wolności, o których zresztą trafnie mówi projekt dokumentu końcowego?

W kwestii formalnej należy jeszcze zauważyć, że język proponowanego dokumentu jest mało komunikatywny, a w niektórych miejscach wymaga posługiwania się słownikiem wyrazów obcych. Na dowód tego, tylko z drugiej części dokumentu można podać następujące wyrażenia: „atrofia dobra wspólnego i hipertrofia „prywatności” (nr 23), „charakter „ikono-sferyczny”, „logo-sfera”, „kreowanie wirtualnej rzeczywistości” (nr 24), „inżynieria pedagogiczna”, „agnostycyzm antropologiczny” (nr 28). Być może, że Autorzy już z góry zakładają, że czytelnikami końcowych dokumentów Synodu będą tylko specjaliści i ludzie wykształceni. Takie założenie byłoby już z gruntu rzeczy fałszywe i nie do przyjęcia.

Przechodząc do omówienia trzeciej części projektu dokumentu końcowego, chciałbym nawiązać do słów Ojca Świętego wypowiedzianych w homilii podczas Mszy św. inauguracyjnej II Synod Plenarny (8 czerwiec 1991 rok). Jan Paweł II tak mówił o tym ważnym, kościelnym wydarzeniu: „Synod wasz rozpoczyna swe prace po II Soborze Watykańskim, który był Soborem naszego stulecia, a zarazem w obliczu początku trzeciego tysiąclecia po Chrystusie. Same te okoliczności przesądzają o charakterze Synodu Plenarnego oraz o jego zadaniach. Nie może bowiem nie odzwierciedlać się w nim *caele novum* soborowe związane z *Vaticanum II*. Nie może także nie uwypokreślić tych wszystkich „znaków czasu”, kiedy rysują się na horyzoncie naszego stulecia, gdy zbliża się ono do swego kresu”. Nakreślone przez Ojca Świętego wymagania wobec Synodu nie zostały zrealizowane w projekcie *Postulata*. Ja to już przedstawiłem, nie odzwierciedla się w nim ani „*novum*” soborowe co do teologii Słowa Bożego, ani też nie ma dobrego rozeznania „znaków czasu” i aktualnego duszpasterstwa pod kątem bardziej skutecznego i owocnego posługiwania Słowu. Z tej zasadniczej reakcji propozycje pastoralno-normatywne w trzeciej części dokumentu również pozostawiają wiele do życzenia i w tej formie nie nadają się do przyjęcia.

Zanim przejdę do konkretnych argumentów, chcę zwrócić uwagę na wyraźny brak konsekwencji Autorów dokumentu. Choć ostatniej części dają tytuł: *Propozycje pastoralno-normatywne (wskazywania i postulaty)*, poprzestają tylko na samych propozycjach pastoralnych. Brak jest natomiast konkretnych wskazań i postulatów normatywnych. Zresztą pojawiają się one tylko w trzech innych doku-

mentach, w ramach części czwartej, jako tzw. *statuty synodalne* (zob. *Ewangelizacja kultury i mass mediów, Misyjne zadanie Kościoła*) oraz *postanowienia Synodu* (zob. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*). Generalnie Redakcja dokumentów końcowych musi więc zdecydować czy będą one zawierać same tylko propozycje, postulaty i wskazania pastoralne, czy też konkretne i prawnie zobowiązujące postanowienia. Ale cóż to byłby za Synod, który do niczego by nie zobowiązywał?

Jedynie dokument *Posługa słowa* dzieli wszystkie propozycje pastoralne na trzy grupy: w zakresie ogólnopolskim, w zakresie diecezjalnym i w zakresie parafialnym. Podział ten wydaje się być przejrzystym, ale tylko pozornie. O tej samej sprawie mówi się kilka razy. Często sami Autorzy mają trudności z zaszeregowaniem danej propozycji. Na przykład sprawę formacji seminaryjnej włącza się w zakres diecezjalny, a jest to przecież sprawa, która dotyczy wszystkich seminariów w Polsce (nr 41, 42). Sądzę, że ujęcie tematyczne, według rozeznania socjologicznego w drugiej części, wydaje się być lepszym rozwiązaniem. Zresztą za nim opowiadają się Autorzy propozycji wszystkich pozostałych dokumentów Synodu.

Zgodnie z ogólną tendencją dokumentu *Posługa słowa*, zawarte w nim propozycje pastoralne w większości dotyczą posługi katechetycznej, a w dalszej kolejności kaznodziejskiej. Postulaty tworzenia nowych, instytucjonalnych ram, zarówno w wymiarze ogólnopolskim, jak też diecezjalnym, wchodzą w kompetencje istniejących instytucji, które winny tylko usprawniać swoją działalność dla skuteczniejszej posługi Słowu. Dla przykładu można podać postulat „tworzenia szkół kaznodziejskich” (nr 33). Wchodzi on w kompetencje uczelni katolickich i seminariów duchownych, które winny dbać o wszechstronną formę służb Słowa. Inny przykład z zakresu diecezjalnego, to postulat powołania przez biskupa „diecezjalnych komisji katechetycznej i kaznodziejskiej” (nr 40). Przecież tymi kwestiami zajmują się wydziały duszpasterskie kurii. One też winny troszczyć się o integrację i ożywianie różnych poczynań duszpasterskich w diecezji (zob. nr 42). Sprawą odpowiedzialności biskupa jest też troska o odpowiedni poziom dydaktyczny katechetów (nr 41).

Autorzy dokumentu często zapominają, że postulaty winny mieć charakter konkretny i jasny. Widać to wyraźnie w końcowej części, gdzie pośród postulatów w zakresie parafialnym pojawiają się często teoretyczne wywody. Znamiennym tego przykładem jest fragment o „kształtowaniu charakteru” (nr 45). Można pytać po co w propozycjach znalazły się takie oczywiste rzeczy jak: obowiązek powszechnej

katechizacji (nr 44), związek katechezy z parafią (nr 46), czy wychowawcza rola rodziców (nr 47.). Odpowiedniejszym miejscem na tego rodzaju postulaty będą inne dokumenty Synodu: *Szkola, Małżeństwo i rodzina w Kościele i społeczeństwie*. Podobnie dotyczy to samo postulat z zakresu ogólnopolskiego o wychowaniu prorodzinnym (nr 39). Zresztą, co on ma wspólnego z posługą Słowa? Autorzy dokumentu tego nie wyjaśniają!

Trzy ostatnie postulaty odnoszą się do posługi kaznodziejskiej i dotyczą: homilii sakramentalnej, kazań katechizmowych i wspólnego kształtowania kazań. Postulat homilii sakramentalnej wprowadza zadanie, które nie ma sensu: „Obok rozwoju ruchów religijnych, jednym ze sposobów budzenia czynnego i świadomego uczestnictwa w życiu Kościoła jest zaniedbywana homilia sakramentalna” (nr 51). Cały zaś fragment kończy zdanie „tasiemiec”, w którym Autorzy odwołują się do *Konstytucji o liturgii świętej*. Niestety podany numer 67 odnosi się do obrzędu chrztu dzieci, a nie do homilii sakramentalnej. W tym miejscu należy zapytać, jaka jest wiarygodność innych odniesień do dokumentów Kościoła? Na tle całości postulatów jako „kwiatuszki” należy traktować propozycję korespondencyjnych kursów biblijnych (w nawiasie – nr 37) czy postulat o wspólnotowym kształtowaniu kazań (nr 53).

Na koniec chcę jeszcze raz podkreślić trudny, a miejscami nawet niezrozumiały język dokumentu. Oto konkretny przykład z trzeciej jego części: „Integracja wszelkich form pastoralnych pozwoli na odnalezienie klucza otwierającego drzwi do osobowości chrześcijanina świadomego swego powołania i swojej roli w Kościele i w świecie” (nr 42). Co ma wspólnego „integracja form pastoralnych” z „odnalezieniem klucza do osobowości chrześcijanina”?

Podsumowując wszystkie uwagi krytyczne na temat projektu końcowego dokumentu Synodu *Posługa słowa*, chcę z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że jest on „pogrzebaniem” Biblii i całego duszpasterstwa biblijnego. Z bólem pytam więc, dlaczego wnioski pastoralne i proponowane postanowienia prawne z *tekstu roboczego* zostały pominięte i zlekceważone? Jak będzie można posługiwać Słowu w trzecim tysiącleciu, gdy w Kościele nie będzie się troszczyć o „ubiblijnianie duszpasterstwa” (liturgia, kaznodziejstwo, katecheza), gdy nie będzie czytać się Biblii i żyć Słowem Bożym; (lectio divina – indywidualna, w grupach i w rodzinach), gdy nie będzie rozwijać się szeroko rozumianego apostołatu biblijnego w celu aktualizacji i inkulturacji orędzia Bożego we współczesnym świecie?

Dobrym prognostykiem był *tekst roboczy* Synodu. Ks. M. Czajkowski tak pisał na jego temat: *Proponowane postanowienia*, jeśli

zostaną przez Synod uchwalone i przez biskupów konsekwentnie zrealizowane, mogą zmienić kształt i skuteczność polskiego duszpasterstwa" (*Biblia – Sobór – Życie*, dz. cyt., s. 113). Podobnie Ks. J. Kudasiewicz, mówiąc, że Sobór Watykański II wyciągnął wnioski pastoralne z biblijnej i patrystycznej teologii żywego Słowa Bożego (KO 21–22), wyraża życzenie, że najwyższy już czas, by i Kościół polski to uczynił i dodaje: „(...) jest nadzieja, że Synod Plenarny przyspieszy tę godzinę” (tamże, s. 78). Poprzez moje krytyczne ustosunkowanie się do projektu końcowego dokumentu Synodu *Posługa słowa*, chciałbym przedłużyć nadzieję, że II Polski Synod Plenarny poprzez nowy, profetyczny dokument o posługiwaniu Słowu Bożemu przyspieszy „wiosnę biblijną” w polskim Kościele dla ratowania wiary i nowej ewangelizacji w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Przemyśl

Ks. STANISŁAW HAREŹGA

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. Bernard WODECKI SVD

XVI KONGRES STAREGO TESTAMENTU (IOSOT) W OSLO 1998.

Przed trzema laty na XV Kongresie *International Organization for the Study of the Old Testament* w Cambridge (zob. RBL 48 (1995) 214–217) ustalono, że następnym odbędzie się w 1998 w Oslo. Wybrany wówczas nowym przewodniczącym (*President of IOSOT*), profesor uniwersytetu w Oslo, Magne Saebø, którego wspiera jako sekretarz Kongresu, prof. H.M. Barstad, solidnie przygotował kolejny Kongres, który odbył się w ośrodku uniwersyteckim Oslo w dniach 2–7 sierpnia 1998 r. Wzięło w nim udział z górą 500 biblistów (rekordowa, jak dotąd, liczba) ze wszystkich kontynentów, z 30 krajów świata. Wielka szkoda i wręcz żenujący fakt, że biblistykę polską, liczącą przecież i merytorycznie znaczącą, reprezentowało tylko dwóch biblistów, podczas gdy z Niemiec było ich aż 62, z USA 43, z Wielkiej

Brytanii 38 (nadto 7 ze Szkocji), Norwegii 40, z Izraela 35, ze Szwecji i Holandii po 25, z Hiszpanii 18, z Francji, Włoch i Finlandii po 14, z Kanady i Szwajcarii po 11, z Austrii i Danii po 10 itd. Brak większej liczby uczestników z Polski uderzał tym bardziej, że z dalekiej Południowej Afryki przybyło ich aż 16, z Japonii 4, z Południowej Korei 3, a byli nawet bibliści z Indii, Namibii, Tanzanii, Malty, Meksyku, Australii... Miejmy nadzieję, że na następny Kongres IOSOT do Bazylei za trzy lata większa wybierze się liczba biblistów z naszej Ojczyzny.

Sam kongres IOSOT był poprzedzony – jak to stało się już przyjętą od dawna praktyką – obradami pokrewnych organizacji biblijnych: *IOTS (The International Organization for Targum Study)*, w dniach 30 i 31 lipca; *IOSCS (The International Organization for Septuagint and Cognate Studies)*: 31.07–01.08. *IOQS (The International Organization for Qumran Studies)* rozpoczęła swe obrady już w niedzielę 2 sierpnia od g. 9 rano i kontynuowała je aż do wtorku 4.08 wieczoru, natomiast *IOMS (The Intern. Organiz. for Masoretic Study)* odbywała swe posiedzenia już równolegle do obrad IOSOT. Dwie pierwsze organizacje obradowały w dużym gmachu Norweskiej Akademii Nauk, ok. 15 min. drogi pieszej od [Starego] Uniwersytetu, niemal w centrum Oslo. W budynkach tegoż Uniwersytetu (*Domus Media, Domus Bibliotheca* i *Domus Academica*, w salach obydwa pięter) odbywały się wszystkie inne sesje i obrady. (Warto tu zaznaczyć, że Oslo posiada także drugi, nowy ośrodek uniwersytecki z całym szeregiem nowoczesnych gmachów – tam też, w *Domus Theologica* mieści się Wydział Teologiczny ze specjalizacją nauk biblijnych, gdzie aż do rozpoczęcia kongresu IOSOT funkcjonował Sekretariat Kongresu. Ten nowy Uniwersytet znajduje się jednak w znacznej odległości od centrum Oslo, w dzielnicy Blindern).

Uroczysta sesja inauguracyjna IOSOT miała miejsce w dużej auli uniwersyteckiej przy Karl Johansgate (Universitetsplasse) w niedzielę 2 sierpnia o godz. 19. Uczestnicy wysłuchali najpierw powitalnego koncertu, na który złożyły się wspaniale wykonane utwory E. Griega (†1907), zwłaszcza Sonata for Violin and Piano No. 2 in G-Major, Op. 13. Słowa powitania wygłosił najpierw rektor uniwersytetu Oslo, a następnie sekretarz IOSOT, prof. Arie van der Kooij (Leiden) zaznaczając, że jest to w tym kończącym się wieku i tysiącleciu ostatni kongres naszej Organizacji, na który zgłosiło swoje przybycie i udział z górą 500 biblistów z całego świata. Wykład inauguracyjny poświęcony czterem wybitnym norweskim biblistom i orientalistom (J.A. Knudtzon, S. Mowinckel, I.P. Seierstad i A.S. Kapelrud), wygłosił prezydent IOSOT, prof. M. S a e b ø. Jak zazwyczaj, sesje przedpołudniowe jako plenarne, w auli, poświęcone były referatom głównym z udziałem wszystkich uczestników, popołudniowe natomiast referatom krótszym (*Short papers*), wygłaszanym równolegle w różnych budynkach i salach uniwersytetu.

Główny referat w poniedziałkowej sesji przedpołudniowej wygłosił prof. Kirsten Nielsen (Dania) pt. *Intertextuality and the Hebrew Bible*, po czym odbyła się dyskusja panelowa na temat *Intertextuality and the Pluralism of Methods*. W dyskusji tej uczestniczyli (zasiadający za stołem prezydialnym) następujący profesorowie: J. Barton (Oksford), M. Fishbane (Chicago), Antoon Schoors (Louvain), J.L. Sk a SJ (PIB, Rzym), T. Veijola (Helsinki) i Patricia K. Tull (Kentucky). Głos zabie-

rało także szereg innych uczestników z auli. Wieczorem pierwszego dnia Kongresu prof. B. Halpern (Pennsylvania University) omawiał wykopaliska w Megiddo przedstawiając bogatą dokumentację zdjęć – przeźroczy.

We wtorek 4.08 w ramach *Main Programme* przedłożono cztery referaty: B. Becking (Utrecht), *A Plea for a Historical Critical Study of the Old Testament*; Avi Hurvitz (Jerozolima), *Can Biblical Texts be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew*; S. Norin (Uppsala), *Onomastik zwischen Linguistic und Geschichte*, i Ch. Schäfer-Lichtenberger (Heidelberg), *Die Funktion der Soziologie im Studium des AT*.

W środę, 5 sierpnia *main lecture* przedłożył Peter Machinist (Harvard), *The Crisis of History in the Study of the Hebrew Bible*, poczym odbyła się dyskusja panelowa, której przewodzili: Ernst A. Knauß (Berno), Pierre Briant (Tuluza), D. Edelman (James Madison University), A. Kuhrt (Londyn), I.W. Provan (Vancouver) i Thomas L. Thompson (Kopenhaga). – W wieczornym wykładzie Mark S. Smith z USA omawiał szeroko znaleziska z Ras Shamra, ich rolę, oraz aktualny stan studiów ugarckich.

W czwartek, 6.08 w ramach *main lectures* przedstawiono następujące referaty: Gr. Auld (Edynburg), *The Deuteronomists between History and Theology*; G.T. Sheppard (Toronto), *Biblical Wisdom Literature at the End of the Modern Age*; E. Zenger (Münster), *Psalmenforschung nach H. Gunkel und S. Mowinckel*, i Emile Puech OP (Jerozolima), *Qumran et le texte de l'Ancien Testament*. W piątek, 07.08 w ostatniej sesji przedpołudniowej wygłoszono – z uwagi na kończący cały kongres Business Meeting – tylko dwa referaty: Mark Brett (Melbourne), *The Future of Old Testament Theology*, i Otto Kaiser (Marburg), *Die alttestamentliche Wissenschaft am Vorabend der Jahrhundertwende*.

Krótsze referaty (Short papers), wygłaszane w godzinach popołudniowych w licznych salach gmachów uniwersytetu podzielone były na szereg działów. W ramach tychże działów podam ważniejsze tematy.

I. Teksty i tłumaczenia:

1). Przedstawiciel zespołu wydającego *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) (Stuttgart), omówił opublikowany już fascykuł *Megilloth*; 2). E. Tov (Jerozolima), zapoznał nas ze stanem prac nad krytycznym wydaniem Biblii opracowywanym przez Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie (dotąd wydano całą Księgę Izajasza i Jeremiasza). 3). Moshe Florentin (Tel Aviv) zwrócił uwagę na różnice między tradycją Samarytańską a Masorecką odnośnie do Pięcioksięgu.

II. Język hebrajski i j. pokrewne:

D. Talshir (Beer Szeba) omówił oznaczanie dnia miesiąca w hebrajszczyźnie biblijnej, E. Dafni (Ateny) – problematykę zwrotu *min-nefesz we 'ad-basar* (np. Iz 10, 18), Mats Eskhult (Uppsala) – stan językowy Księg Rut i Estery, a Ph. Davies (Sheffield) – przesłanki sceptycyzmu odnośnie do kryteriów A. Hurvitz datowania tekstów biblijnych w oparciu o ich język hebrajski. D. Toshio Tsunura (Tokio) mówił na temat *Scribal Errors or Phonetic Spellings?* (na przykładzie Księg Samuela), W.F.

Smelik (Kampen, Holandia) *The Use of hizkir bešem (w hebrajszczyźnie klasycznej)*; J. Josten (Strasburg), *The Use of Yiqtol (long form) with reference to Past Actions in Biblical Prose*; T. Muraoka (Japończyk wykładający w Leiden), *Semantics of Ancient Hebrew Database – new directions in Hebrew Semantics*; J.K. Aitken (Cambridge), *Studying curses as a semantic field*; B. Nikolic (Belgrad), *Translations of Hebrew colour terms in the Septuagint*.

III. Księgi historyczne i historiografia:

A. Abela (Malta), *A Redactional Principle within the Primary History?*; J. Neumann (Radebeul, Niemcy), *Die Datierung der dtr. Weltgeschichte (Gen, Ex-Erzählungen, dtrG) aufgrund zeitgeschichtlicher Anspielungen*; H.N. Rösel (Haifa), *Gehören die Bücher Josua – Richter – Samuel zu einem einheitlichen Geschichtswerk?*; B. Van Putten (Utrecht), *On Royal Death and Dying. A neglected feature in Dtr Research*; H. Aaloes (Louvain), *The „Angel of YHWH” in Ex 23:20–33 and Jg 2:15. A clue to the „Deuteronomist/ist” Puzzle?*; Th. Ch. Römer (Lozanna), *Dt 34 zwischen Pentateuch, Hexateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk*; G. Braulik (Wiedeń), *Die „Sippenhaftung” in Ez 18:20 und Dtn 24:16*; J. van Seters (Carolina), *Divine Encounter at Bethel (Gen 28) in the Composition History of the Patriarchal Stories*; R. de Hoop (Kampen), *„Then Israel bowed himself...” (Gen 47:31)*; B. Lemmelijn (Louvain), *The Character of and the Relation between the Layers „J” and „P” in Ex 7:14–11:10*; J.H. Kroeze (Pld. Afryka), *The Second Commandment – a Translation of Mercy and Justice*; L. Hana (Norwegia), *The Principles of Leviticus*; J.A. Wagenaar (Utrecht), *The Cessation of Manna – Editorial Frames for the Wilderness Wandering in Ex 16:35 and Jos 5:10–12*; Ch. Nihan (Lozanna), *(Dis)composing the Origins of Israelite Kingship: i Samuel 10:17–27*; S.L. McKenzie (Memphis USA), *Why David did not build the Temple according to Dtr*; Z. Talshir (Negev), *The Reign of Solomon in the making. Pseudo-Connections between 3 Kg and Chronicles*; J. le Roux (Pretoria), *The Idea of Israel’s History*; Z. Kallai (Jerozolima) *Biblical Historiography and Literary History*; Ch. Beeg (Waszyngton) *The Gibeah Incident (Jg 19) according to Josephus and Pseudo-Philo*.

IV. Księgi Prorockie:

Ks. Bernard Wodecki SVD (Pieniężno), *„Zion shall be redeemed by mišpat and šedāgāch”, Isaiah 1:21–27*; W.J. Wessels (Pretoria), *Nahum, an uneasy expression of Yahweh’s power*; P.D.F. Strijdom (Fort Hare) *Was Amos revolutionary?*; M. Nissinen (Helsinki), *What is Prophecy? Terminological, Historical and Ideological Considerations*; M.A. Sweeney (Claremont, Kanada), *Jacob and Aram in Hosea 12*; G. Fischer (Innsbruck), *The Relationship between 2 Kg 17 and the Book of Jeremiah*; R. Nurmela (Pargas, Finlandia), *The „Foreigners” of Ez 44:7–9*; Ch. Schroeder (Hamburg), *Isaiah’s Commission to proclaim the „Strange Work of YHWH”. Is 6:9–10 read in the context of Is 28:9–13 and 8:14*; N. Mendecki (Wiedeń), *Stammt das sog. Buch Deuterocesaja aus der Makkabäerzeit?*; K. Joachimsen (Oslo), *The „Former things” in Is 40–55*; H.G.M. Williamson (Oksford), *The Messianic Figure in Is 61:1–3*.

V. Poezja hebr. i Księgi dydaktyczne:

T. Fenton (Haifa), *Structural and other considerations regarding „structural” analysis – the case of Ps 77*; R.D. Salters (St. Andrew), *Perceiving patterns in Lam 1*; Th. Pola (Tybinga), *The Structure of Ps 137*; J. Krašovec (Ljubljana), *Recompense and retribution in Ps 37*; Ch. Levin (Monachium), *Ps 136 als zeitweilige Schlussdoxologie des Psalters*; M. Lubetski (Nowy Jork), *The beautiful black beloved in Sg 1:5–6*; E. Hartley (USA), *God, Freedom, Suffering and Justice in Job 38–39*; J. Althann (PIB Rzym), *Job’s silence and the function of Elihu*; A. Vonach (Innsbruck), *Das Dilemma der Vergänglichkeit bei Kohelet*; R. Fidler (Haifa), *Qohelet 5:1–7 and „The House of God”*; S. Cheon (Pld. Korea), *Anonymity of the Wisdom of Solomon*.

VI. Teologia biblijna:

A. Shapira (Bar-Ilani, Ramat-Gan), *Old Testament Theology and anarchism*; L. Yofee (Edynburg), *Ancient Philistine Monotheism?*; M. Oeming (Heidelberg), *Die „Nicht-Abweich-Formel” als Ausdruck des entstehenden Bewußtseins von Kanonizität im 6.Jh. v. Chr.*

VII. Interpretacja:

M. Augustin (Rostock), *Hiob-Rebell gegen Gott und sich selbst*; Ch. Conroy (Rzym, Gregorianum), *The Tübingen Theologian J.S. Drey and the Beginnings of modern Catholic Interest in Biblical Theology*; H.A. McKay (Lancashire), *The Book of Esther and the Festival of Purim*; L. Jonker (Pld. Afryka), *Communities of Faith as Texts in the Process of Biblical Interpretation*; E. Scheffler (Pretoria), *The Late Dating of the OT – some remarks*; D.J.A. Clines (Sheffield), *From Copenhagen to Oslo – What has (and has not) happened at IOSOT*.

IX. Qumran i epigrafia:

N. Golb (Chicago), *The „Qumran” Phylacteries and the Problem of Origin of the Biblical Manuscripts found in the caves*; Graham Davies (Cambridge), *A Samaritan Inscription with an expanded text of the Shema*; A. Lemaire (Paryż), *Ostraca araméens d’Idumée, géographie historique et traditions patriarcales*.

W sumie ogłoszono w Oslo 226 referatów i komunikatów.

Wieczorem 4 sierpnia miało miejsce – w bardzo miłej atmosferze – przyjęcie w nowoczesnym gmachu merostwa – zarządu miasta Oslo.

„Imprezą towarzyszącą” była – również doskonale zorganizowana – wycieczka statkiem po największym fiordzie Oslo w środę, 5 sierpnia, z obiadem na statku (smaczna, pieczona świeżo na statku ryba!).

Innego rodzaju imprezą były wystawy w gmachach Starego Uniwersytetu, zwłaszcza kolekcji Schøyen ze starożytnymi tabliczkami klinowymi z lat ok. 2000–1800 prz. Chr. (m.in. reliefy oryginalne ilustrujące współczesną wieżę Babel – *zikkurat*, fragment szumerskiego opowiadania o Stworzeniu, itp.), z papierusem zawierającym pre-Orygenesowy tekst Księgi Wj, z fragmentami zwojów z Qumran, starożytnymi fragmentami Biblii Hebrajskiej i Pięcioksięgu Samarytańskiego, z kodeksem Synaickim (*Zosimi Rescriptus*) z VI w., manuskryptami z genizy kairskiej i in.

Aż 18 liczących się w kręgach biblijnych Wydawnictw prezentowało w obszernych pomieszczeniach uniwersytetu swe najnowsze pozycje.

Każdy z uczestników przy zgłoszeniu w recepcji otrzymał sporządzoną w sposób bardzo praktyczny (przez Wydawnictwo J. Brilla z Leiden) teczkę zaopatrzoną swoim nazwiskiem i adresem, z dokładnym programem, bilekami, mapami, przewodnikami i licznymi przydatnymi informacjami. Nowością programu – książki liczącej 200 stron było – oprócz dokładnie podanych referatów z miejscem i czasem ich prezentowania – zamieszczenie w osobnym dziale „Indices” omawianych w referatach miejsc biblijnych, alfabetycznego spisu autorów, indeksu rzeczowego (tematów, alfabetycznego wykazu prelegentów) z alfabetycznym zestawem wszystkich uczestników z dokładnymi ich adresami, z wykazem wszystkich „Advertisers and Exhibitors”, oraz mapami z dokładną lokalizacją gmachów i sal Uniwersytetu, w których miały odbywać się dane prelekcje. Streszczenia niemal wszystkich zgłoszonych wystąpień (*Abstracts*) umożliwiły im uprzednie zapoznanie się z tematyką i przygotowanie się do dyskusji, jaka potem po każdej referacie miała miejsce.

Na ostatnim posiedzeniu plenarnym w dużej auli (zdobionej obrazami E. Muncha, †1944 r.) kończącej swą kadencję prezydent odczytał telegramy gratulacyjne, zdał sprawozdanie z przygotowań do Kongresu, podsumował jego przebieg i podziękował wszystkim za wydatną współpracę. Sekretarz IOSOT ze swej strony podziękował ustępującemu prezydentowi i jego ofiarnemu sekretarzowi oraz całemu środowisku uniwersyteckiemu Oslo, omówił ważniejsze projekty i wydawnictwa Organizacji i krótko scharakteryzował dotychczasowych 16 jej kongresów. Z kolei prof. A. Sogin w imieniu większości uczestników zaproponował jako miejsce następnego (w 2001 r.) Kongresu IOSOT – Bazyleę, i profesora Ernesta Jenni z uniwersytetu Basel jako nowego prezydenta IOSOT. Propozycja została przyjęta z aplauzem. Prof. E. Jenni przyjmując wybór zaprosił wszystkich do Bazylei na pierwszy już w trzecim tysiącleciu Kongres IOSOT.

Pieniężno

Ks. BERNARD WODECKI SVD

Ks. Stanisław Pisarek

53. KONGRES SNTS (Kopenhaga 1998)

Doroczny międzynarodowy i międzywyznaniowy 53. kongres organizacji Studiorum Novi Testamenti Societas (Studiorum Novi Testamenti Societas, 53rd General Meeting – Copenhagen, Denmark, August 4–8, 1998) odbył się

tym razem w Kopenhadze, w stolicy Królestwa Danii, w dniach od 4 do 8 sierpnia 1998 roku. Uczestniczyło w nim 350 specjalistów Nowego Testamentu. Nowością jest udział w tych kongresach (od 1997 roku w Birmingham) przedstawicieli judaizmu. W tłumie można było ich rozpoznać po jarmulce (kippa), którą nosili na głowie, gdy tego wymagał ich rytuał. Swoją obecnością świadczyli, być może mimo woli, o łączności Biblii Starego (Pierwszego) Przymierza z Biblią Nowego Przymierza.

Na rozpoczynającym zwykle kongres posiedzeniu poświęconym sprawom bieżącym (Business meeting-I, we wtorek 4 sierpnia) była dość szeroko dyskutowana sprawa odbycia Kongresu SNTS w roku Wielkiego Jubileuszu – 2000, w Tel Awiwie, w Państwie Izrael. Wprawdzie zaproszenie do tego przyjęto w Birmingham (1997) przez aplauz, jednak następnie wpłynęły na ręce Prezydenta SNTS w roku 1997/98 – profesora Ulricha Luza z Uniwersytetu w Bern w Szwajcarii, pisma zgłaszające zastrzeżenia w tej sprawie. Zarzut był ważki, że zaproszenie może służyć manipulacji politycznej w konflikcie Żydów z Arabami i że Państwo Izrael ogranicza swobodę działania chrześcijan w Ziemi Świętej, którzy z niej w ostatnim czasie z tej przyczyny emigrują. Po dość emocjonalnym wystąpieniu profesora Ithamara Gruenwalda z Uniwersytetu w Tel Awiwie w Izraelu, że bojkot zaproszenia jego uczelni mógłby mieć złe następstwa (być może w toczącym się z trudem procesie pokojowym na Bliskim Wschodzie), powołano Komisję, która sprawę rozważyła i na końcowym posiedzeniu (Business meeting-II, w piątek 7 sierpnia) przyjęto w głosowaniu jej propozycję odbycia kongresu w Roku 2000 w Tel Awiwie i w Betlejem (strefa arabska) z nadzieją, że do tego czasu pokój zapanuje między stronami konfliktu. Reprezentant Żydów był takim obrotem sprawy, usatysfakcjonowany stwierdzając, że choć stosunki między chrześcijanami a Żydami nie były często dobre w przeszłości, to jednak na łonie SNTS dokonuje się pojednanie, które może być przykładem sposobu ułożenia tychże stosunków przez świat żydowski ze światem chrześcijańskim w przyszłości, co zostało przez całe plenum znowu przyjęte z aplauzem.

W roku 1999 SNTS odbędzie swój General Meeting w Pretorii w Państwie Południowej Afryki, gdzie sytuacja jest inna i nieporównywalna z sytuacją w Izraelu, po rozwiązaniu tamże konfliktu z powodu segregacji rasowej ludności białej i czarnej. Zapowiedziano już General Meeting SNTS w roku 2001 w Montrealu, w Kanadzie, w stanie Quebec. Ta lokalizacja ma również swój rezonans polityczny, jako że zapraszająca w imieniu Uniwersytetu w Montrealu profesor Odette Mainville jest reprezentantką ludności frankofońskiej tego stanu w Kanadzie, a na prowadzonym przez nią razem z profesorem M. Quesnelem seminarium (Seminarium 2: Narratywność (narrativité) i strategię komunikacji w Nowym Testamencie), jest w użyciu jako pierwszy język francuski. Wszystkie referaty na tymże seminarium były wygłaszane w języku francuskim: J. Zumstein, Analiza narratywna (narrative) a egzegeza Janowa; E. Trocmé, Strategia komunikacji ewangelisty Marka; G. Rochais, Łódź, dom i droga jako miejsca komunikacji w Ewangelii Marka. Podobnych seminariów było w sumie 19.

Włączyłem się w seminarium 11, prowadzone przez profesorów U. Mausera, M. Müllera i T. Södinga: Treści i problemy teologii Nowego Testamentu, sesje z referatami: M. Müller, Teologiczna interpretacja po-

staci Jezusa w Ewangelii Mateusza; J. Marcus, Teologiczna interpretacja postaci Jezusa w Ewangelii Marka; C.-P. März, Teologiczna interpretacja postaci Jezusa w Ewangelii Łukasza (1. i 2. referat w języku angielskim, 3. referat – w języku niemieckim; dyskusja nad referatami w obu językach). W mojej grupie seminaryjnej uczestników było dwunastu: 5 Niemców, 2 Amerykanów, 2 Austriaków, 1 Duńczyk, 1 Włoch i 1 Polak (autor tego sprawozdania jako jedyny uczestnik z Polski). Liczba uczestników tego seminarium podwoiła się na sesji drugiej, jako że była to sesja połączona (joint session) z seminarium 5. – Ewangelii Marka. Materiały podawane i stanowiska zajmowane na tym seminarium były na ogół do zaakceptowania z punktu widzenia katolickiego. Katolicy stanowili na nim większość. W innych grupach seminaryjnych było odwrotnie jak i w liczbie całości uczestników (350). Trudno zresztą zidentyfikować, kto jest katolikiem a kto członkiem innego Kościoła czy wyznania, gdyż tego nie podaje się w spisie uczestników. Liczy się nauka, nie konfesja.

Z głównych referatów najbardziej liczącym się i wymownym dla panującej aktualnie w egzegezie Nowego Testamentu tendencji był inauguracyjny wykład (The Presidential Address) aktualnego prezydenta SNTS (w roku 1998/99) – profesora Uniwersytetu w Trondheim, w Norwegii, Peder Borge, na temat: Dwie modlitwy Filona i ich kontekst. Analiza *Quis rerum divinarum heres sit 24–29* (komentarz alegoryczny do Księgi Rodzaju) i *Adversus Flaccum 170–175* (z grupy innych pism). Rzecz znamienna, w tej mowie programowej prezydenta zabrakło choćby jednego odniesienia do Nowego Testamentu. Widać, że przedmiotem badań było bardziej samo środowisko semickie i greckie pism z okresu powstania zbioru Nowego Testamentu niż sama jego treść z supozycją jego natchnionego charakteru.

Tematy referatów głównych: I. M.D. Goulder (Birmingham, Anglia), Chrystologia człowieka ubożego. Na kanwie tekstów paralelnych w literaturze starochrześcijańskiej (Epifaniusz, Ireneusz, Ignacy, Ewangelia Ebionitów, Polikarp) referent dowodzi, że w odnośnych tekstach Jana (1 J 4, 1–3; 5, 5b–8; J 19, 30.34; 8, 31–59) i Pawła (1 Kor 12, 1–3) chodziłoby o obronę wcielenia Chrystusa i Jego bóstwa przeciwko ebionitom i doketom.

II. M. Dumais, Sens Pisma. Ponowne rozpatrzenie (tej kwestii) w świetle hermeneutyki filozoficznej i nowych podejść literackich. W referacie profesora Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie w Kanadzie, oblata (OMI), członka Papieskiej Komisji Biblijnej, czuło się obecność Dokumentu teże Komisji, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Rzym 1993), tak w terminologii jak i w podawanych rozwiązaniach. Krytyczną uwagę pewnego niemieckiego katolickiego egzegety, że podał idee znane, trzeba uzupełnić stwierdzeniem, uczynił to w ujmujący i komunikatywny sposób wobec audytorium w większości protestanckiego, dla którego te idee były nowe i warte przypomnienia. Jego wystąpienie stanowiło potrzebne uzupełnienie niedosytu, jaki wywoływały podejścia do problemów Nowego Testamentu na płaszczyźnie wyłącznie filologicznej i historycznej w innych referatach.

III. R.B. Hays (Durham, USA), Biblia i eschatologia w 1 Liście do Koryntian. Profesor ukazał w synopsie teksty: 1 Kor 14, 25, będący echem Iz 45, 14; 1 Kor 10, 1–22; 1, 18–31 i 5, 1–13.

IV. D.-A. Koch (Münster, Niemcy), Relacja o kolekcje. Relacja z użyciem formy „my” i Dziennik podróży. Nowa(?) refleksja nad starym problemem. Na kanwie rozważań Dz 13–28 wyodrębnia Dz 20, 4–21, 18 jako relację sprawozdawczą delegacji, której zlecono doręczenie do Jerozolimy kolekty przeprowadzonej w Pawłowych gminach misyjnych.

Referaty krótkie nie posiadały już tej wagi co referaty wyżej wymienione.

Ważnym punktem w programie General Meetingu są zawsze wystawcy (Exhibitors). Można u nich nabyć nowości biblijne znanych w świecie wydawnictw naukowych, po korzystnej cenie. Na liście było ich 14. Ze Zjednoczonego Królestwa (Wielka Brytania) – 5, z Niemiec – 3, z USA – 2, po 1 – z Belgii, Danii, Holandii i Szwecji. Wszystkie wydawnictwa protestanckie, z wyjątkiem jednego. Do katolickich wydawców należą: Peeters Publishers z Lowanium (Bondengdenplaan 163, B-3000 Leuven, Belgium). Oferował edycje w języku łacińskim i niderlandzkim przeważnie.

Mszę świętą w języku polskim odprawia się, jak wynika z prospektu kościołów katolickich w Danii, w 8 punktach. Odprawiając Msze św. w kościele św. Augustyna u jezuitów, w kościele Najświętszego Sakramentu i Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kopenhadze, razem z profesorem Włochem z Padwy (G. Segalla), wymienialiśmy w kanonie imię biskupa Czesława. Jest on Duńczykiem polskiego pochodzenia. Jego rodzice przybyli tu z Polski jako emigranci. Należał do Zgromadzenia Oblatów NMP. Polska jest wszędzie, nie tylko nad Wisłą. I niedaleko z niej do Danii. Doświadczylem tego, płynąc promem „Silesia” bezpośrednio z Kopenhagi do Świnoujścia, z jedną tylko kontrolą paszportową, w Polsce, na lądzie.

Katowice

Ks. STANISŁAW PISAREK

Ks. Stanisław Pisarek

SYMPOSIUM MOLDAVIANUM 1998

Jeden z rumuńskich uczestników nazwał tak odbywające się od 4 do 11 września 1998 roku w Mănăstirea Neamț, w Mołdawii (Rumunia) ekumeniczne zgromadzenie biblistów od Nowego Testamentu. Doszło ono do skutku z inicjatywy profesora Ulricha Luza (Bern, Szwajcaria), prezydenta Studiorum Novi Testamenti Societatis (SNTS) w roku 1997/98, pod patronatem teże międzynarodowej i międzywyznaniowej organizacji. Ze strony rumuńskiej organizatorami byli: prof. Hans Klein (protestant) i prof. Vasile Mihoc, obaj z Uniwersytetu w Sibiu (Sybin, Hermannstadt w Transylwanii). Oficjalna nazwa tej inicjatywy ekumenicznej, która miała miejsce po

12. międzynarodowym spotkaniu modlitewnym w intencji pokoju na świecie, w Bukareszcie, zakończonym 1 września br. (wziął w nim udział między innymi ks. kardynał Józef Glemp), brzmiała: East – Western Symposium for Orthodox and Non-Orthodox NT – Scholars, Neamț 4–11 September 1998 (Symposium Wschodnio-Zachodnie Prawosławnych i Nieprawosławnych Uczonych od Nowego Testamentu]. Na S.M. zostali zaproszeni: prawosławni, protestanci i katolicy z Europy; jeden uczestnik przybył z Afryki Południowej (Jan Gabriel Van der Watt), chyba z tej racji, że tamże, w Pretorii, odbędzie się w roku 1999 następny General Meeting SNTS. Uczestników było prawie pięćdziesięciu: z Rumunii – 8, ze Zjednoczonego Królestwa (Anglia, Szkocja) – 7, z Grecji – 7, z Niemiec – 5, z Rosji – 3, z Finlandii, Italii, Polski, Szwajcarii po 2, z Bułgarii, Gruzji, Hiszpanii (Katalonii), Szwecji i Południowej Afryki po 1.

Oprócz referatów na podstawowe tematy z zakresu wstępu ogólnego do Biblii oraz z zakresu teologii fundamentalnej, program przewidywał zapoznanie się z duchowością prawosławną, co dokonało się przez wizyty i uczestniczenie w liturgii w klasztorach/monasterach Moldawii: M. Văratec, M. Neamț, M. Sihăstria, M. Voroneț, M. Moldovița i M. Socevița. W monasterze Sihăstria mieliśmy spotkanie z ponad 80-letnim *starecem* (starets), poważanym tamże mistrzem duchownym, do którego przychodzi prosty lud ze swymi problemami po rady z zakresu życia duchowego. Na pytanie o interpretację Pisma Świętego, odpowiedział, że trzeba jej szukać u Ojców Kościoła. Mądrości, której oni uczą, uczył się u starszego mnicha przy pasieniu owiec. Na cerkwi w monasterze Voroneț jest na jej zewnętrznych ścianach wymalowana cała historia zbawienia od stworzenia do sądu ostatecznego, z jej etapami i postaciami. Znalazła w niej wyraz teologia prawosławia. Filozofowie greccy mieliby szansę zbawienia przez swoje przecucie monoteizmu oraz zachowywanie prawa moralnego naturalnego, natomiast arianie znaleźli się w piekle wśród potępionych, co bardzo wzburzyło profesora U. Luza, kalwina z Szwajcarii. W monasterze Văratec żyje jeszcze dzisiaj ponad 500 mniszek. Jest to wieś z trzema cerkwiemi. Mniszki mieszkają po kilkanaście w domach z własnym gospodarstwem, gromadząc się na oddawanie chwały Bożej we wspomnianych cerkwiach. Modlą się dużo, poszczą i pracują ciężko na utrzymanie. Na liturgii w niedzielę (6 IX), która trwała dwie i pół godziny, część z nich spełniała funkcję chóru, jakby aniołów w niebie. *Ojciec nasz* śpiewał jednakże cały lud zgromadzony, prowadzony przez jednego z koncebransów (diaka?), który niby archanioł wyszedł do niego spoza ikonostasu. Analogie między cerkwią prawosławną a świątynią jerozolimską są wyraźnie widoczne, a także związek liturgii prawosławnej z liturgią sprawowaną w synagodze. Kościół prawosławny (i katolicy obrządków wschodnich) pozostał i jest blisko Kościoła z Żydów (*Ecclesia ex Judaeis*). Ma poczucie żywej łączności z początkami chrześcijaństwa. Ofiary przyniesione do cerkwi (pokarmy do spożycia) przypominały chrześcijańskie agapy (Jud 12). Po Komunii św. pod dwiema postaciami przystąpiło jednakże jedynie dwóch prezbiterów z Grecji, liczni natomiast (wśród nich mniszki) przyjmowali do ręki kawałki pobłogosławionego chleba (antidoron). Po Eucharystii w cerkwi i zwiedzeniu muzeum mniszek, miał miejsce skromny poczęstunek napojem z dodatkiem melisy (na alkoholu). W dowód wdzięczności złożyliśmy datki na odbudowę spalo-

nego w ostatnim czasie domu siostr (jednego z wielu). W Mănăstirea Văratec jakby stanął czas.

Czy długo będzie się mogła utrzymać taka enklawa pobożności i tradycji w dzisiejszym świecie, który się wszędzie zmienia? Wzruszały dzieci podnoszone przez ojców do ucałowania ikon i te, które przed ucałowaniem ikony trzy razy całowały ziemię i żegnały się wielokrotnie. Jakie głębokie odczucie tajemniczej i świętej rzeczywistości Boga, ucieleśnionej w świętej ikonie. Tego pokornego i biednego ludu, wołającego po wielokroć *Kyrie eleison*, *Christe eleison*, jakby nie liczył się upływający czas, miłosierny i dobry Bóg nie może nie wysłuchać. Tamtejsi protestanci stwierdzali, że chciałby on pozostać takim, jaki był i jest w Górach Świętej Mołdawii. Tego, który dba o wywyższenie Boga w życiu na ziemi, powiedział oprowadzający nas mnich, wywyższy Bóg po śmierci. Jak tego anonimowego świętego mnicha, którego kości są adorowane w pięknym sarkofagu w przedsiönku kościoła świętego wojewody Mołdawii Stefana Wielkiego, w monasterze Neamț; w roku 1986 zostały w cudowny sposób odkryte na miejscu dawnego cmentarza, obecnego dziedzińca klasztorowego, przez podniesienie się kamieni tam, gdzie znajdowały się jego zapomniane przy ekshumacji szczątki. Widzieliśmy wielu, jak wypisywali swoje prośby do Boga w nadziei, że będą wysłuchane za wstawiennictwem świętego anonimowego mnicha. Oto żywa i jakie konkretna wiara w obcowanie świętych (communio sanctorum).

Tamtejsi mnisi i mniszki są ze swoim ludem i blisko niego. Szacunek i miłość są świadczone wzajemnie. W prawosławiu tkwi głęboko świadomość, że Boga doświadczamy w życiu codziennym i że Duch Święty jest wśród nas obecny i działa ustawicznie w Kościele. Jest w nim też żywe poczucie grzeszności ludzkiej i woła zadośćczynienia za grzechy. Stąd te częste posty. W monasterze Neamț poszczono 7 września, w Wigilię Narodzenia NMP. Patriarchat w Rumunii przyjął już dawno w liturgii kalendarz wspólny z nami – kalendarz gregoriański.

Na SM był także czas na wspólne modły. Oprócz udziału w Eucharystii sprawowanej według rytu św. Jana Złotoustego (2 i 1/2 godziny) w niedzielę, były w programie modlitwy poranne (Morning Prayer). W sobotę poprowadził je katolik, profesor – ks. Joachim Gnlika, z Monachium; w poniedziałek – prawosławny, profesor – ks. Aleksander Sorokin z St. Petersburga; we wtorek – znowu katolik, profesor – ks. Armand Puig y Tarech, z Tarragony w Hiszpanii. (Nawiasem dodam, że w rozmowach dostarczył mi dowodów na pobyt św. Pawła w jego ojczyźnie, w rzymskim Tarraco, wskazując na obecną w niej tradycję o św. Tekli, uczennicy św. Pawła). Było to Święto Narodzenia NMP. Grecy czytali z GNT perykopy występujące tego dnia w liturgii prawosławnej. Łacinnicy śpiewali *Salve Regina*. Homilia była po francusku. Rumuni śpiewali swoje *Salve Regina*. W środę poprowadził modły protestant, profesor – Karl-Wilhelm Niebuhr, z Lipska w Niemczech; w czwartek była wycieczka do trzech monasterów; w czasie ich zwiedzania każdy miał czas i okazję na modlitwę indywidualnie i na ucałowanie świętych ikon, co czynili nie tylko prawosławni, ale i katolicy, może nawet i ktoś z protestantów; w każdym razie profesor Dawid Hellholm, Szwed wykładający na Uniwersytecie w Oslo, w Norwegii, nosił na piersi, na rzemyku, podarowaną nam ikonę z Matką Bożą przyciskającą Boże Dzieciątko do lewego policzka (*glykofilousa*); jest to medalik z wyci-

śniętą recto w twardej skórze ikoną Maryi, a z drugiej strony, verso – z Krzyżem, jak nasz krzyż katolicki, z jedną tylko belką poprzeczną; zachowam ją na pamiątkę, jak uczynią to zapewne i inni uczestnicy tego ekumenicznego sympozjum na gościnnej ziemi mołdawskiej w Rumunii.

Nad czym dyskutowano na Symposium Moldavianum 1998? Czasu na dyskusje przeznaczono wiele, zbyt wiele. Dyskutowano wprawdzie przez godzinę w grupach nad każdym wygłoszonym, trwającym również 1 pełną godzinę referatem. Potem miała miejsce dyskusja na plenum (45 minut, przed lunchem). Dyskusja przed kolacją była dłuższa, gdyż była to dyskusja na plenum, połączona z dyskusją komparatywną nad dwoma bądź trzema wygłoszonymi tego dnia referatami. We wtorek miało miejsce w trakcie uroczystej kolacji spotkanie z Danielem, Metropolitą Suczawy i Mołdawii. W środę wieczorem były prezentowane sprawozdania informujące o sytuacji uczonych i nauczania NT oraz teologii w różnych krajach Europy Wschodniej. Tego rodzaju sprawozdanie złożyli: Rosjanie, Bułgar, Rumun i Polak (autor niniejszego tekstu). Zaznaczyłem, że choć geograficznie i poprzez kulturę łacińską należymy do Europy Środkowej, to jednak mamy wiele wspólnego z Europą Wschodnią. Mówiłem przede wszystkim o istniejących już ośrodkach akademickich: w Krakowie, Warszawie, Lublinie i Opolu oraz o mających uzyskać taki charakter poprzez połączenie z uniwersytetem – uczelniach kościelnych w Poznaniu, Wrocławiu i Katowicach. Po każdym sprawozdaniu były pytania.

Jako dar można było zabrać książkę napisaną przez lekarza i teologa, w przekładzie angielskim. Oryginał rumuński: Dr. Pavel Chirilă, Rev. Mihai Valică, *Meditation on Biblical Medicine* with Foreword by Rev. Prof. Dr. Constantin Galeriu. Translation from Romanian by Prof. Dr. Remus Rus, Sue Birchmore, Dr. Rodica Popescu, The Philantropical Medical Christian Association, Christiana, s. 416+14 tabeli (plates). Składa się ona z części I–VI i z Bibliografii: I. Cudowna struktura ludzkiej istoty, z paragrafami z zakresu fizjologia a moralność; II. Higiena; III. O zdrowiu i chorobie; IV. Choroby wspomniane w Biblii; V. Uzdrawienia. VI. Zdrowie i terapia przez wiarę. Bibliografia.

Jakie referaty zostały wygłoszone? Były w nich prezentowane stanowiska Kościoła prawosławnego, katolickiego i protestantów (luteranin, metodysta, kalwin). W sobotę, 5 września: V. Mihoc, Aktualność egzegezy biblijnej Ojców Kościoła; profesor na Wydziale Teologii „Adrei Șaguna” Sibiu, Rumunia, prawosławny; U. Luz, Znaczenie Ojców Kościoła dla egzegezy Biblii. Wizja protestancka-zachodnia; Uniwersytet w Bern, Szwajcaria, kalwin.

W poniedziałek, 7 września: G. Segalla, Autorytet Kościoła a interpretacja Biblii; Fakultet Teologiczny Italii Północnej, Mediolan/Padwa katolik; Ivliev, archimandryta Jannuary Dimitri, Władza Kościoła a wykładanie Biblii; St. Petersburg, Prawosławna Akademia Teologiczna, prawosławny; J. Roloff, Autorytet Kościoła a interpretacja Biblii; Erlangen/Niemcy, luteranin.

We wtorek, 8 września: J. Dunn, Naukowe metody interpretacji Ewangelii (w teologii zachodniej); Uniwersytet w Durham, Anglia, metodysta; S. Crisp, Naukowe metody w interpretacji Nowego Testamentu i ich recepcja przez uczonych prawosławnych; United Bible Societies, Anglia, prawo-

slawny; S. Agourides, Kościół Prawosławny a współczesne badania biblijne; Uniwersytet w Atenach, prawosławny. We wnioskach końcowych podał jako przykład rzymskokatolickich kolegów biblistów, którzy ponad wiek temu, takie postacie jak M.J. Lagrange i wielu innych, w swoich dziełach wyrażali cześć dla Biblii i byli (i są) dla nas wielkim źródłem, dodając otuchy. Wskazał także na związek między Biblią a Liturgią. Trzeba poznać przyczyny, dlaczego rola Biblii została zredukowana i zmieniła się. Jest obecnie zwrot w Kościele Prawosławnym do podjęcia reformy biblijnej i liturgicznej. Nie jest to przypadek, sądził, że w Kościele Katolickim, reforma biblijna i liturgiczna postępowaly jedna za drugą. Tej propozycji i pochwały katolickiej drogi w podejściu do Biblii nikt nie podjął w dyskusji w grupie języka niemieckiego. Nie dowiedziałem się, jak było w grupie frankofońskiej i angielskiej.

W środę, 9 września: I. Karavidopoulos, Objawienie i natchnienie Pisma a interpretacja Nowego Testamentu w Kościele Prawosławnym; Uniwersytet, Thessaloniki, prawosławny; Th. Söding, Natchnienie Pisma świętego. Uwagi snute na podstawie Nowego Testamentu; Bergische Universität Wuppertal, Niemcy, teolog świecki, żonaty, katolik. W dyskusji końcowej przeciwstawił się fałszywym kliszom o nauce katolickiej, które były widoczne w niektórych wystąpieniach, np. że na Soborze Trydenckim ogłoszono dogmat o dwóch źródłach Objawienia – Pismo święte i Tradycja (I. Karavidopoulos); że Kościół, to tylko papież i biskupi, a nie cały Lud Boży. Było wiele okazji, by przypomnieć i zapoznać nie-katolików z Dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma świętego w Kościele (1993) a także z zawartością Konstytucji *Dei Verbum*.

U wszystkich – katolików i protestantów – była widoczna wola lepszego poznania bardziej mistycznego, opartego na intuicji, podejścia Prawosławia do Biblii jako wyrażającej w znakach i symbolach ludzkiego języka Bożą Rzeczywistość, która w gruncie rzeczy jest Tajemnicą. To odkrywanie i zakrywanie Tajemnicy było widoczne w czasie Liturgii Eucharystycznej sprawowanej według rytu św. Jana Chryzostoma, zwłaszcza gdy otwierano i zamykano *święte wrota* ikonostasu lub zaciągano i odciągano zasłonę umieszczoną nad nimi i zapalano wiszące przed ikonostasem lampy oliwne. Dokonywało się to przy nie ustającej procesji wiernych, rodzinami, do ucałowania Świętych Ikon.

Materiały z SM mają się ukazać w wydaniu rumuńskim, angielskim i rosyjskim w roku przyszłym (1999). Czytane i studiowane, można mieć nadzieję, będą torowały drogę dla wspólnych obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Roku 2000.

Ks. Andrzej Kondracki SDB

XXXVI SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH (Poznań 1998)

W dniach 16–18 września 1998 roku odbywało się w Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu 36. Sympozjum Biblistów Polskich. W sympozjum wzięło udział ponad 120 biblistów: księży, sióstr zakonnych oraz osób świeckich, wykładających Pismo Święte na polskich wyższych uczelniach i zajmujących się studiowaniem i rozpowszechnianiem Słowa Bożego. Wśród uczestników byli też przedstawiciele Towarzystwa Biblijnego, przygotowującego aktualnie ekumeniczne tłumaczenie Biblii, oraz delegacja zespołu redakcyjnego „Biblii Paulińskiej”. Tematyką sympozjum były problemy pracy translacyjnej, jakich dostarcza Biblia swoim tłumaczom od czasów Septuaginty i aramejskich Targumów do najnowszych dzisiejszych przekładów.

Sympozjum rozpoczęło się Mszą świętą koncelebrowaną w kaplicy Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, podczas której główny celebans, ks. abp Juliusz Paetz, przywitał wszystkich uczestników. Obrady rozpoczął wykład w języku angielskim księdza prof. Jamesa Swetnama SJ z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie pt. „Old Testament *hesed*, New Testament *eleos*” (*Hesed* w Starym Testamencie a *eleos* w Nowym Testamencie). Na przykładzie hebrajskiego *hesed* (miłosierdzie, łaskawość) prelegent wskazał na trudności przełożenia terminów hebrajskich na grekę kultury hellenistycznej. W tym konkretnym przypadku tłumacze Septuaginty, tłumacząc *hesed* przez *eleos*, przygotowali grunt pod nowotestamentalne *eleos*, rozumiane w kontekście osoby Jezusa Chrystusa.

Drugi wykład sesji przedpołudniowej wygłosiła prof. dr hab. Danuta Pieńkowska z Uniwersytetu Łódzkiego. Był to referat pt. „Polszczyzna szesnastowiecznych przekładów biblijnych”. Prelegentka skupiła się na tłumaczeniach ks. Jakuba Wujka i przeanalizowała zakres rozumienia i różne tłumaczenia słowa *ecclesia*. Po referacie wywiązała się ekumeniczna dyskusja, która wykazała, że dzisiaj odeszliśmy daleko (w dobrym kierunku) od nieprzyjazni międzywyznaniowych z czasów Jakuba Wujka. Dzisiejsze tłumaczenia ekumeniczne są dowodem, że nie dzieli się tłumaczy na „papieżników” i „falszerzy” Pisma Świętego.

Sesję popołudniową rozpoczął wykład ks. prof. dra hab. Juliana Warzechy SAC (ATK) dotyczący przekładu Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej. Na ten wykład przybyli też z Gniezna ks. abp Henryk Muszyński i ks. bp Stanisław Gądecki. Ks. Warzecha, przedstawiając swoje uwagi i refleksje na temat przekładu ks. bpa Kazimierza Romaniuka, wykazał, że nie jest to przekład filologiczny, ale raczej literacki i artystyczny, który „skłania się w kierunku wierności czytelnikom”, będąc bardziej zrozumiałym. W dyskusji, którą podjęto po wykładzie, bibliści odnieśli się z podziwem i uznaniem dla tłumaczenia i wyrażali pragnienie usłyszenia

czegoś więcej o pracy translacyjnej tłumacza: w jaki sposób powstało tak wielkopomne dzieło, będące owocem pracy jednego autora?

W drugim wykładzie sesji popołudniowej ks. prof. dr hab. Jerzy Chmiel (PAT), jak zwykle ze swoim kunsztem oratorskim, przedstawił w formie komunikatu najnowsze tendencje i kierunki z zakresu semiotyki przekładu biblijnego. Po tym komunikacie pani Barbara Enholz-Narzyńska z Towarzystwa Biblijnego przedstawiła stan prac nad przekładem ekumenicznym Pisma Świętego, przygotowywanym przez Towarzystwo Biblijne.

Wykłady drugiego dnia sympozjum zdominowała tematyka starożytnych przekładów. Najpierw ks. dr Krzysztof Bardski (ATK) omówił diachroniczne aspekty pracy translacyjnej na przykładzie pięciu różnych przekładów Księgi Koheleta dokonanych przez św. Hieronima. W swoim referacie wykazał, że u św. Hieronima różnice w tłumaczeniu poszczególnych trudnych fragmentów były powodowane coraz lepszą znajomością języka hebrajskiego oraz zmieniającym się jego ustosunkowaniem do wcześniejszych autorytatywnych przekładów tej księgi. W drugim referacie ks. dr hab. Antoni Tronina (KUL) przybliżył niektóre starożytne przekłady biblijne. Przedstawił problematykę Pięcioksięgu Samarytańskiego, Targumów aramejskich, tłumaczenia Peszitty podkreślając rolę wspólnoty i kultu w procesie powstawania i przekazywania tekstu biblijnego i jego przekładów.

Sympozjum zakończyły wybory nowych władz Stowarzyszenia Bibliotów Polskich. Przewodniczącym został wybrany pełniący dotychczasowo tę funkcję ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (KUL), który już w pierwszym głosowaniu otrzymał wymaganą większość głosów. Jego zastępcą wybrano ks. prof. dra hab. Waldemara Chrostowskiego (ATK). Ponadto do zarządu weszli przedstawiciele innych ważnych ośrodków teologicznych Polski: s. dr hab. Ewa Jezierska OSU (Wrocław), ks. prof. dr hab. Janusz Czerski (Opole), ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży (Poznań), ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Kraków), ks. prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk (Gdańsk).

Nowo wybrany zarząd zaproponował, by miejscem następnego spotkania bibliotów polskich (wrzesień 1999) był Kraków, a tematem „Biblia o Trójcy Świętej” ze względu na zbliżający się rok 2000 ogłoszony jako rok Trójcy Świętej.

Ks. Przemysław Nowakowski CM

XXXIV SEMINARIUM WYKŁADOWCÓW LITURGII (Radom 1998)

XXXIV seminarium Sekcji Wykładowców Liturgiki w Ośrodkach Uniwersyteckich, Akademiach, Wydziałach Teologicznych i Wyższych Seminarium Duchownych w Polsce odbyło się w gościnnych murach Radomskiego Wyższego Seminarium Duchownego w dniach 9–10.09.1998 roku. Temat tegorocznego spotkania brzmiał: *Ex Patre per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem*. Zgodnie z tak sformułowanym tematem, celem obrad było przybliżenie działania poszczególnych Osób Bożych i całej Trójcy w liturgii.

W pierwszym dniu seminarium w prezydium zasiadli: ks. prof. dr hab. Adam Durak (ATK) jako prowadzący, ks. prof. dr hab. Józef Kopeć (KUL), ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski (ATK). Ks. prof. J. Kopeć, przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki witając wszystkich zebranych, pogratulował nowych osiągnięć naukowych. Liczba doktorów habilitowanych wśród liturgistów polskich wzrosła do 15, a ks. doc. dr hab. Stefan Koperek (PAT) otrzymał tytuł profesorski.

Obrady rozpoczął referat ks. Prof. dra hab. Bogusława Nadolskiego zatytułowany *Bóg Ojciec w Liturgii*. Autor przedstawił obraz Boga w liturgii posoborowej, w której Bóg objawia się nam, tworzy swoje imię. Bóg jest *darczyńcą*, Ojcem wszystkich czekającym na swoje dzieci w Synu. Modlitwy eucharystyczne skierowane tradycyjnie do Boga Ojca, ukazują Go jako Stworzyciela, Ojca wszystkich stworzeń i Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa. W ojcostwie Boga mamy widzieć źródło jedności i działania wszystkich Bożych osób w liturgii, której celem jest wejście jej uczestników w łaskę usynowienia. W liturgii, w Chrystusie i w sakramentach, dokonuje się więc nasze nowe stworzenie. Liturgia bez Boga Ojca byłaby jak wychowanie człowieka bez ojca, Jego brak uczyniłby trudnym poznanie Jezusa i doświadczenie usynowienia. W tym kontekście autor zacytował słowa zmarłego niedawno polskiego poety Zbigniewa Herberta: *Należy miłować Boga, bo to oczyszcza serce*. W wypowiedzi ks. Profesora powracała myśl, iż zarówno w liturgii, jak i poza nią nie można traktować oddzielnie poszczególnych osób Bożych, gdyż to zniekształca obraz Boga.

Drugi referat pt. *Chrystus jako Gloria Dei w Liturgii* wygłosiła siostra dr Adelajda Sielepin (PAT). Na początku siostra przybliżyła samo pojęcie chwały Bożej (*doxa thou Theou*), która może być rozpatrywana obiektywnie (wyrażona w Objawieniu) lub subiektywnie (kult ze strony człowieka). Referat zajął się chwałą w tym drugim znaczeniu, określając ją jako jeden z atrybutów Boga objawiającego się. Przyniósł ją na ziemię, czyli pozwolił nam ją poznać Jezus Chrystus. Chwałę Bożą na obliczu Chrystusa możemy dziś odnaleźć w liturgii. Rozwijając temat chwały Bożej w liturgii referentka skoncentrowała się głównie na święcie Przemienienia Pańskiego, bezpośrednio odnoszącego się do Chrystusa, który na górze Tabor *objawił swoją*

chwałę jako Bóg. Według niektórych interpretatorów tej sceny najważniejszy jest tu głos Ojca. Jezus nazwany jest przez Boga Synem, którego należy słuchać. Syn Boży to Nauczyciel i Mistrz, wyraziciel Boga Ojca, który niesie zbawczą mądrość jako przejaw chwały Boga. Białe szaty przemienionego Chrystusa wyrażają jego funkcję arcykapłańską. W scenie tej objawia się cała Trójca, objawienie chwały Bożej jest zapośredniczone przez Ducha Świętego. Reasumując treść zawartą w tekstach liturgicznych pozostałych Uroczystości Pańskich, siostra doktor wskazała na cyklicznie powtarzające się epifanie Boga w osobie Jezusa Chrystusa.

Jako trzeci mówca miał wystąpić ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik (Kielce), którego wykład pt. *Gloria Dei homo vivens w liturgii sakramentów* nie odbył się jednak z powodu nieobecności autora.

Trzecim i ostatnim wystąpieniem pierwszego dnia obrad był referat ks. dra Bolesława Margańskiego pt. *Per ipsum et cum ipso et in ipso* poświęcony zarówno słownej, jak i obrzędowej formule doksológii mszalnej. Autor omówił historyczne ukształtowanie się słów doksológii, wywodząc ją z najstarszych anafor (*Tradycja Apostolska*), którą w dzisiejszym brzmieniu odnajdujemy już w sakramentarzach z VII wieku. Następnie ukazał rozwój samego obrzędu, który okazuje się najstarszym podniesieniem w liturgii łacińskiej i greckiej (w VII wieku było to jedyne podniesienie podczas Mszy świętej papieskiej). W najobszerniejszej części wykładu znalazła się teologia obrzędu w ujęciu chrystologicznym i trynitarnym. Kościół wielbi Boga przez Chrystusa, Pośrednika i Kapłana składającego Ofiarę (*per ipsum*). Razem z Chrystusem (*cum ipso*) powracają do Boga Ojca wszyscy odkupieni Jego krwią. Ofiarować się z Chrystusem to podjąć się życia chrześcijańskiego, być człowiekiem duchowym. W Kościele wszyscy ludzie stają się członkami Jezusa Chrystusa (*in ipso*). Doksológia jest *par excellence* formułą trynitarną. Przez Chrystusa czczona jest cała Trójca Święta. Wszelka cześć przypada Bogu Ojcu wspólnie z Synem, w jedności Ducha Świętego. Na zakończenie ks. dr Margański zwrócił uwagę na odpowiednią formację uczestników liturgii do dania pełnej, świadomej i uroczystej odpowiedzi *Amen* wieńczącej doksológię. Jest to moment, w którym powinno nastąpić nasze przebóstwienie.

W dyskusji podsumowującej pierwszy dzień obrad podkreślono, że wszystkie wystąpienia dały uczestnikom możliwość owocnego pogłębienia teologii liturgii. Kilka pytań dotyczyło pojęcia chwały Bożej i jej miejsca w liturgii. Zgodzono się, że *chwała Boża* to coś więcej niż tylko atrybut Boga, ale raczej przejaw, całokształt wyrazu, w jakim Bóg ukazuje się człowiekowi. Ta chwała, podkreśliła odpowiadając na pytania siostra Sieliepin, uaoacznia się w misterium paschalnym, które z kolei przejawia się we wszystkich sakramentach, realizuje w różnych podmiotach. Zastanawiano się jak chwała Boża objawia się dziś w naszych celebracjach, w jej przewodniczącym, uczestnikach, w gestach liturgicznych, w wystroju świątyń. Współczesna sztuka ikonograficzna jest w porównaniu z dawną bardzo uboga, zaznaczył ks. prof. Nadolski. Podejmując ten temat dyskusji, ks. prof. Kopec rozwinął wątek ikonografii krzyża jako znaku paschalnego. Uwzględnienie kontekstu liturgicznego niezbędne jest także w dziedzinie głoszenia Słowa Bożego, dodał ks. prof. Adam Durak, krytykując brak na terenie polskim dobrego komentarza liturgicznego do lektur biblijnych.

Po zakończeniu śródowych obrad, wszyscy uczestnicy spotkali się przy Stole Pańskim celebrując uroczyste Eucharystię z Nieszporami, której przewodniczył i homilię wygłosił miejscowy ordynariusz ks. bp Edward Materski.

Wieczorem, o godz. 20.00 odbyło się zebranie organizacyjne Sekcji Wykładowców Liturgiki. Głównym jego celem był wybór nowego przewodniczącego i sekretarza Sekcji. Przewodniczącym został ks. prof. dr hab. Adam Durak z ATK (34 głosy), wiceprzewodniczącym ks. doc. dr hab. Zbigniew Wit z KUL-u (25 głosów), a sekretarzem ks. dr Jacek Nowak (ATK). Ponadto podczas zebrania padły nowe propozycje i wnioski. Środowisko KUL-u zaproponowało powołanie Stowarzyszenia Miłośników Liturgii. Dyskusję nad jego kształtem odłożono jednak na dalsze spotkania. Ks. dr Czesław Krakowiak (KUL) wyszedł z inicjatywą utworzenia na serwerze KUL-owskim (Internet) bibliografii publikacji liturgistów polskich, prosząc wszystkich o przesyłanie danych na adres: www.kul.lublin.pl. Ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko poprosił o współpracę z półrocznikiem *Liturgia Sacra* wydawanym przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego i zaprosił równocześnie do udziału w symposium liturgicznym organizowanym przez tenże Wydział na temat *Recepcja soborowej Konstytucji o Liturgii Sacrosanctum Concilium*, które odbędzie się w Kamieniu Śląskim w dniach 15–17.03.1999 roku. Na zakończenie zebrani wybrali temat i miejsce następnego spotkania. Seminarium podejmie temat *Posługa liturgiczna świeckich w Kościele* i będzie miało miejsce w Ołtarzewie, koło Warszawy, we wrześniu 1999 roku.

Drugi dzień seminarium (czwartek, 10.09.1998) rozpoczął się koncelebrowaną Mszą świętą połączoną z poranną modlitwą Kościoła. Liturgii przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Stefan Koperek (PAT). Obradom w tym dniu przewodniczył ks. doc. dr hab. Zbigniew Wit, a w prezydium zasiadł ks. prof. dr hab. Adam Durak.

Pierwszy referat pt. *Działanie Ducha Świętego w liturgii* wygłosił ks. dr Andrzej Grzelak z Gniezna. Liturgiczne działanie Ducha Św. ujął on w trzech tezach. 1) *Duch Św. tworzy zgromadzenie i uzdalnia je do bycia Kościołem*. To Duch Św. tworząc Kościół, uzdalnia wiernych do świadomego, czynnego, głębokiego udziału w liturgii, do podjęcia poszczególnych funkcji liturgicznych. 2) *Duch Św. w Eucharystii i sakramentach przypomina i aktualizuje misterium paschalne*. Duch Święty uobecnia w liturgii uwielbionego Pana i równocześnie ożywia zgromadzenie, przygotowuje je do spotkania z Panem. 3) *Duch Św. włącza wiernych w zbawcze misterium paschalne i prowadzi do eschatycznej pełni*. Duch Św. umożliwi każdemu z nas przyjąć misteria Chrystusa. Duch Św. nie prowadzi do siebie, lecz objawia Chrystusa. Owocem Jego działania jest nasza komunja z całą Trójcą Świętą i Kościołem.

Ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Wydział Teologiczny UO) swoim referatem pt. *Przygotowanie do obchodu Jubileuszu roku 2000* przypomniał polskiemu liturgistom, że do rozpoczęcia wielkiego Jubileuszu pozostało już niewiele, bo zaledwie ponad rok czasu (otwarcie roku jubileuszowego ma nastąpić w noc Bożego Narodzenia 1999 roku). W liście apostołskim *Tertio millenio adveniente* papież przedstawia dwie fazy przygotowania Jubileuszu. Pierwsza, obejmująca lata 1991–96 miała być wielkim rachunkiem

sumienia Kościoła, poszukiwaniem odpowiedzi na pytania w jakiej mierze chrześcijanie są odpowiedzialni za zło, za niewiarę we współczesnym świecie. Wśród pytań postawionych przez Ojca Świętego znalazło się także jedno dotyczące liturgii: czy liturgia przeżywana jest rzeczywiście jako źródło i szczyt życia Kościoła. Ks. profesor Sobeczko pytał, czy liturgiści polscy w sposób wystarczający podjęli refleksję na ten temat. Druga faza to lata 1997–1998–1999 poświęcone odpowiednio Chrystusowi, Duchowi Świętemu i Bogu Ojcu. Sam Jubileusz ma stać się wielkim aktem uwielbienia Boga, Ojca wszystkich ludzi, a jego pierwszoplanowym celem jest ożywienie wiary i świadectwa chrześcijan. Obchody roku 2000 będą miały potrójny wymiar: liturgiczny, jubileuszowy i społeczny. Wymiar liturgiczny obejmujący uroczyste sprawowanie sakramentów, nabożeństwa pokutne, pielgrzymki, obchody kościelne winien być najmocniej podkreślany. Polski Komitet Przygotowania Jubileuszu przekłada propozycje rzymskie na nasz grunt i wychodzi także z własnymi inicjatywami, jakimi są np. planowane uroczystości ekumeniczne z prawosławnymi w Białymstoku oraz ponowny *zjazd gnieźnieński* (przy współpracy państwa).

Ostatnim wystąpieniem sympozjum był referat ks. dra Sławomira Sosnowskiego z Łodzi (WSD) pt. *Te Deum – pieśń pochwalna*. Autor przedstawił w skrócie historię *Te Deum*, umieszczając je w nurcie najstarszych hymnów chrześcijańskich, na równi ze słynnym greckim *Fos Hilaron* wykonywanym podczas nieспорów w obrządku bizantyńskim. Bardzo ciekawe okazały się uwagi dotyczące pozakościelnego zastosowania *Te Deum*. Pieśń tę we Francji wykonywano często podczas uroczystości państwowych jako hymn pochwalny, czego nie unikali nawet rewolucjoniści. Podobne były losy niemieckojęzycznej wersji *Te Deum*. Na zakończenie referent zajął się strukturą tekstu. Przytoczył opinię J. Magniego, który udowadnia, że pierwotnie cały tekst hymnu skierowany był do Chrystusa. *Te Deum* posiada klasyczny schemat modlitwy, sięgający tradycji żydowskiej: wezwanie Ojca i oddanie chwały, powód dla którego chwałę oddajemy (dzieło zbawienia w Synu), prośba. Badacze dostrzegają także związek hymnu z modlitwami eucharystycznymi. *Te Deum* jest więc wspaniałą pieśnią chwały, zgodną z klasyczną formą modlitwy chrześcijańskiej.

Dyskusję kończącą radomski zjazd liturgistów zdominował temat inicjatyw podejmowanych w różnych diecezjach w ramach przygotowania Jubileuszu Odkupienia. W diecezji lubelskiej zorganizowano peregrynację krzyża i księgi Pisma św. w rodzinach (wydano specjalny podręcznik-modlitewnik). W diecezji siedleckiej przeprowadzane są misje ewangelizacyjne, podczas których parafie nawiedzają tzw. *święte znaki* (krzyż i relikwiarz męczenników z Pratulina, ikona Matki Bożej Leśniańskiej) i przeprowadzane są specjalne nabożeństwa. Ks. dr Czesław Krakowiak (KUL) zaproponował, aby do diecezjalnych kalendarzy liturgicznych włączyć kalendarium rzymskich obchodów Jubileuszu. W dalszej dyskusji nawiązano do referatu ks. dra Sosnowskiego, uzupełniając go o polskie zastosowanie pozaliturgiczne *Te Deum*, którego śpiew zamykał w sposób oficjalny elekcje naszych królów. Słynne *Te Deum* Pendereckiego zawiera *Boże, coś Polskę*. Podkreślono też raz jeszcze pierwszoplanowe znaczenie działania Ducha Świętego w liturgii, przywołując przykład obrządków wschodnich. Odpowiadając na pytania, ks. dr Grzelak powtórzył, że Duch Św. jest pierwszym

darem Zmartwychwstałego, który posyła go, by mógł powstać Kościół – Zgromadzenie zdolne do sprawowania liturgii.

Podsumowując obrady w Radomiu, ks. prof. dr hab. Adam Durak w serdecznych słowach podziękował wszystkim prelegentom i uczestnikom za czynny i liczny udział w symposium. Szczególne wyrazy wdzięczności skierował na ręce ks. prof. dra hab. Jerzego Kopcia, który przez ostatnie lata przewodniczył Sekcji Wykładowców Liturgiki. Nie zabrakło też podziękowania władzom Radomskiego Seminarium Duchownego, które przez dwa dni gościnnie przyjmowało liturgistów z całej Polski.

Kraków

Ks. PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

Ks. Jerzy Chmiel

**PIERWSZE PRZEKŁADY NOWEGO TESTAMENTU
W DZIEJACH I KULTURZE
EUROPY ŚRODKOWEJ I PÓŁNOCNEJ
KONFERENCJA NAUKOWA W ZIELONEJ GÓRZE (1998)**

Instytut Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze i Towarzystwo Studiów Łużyckich tamże zorganizowały w dniach 25–26 września 1998 r. konferencję naukową nt. „Pierwsze przekłady Nowego Testamentu w dziejach i kulturze Europy Środkowej i Północnej”. Okazją była 450. rocznica powstania jednego z najcenniejszych zabytków piśmiennictwa łużyckiego, a mianowicie przekładu Nowego Testamentu na język dolnołużycki (żarski) przez Mikołaja Jakubicę, który żył w pierwszej połowie XVI wieku (1500?–1563?).

Łużycanie to ostatni już naród, jaki po tysiącu lat od czasów podbojów tej ziemi przez Niemców ocalał spośród wielu ludów słowiańskiego Połabia, czyli obszarów położonych na zachód od Odry i Nysy Łużyckiej, sięgających poza Łabę aż po Solawę (niem. Saale). Łużyce Zachodnie to teren w granicach Niemiec od Brandenburgii po Chociebuż (niem. Cottbus) i Budziszyn (niem. Bautzen). Oblicza się, że żyje tam ok. 60 tys. Łużyczan. Natomiast Łużyce Wschodnie, leżące między Nysą Łużycką od zachodu a Bobrem i Kwisą od wschodu, znalazły się po 1945 roku w granicach Polski. W Buczynie mieści się Ośrodek Kultury Łużyckiej, który zajmuje się problematyką sorabistyczną (czyli Serbów Łużyckich).

Mikołaj (Mikławš) Jakubica był mnichem augustiańskim klasztoru w Żaganiu, najprawdopodobniej skrybą bibliotecznym, a klasztor żagański słynął ze swej biblioteki (ponad 1 tys. woluminów, obecnie we Wrocławiu). W czasie reformacji Jakubica stał się zwolennikiem Lutera i został pierw-

szym pastorem luterańskiej gminy w Lubanicach, gdzie poprzednio był rzymskokatolickim proboszczem. Jakubica pracował nad swoim przekładem Nowego Testamentu siedem lat, ukończył rękopis dnia 1 sierpnia 1548 r. Rękopis nie został dotąd wydrukowany. Jakubica chciał stworzyć ogólny język łużycki (łużycka koinē). Pomagał sobie językiem czeskim, znał też i polski, stąd wpływy katolickie.

Jak pisze prof. Tadeusz Lewaszkiewicz, językoznawca poznański, reformacja w wielu krajach przyczyniła się do rozwoju lub wręcz powstania drukowanego piśmiennictwa, ponieważ Luter et consortes głosili potrzebę szerzenia zasad wiary w językach narodowych. Za życia Lutra nie ukazała się jednak żadna książka łużycka, gdyż nie darzył on sympatią Łużyczan, dążąc zapewne do szybkiego zgermanizowania ludności słowiańskiej na obszarach podbitych przez Niemców. W tej sytuacji przekład Jakubicy stał się symbolem woli życia narodu, który ma swój język. Łużycki językoznawca z Budziszyna, prof. Heinz Schuster-Šewc stwierdza, że przekład Jakubicy jest pionierskim dziełem serbskiej filologii i ważnym pomnikiem językowym. W późniejszych latach ukazały się katolickie przekłady Nowego Testamentu na język łużycki, dokonane przez katolickiego proboszcza Jurija Augustina Switlika (1688 i 1710).

Bibliografia:

- T. Lewaszkiewicz, *Łużyckie przekłady Biblii*, Warszawa 1955 (rec. w RBL 49, 1996, ss. 136n, pióra R. Leszczyńskiego).
- W. Piwoński, *Lubanicki zabytek języka dolnołużyckiego*, „Lusettia Orientalis”, Żary 1998.

Konferencja w Zielonej Górze '98 zgromadziła znawców sorabistyki z różnych – bez przesady – stron świata (Polska, Niemcy, Kanada). Piszący te słowa był chyba jedynym, który po raz pierwszy zapoznał się z problemami łużyckimi.

Merytorycznie konferencję podzielono na trzy sekcje: 1. W kręgu Jakubicy i Łużyc, 2. Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy, 3. Bibliistyczna translatoryka.

Wspomniany już prof. Heinz Schuster-Šewc przedstawił w wybornej polszczyźnie – jak przystało na absolwenta UJ i doktora honoris causa UJ w 1998 roku – przekład Jakubicy w kontekście wysiłków Dolnołużyczan stworzenia własnego języka kościelnego. O filologicznych aspektach przekładu Jakubicy mówili: prof. G. Schaarschmidt (Victoria, Kanada), prof. K. Gutschmidt (Drezno), dr D. Teichmann (Berlin), prof. E. Siatkowska (Warszawa), C. Pjeh (Berlin) i inni. Interesujące szczegóły z historii recepcji Biblii (Wirkungsgeschichte) w kulturze łużyckiej, a nawet bizantyjskiej, podali dr. B. Burda (Zielona Góra), mgr I. Sochacka (tamże) i dr J. Dudek (tamże). Ciekawą panoramę stworzyła historia translatoryki biblijnej: prof. I. Kwilecka (Poznań) przedstawiła najciekawszy (jej zdaniem) przekład, jakim jest Biblia brzeska; prof. B. Piotrowski (Poznań) mówił

o przekładach Biblii w rejonie Bałtyku (*Balticum mare protestanticum!*); prof. R. Leszczyński (Łódź) o ewangelickich przekładach NT w XVI-wiecznej Polsce. Nie brakło wystąpień na temat przekładu S. Murzynowskiego i jego ortografii polskiej (prof. J. Małek z Torunia i dr A. Łuczek z Poznania). Prof. S. Borawski (Zielona Góra) przedstawił swoje badania nad przekładami Ps 51/50/*Miserere*. Niżej podpisany mówił o semiotyce przekładu Biblii Leopolicy.

Na zakończenie uczestnicy konferencji wzięli udział w uroczystości odsłonięcia i poświęcenia obelisku w kształcie otwartej księgi Biblii (jedyne tego rodzaju znany mi pomnik!) dla upamiętnienia wielkiego syna Wschodnich Łużyc, Mikołaja Jakubicy, który to obelisk stanął przed kościołem w Lubanicach, zaliczanym do najstarszych i najpiękniejszych kościołów na Dolnych Łużycach, gdzie znajduje się też późnogotycka rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego, dłuta samego Jakubicy, tłumacza i rzeźbiarza. Było piękne ekumeniczne nabożeństwo Słowa Bożego, wniosło przemowy po polsku, łużycku (nie powiem, czy dolno-, czy górno-) i niemiecku. Śpiewał urzekająco chór łużycki (dzieci) z Niemiec i polska schola z Lubanic. Było dużo gości z Łużyc po obu stronach granicy. Pogoda sprzyjała, miłe spotkanie przy stole z poczęstunkiem, a nade wszystko atmosfera przyjaźni, pokoju i refleksji historycznej. Ktoś powiedział, że to jest pomost do zjednoczonej Europy. Chyba tak.

Materiały z konferencji zostaną opublikowane.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIA SLAVICA

Inicjatywa wydania drukiem najstarszych przekładów słowiańskich Pisma świętego powstała przed dziesięciu laty. Ale już w roku 1965 ks. Władysław Smereka wysunął pierwsze propozycje. Powstała grupa inicjatorska, w skład której wchodził: prof. Stanisław Urbańczyk, prof. Karol Estreicher, dr Wanda Górecka i Czesław Miłosz. Prof. Urbańczyk zainteresował prof. Olescha, a ks. Smereka zwracał się listownie do Czesława Miłosza w sprawie wydania Biblii Leopolicy¹. Zaczęto zbierać fundusze, nie wszyscy byli chętni, ale

¹ Zob. J. Chmiel, *Biblijne pomniki polskiej mowy. Inicjatywy edytor-skie* Ks. Prof. Władysława Smereki, RBL 34/1981/341–343.

Krupp ofiarował pół miliona marek. Sprawa ruszyła z kopyta po liście Jana Pawła II z r. 1984 do edycji Biblii Leopolicy².

Ukonstytuował się komitet redakcyjny Biblia slavica. Występują tam takie nazwiska, jak H. Rothe (Bonn), Fr. Scholz, Ch. Hannick, L. Udolph i inni. Biblia slavica obejmuje sześć serii:

I. Biblie czeskie i słowackie:

- Biblia drezdeńska (1370)
- Biblia Kuttengerowska (1489)
- Biblia Kralicka (1579–1594)
- Biblia św. Wacława, Praha (1677–1715)

II. Biblie polskie:

- Biblia Leopolicy, Kraków (1561). Jest to inicjalny tom serii i całego wydawnictwa, który ukazał się w roku 1989.
- Biblia Szymona Budnego, Biblia nieświeska, Zasław (1571–1572), ukazała się w roku 1994.
- Biblia Radziwiłłowska, Brześć (1564) w opracowaniu I. Kwileckiej (obszerny wstęp, ok. 300 stron mps). Według zapowiedzi prof. Rothe'go winna się wnet ukazać.

III. Biblie wschodniosłowiańskie:

- Psalterz V.K. Tretiakowski (1750).

IV. Biblie serbołużyckie:

- Nowy Testament J.A. Swętlaka (1688–1710) ma się ukazać po roku 2002.

V. Biblie południowosłowiańskie:

- Bułgarskie Evangelium (1529).

VI. Addendum: Biblie litewskie:

- Przekład Jana Bretke, Królewiec (1580–1590).

Biblia slavica wychodzi w wydawnictwie Verlag Ferdinand Schöningh, Jühenplatz am Rathaus, 33098 Paderborn, Niemcy.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

² Informacje przekazali prof. Ludger Udolph (Drezno) i prof. Irena Kwilecka (Poznań) podczas konferencji naukowej w Zielonej Górze, 25–26 września 1998 r. nt. „Pierwsze przekłady Nowego Testamentu w dziejach i kulturze Europy Środkowej i Północnej” (zob. sprawozdanie w niniejszym numerze).

KRONIKA BIBLIJNA

W dniu 13 lipca 1998 r. w Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Paryżu miała miejsce podniosła uroczystość odznaczenia wybitnego polskiego uczonego, **Józefa Tadeusza Milika**, światowej sławy badacza tekstów z Qumran. Okazją do uhonorowania uczonego stał się potrójny jubileusz obchodzony w 1997 roku: 50-lecie odkryć w Qumran, tyleż samo pracy naukowej Milika oraz jego 75. urodziny. Laudację wygłosił ambasador RP we Francji, prof. S. Meller, który stwierdził na zakończenie, że J.T. Milik „jest uczonym, którego polskie nazwisko jest chwałą polskiej humanistyki”. Aktu dekoracji Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej dokonał minister spraw zagranicznych RP, prof. B. Geremek, który powiedział: „Prof. Milik jest żywą legendą odkryć biblijnych w Qumran”. W uroczystości wzięli udział wybitni francuscy badacze archeologii i biblistyki, wśród których ks. prof. J. Briand z Institut Catholique w Paryżu, prof. E.M. Laperrousaz z Sorbony czy prof. A. Lemaire z Ecole Pratique des Hautes Etudes przy paryskiej Sorbonie. Z Polski był obecny dr Z. Kaspera, znany polski kumranista i organizator zjazdów kumrańskich w Polsce, edytor „The Qumran Chronicle” i wieloletni przyjaciel J.T. Milika. Uroczystość doszła do skutku dzięki inicjatywie i wysiłkom dyrektora Biblioteki Polskiej w Paryżu p. Leszka Talko i p. Dariusza Długosza z Muzeum w Luwrze.

*

Zmarł na atak serca, krótko przed swoimi 70. urodzinami, ks. prof. Raymond E. Brown, sulpicianin, wykładowca Nowego Testamentu przez dwadzieścia lat w Studium Biblijnym Union Theological Seminary w Nowym Jorku. Światowej sławy biblista był dwukrotnie członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej, a przez 27 lat członkiem Faith and Order Commission przy Światowej Radzie Kościołów. Pełnił funkcje przewodniczącego organizacji biblijnych, takich jak: Catholic Biblical Association, Society of Biblical Literature, Studiorum Novi Testamenti Societas. Autor 25 książek, otrzymał 24 różne odznaczenia i honorowe doktoraty.

JCh

LA BIBLE DE JÉRUSALEM traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Les Editions du CERF, Paris 1998, ss. 2195, 10 map na wklejce końcowej.

„La Bible de Jérusalem” obchodzi w 1998 r. swoje 50-lecie, stąd paryskie wydawnictwo CERF postanowiło opublikować nowe tłumaczenie, poprawione i uaktualnione, z uwzględnieniem najnowszych odkryć w dziedzinie egzegezy i archeologii biblijnej. Początki „Biblii Jerozolimskiej” sięgają roku 1946, kiedy po wyzwoleniu Francji, ks. Th.-C. Chiffлот, O.P., ówczesny Dyrektor Literacki Oficyny CERF postanowił udostępnić nowe tłumaczenie Pisma Świętego chrześcijanom we Francji. Projekt został przedłożony Francuskiej Szkole Archeologicznej i Biblijnej w Jerozolimie, kierowanej przez słynnego archeologa i biblistę, Dominikanina O. Rolanda de Vaux. Zespół specjalistów z École Biblique, wspomagany przez grono biblistów z Francji, dokonał tego pionierskiego tłumaczenia w latach 1948–1954 w formie 43 fascykułów (wśród członków Komitetu Redakcyjnego wymienić należy O.O. Dominikanów: R. de Vaux, P. Benoit, L.M. Dewailly, R. Tournay'a i Dominique Barrios-Auscher). W latach 60-tych wznowiono prace redakcyjne pod kierunkiem D. Barrios-Auscher i opublikowano II wydanie Biblii Jerozolimskiej w roku 1973, chociaż lata 70-te przyniosły we Francji również inne tłumaczenia Pisma Świętego („Bibłę Osty” w 1973 r. oraz „Traduction oecuménique de la Bible”, tzw. TOB w 1975 r.).

Harmonizacja zespołu tłumaczy osiągnięta w latach 70-tych pozwoliła więc w kolejnym stadium skupić się biblistom francuskim na wierności tekstu biblijnego i jego korelacji z ewolucją j. francuskiego. Nowe tłumaczenie odwołuje się więc bezpośrednio do tekstu hebrajskiego i aramejskiego Massoretów (VI–IX wiek) oraz Biblii greckiej, tzw. Septuaginty (III w.p.n.Ch.). Komitet redakcyjny obecnego jubileuszowego wydania stanowią wytrawni filolodzy, bibliści i archeolodzy francuscy, jak: J.M. de Tarragon (Dyrektor École Biblique), ks. prof. J. Taylor i D. Barrios-Auscher, dyrektor literacki CERF, wspomagani przez zespół kilkunastu wybitnych specjalistów tej miary, co; ks. prof. J. Briand z Instytutu Katolickiego w Paryżu, czy egzegeci z Jerozolimy Ojcowie Dominikanie (J. Loza, J. Murphy-O'Connor, R. Tournay, B. Viviano). Koncentracja takiego zespołu stanowi o randze i poziomie nowego katolickiego tłumaczenia francuskiego Biblii.

Autoryzacja zespołu się w przekładzie na strukturze Biblii hebrajskiej, której kanon powstał na początku ery chrześcijańskiej. Biblia hebrajska składa się z trzech zasadniczych części: Tory (Pięcioksięgu Mojżesza), Pism Prorockich (Nebiim) oraz Pism Hagiograficznych, w sumie więc 24 księgi. Kolejnym materiałem źródłowym jest Biblia grecka, zwana Septuagintą, przeznaczona dla Żydów z Diaspory, której struktura jest następująca: księgi Biblii hebrajskiej przełożone na grekę z licznymi wariantami tekstu (księgi Estery i Daniela) oraz ksiąg deuterokanonicznych, uznanych przez

Kościół Katolicki (w Biblii Jerozolimskiej zachowano ich kolejność według wydania Kahlfsa). Tłumaczenia dokonano więc z języków oryginalnych sięgając do tekstu masoreckiego w korelacji z rękopisami hebrajskimi, syriackimi i greckimi (dla St. Testamentu), oraz greckich rękopisów antycznych dla Nowego Testamentu. Fragmenty uznane za glossy umieszczono w nawiasach. Tendencją zasadniczą przekładu jest zasada uznająca wyższość wierności oryginałowi semickiemu (hebrajsko-aramejskiemu) lub greckiemu nad jakością literacką, nie zawsze automatyczną w oryginalne tekstu, stąd nadmierna różnorodność przekładów poprzednich. Ujednolicono transkrypcję imion własnych, starając się maksymalnie oddać ich hebrajski lub grecki charakter, z wyjątkiem niektórych imion zromanizowanych w sposób tradycyjny (np. Samarie zamiast Shomrôn czy Jean, a nie Iôannes). Harmonizacji i uproszczeniu uległa także transkrypcja terminów hebrajskich, a system biblijnych miar i wag uzupełniono dawnymi odpowiednikami francuskimi. Numeracja rozdziałów Starego Testamentu odpowiada oryginałowi hebrajskiemu, zaś na marginesie umieszczono numerację Wulgaty, gdy różni się od wersji hebrajskiej.

Uwagę nowego przekładu budzą także noty uwzględniające krytykę *Textus receptus*, zwłaszcza w zakresie wokalizacji masoreckiej (samogłoski z mater lectionis oznaczono francuskim *accent circonflexe* (dla samogłosek długich). Na końcu tomu zamieszczono alfabetyczny wykaz najważniejszych not (str. 2185–2195). Księgi lub ich grupy poprzedzono ogólnym wprowadzeniem ułatwiającym lekturę, ze względu na najnowsze odkrycia krytyki tekstu. Na końcu umieszczono również w Suplemencie: tablice chronologiczne (str. 2147–2174), schemat dynastii hasmonejskiej i herodiańskiej, tablice dotyczące kalendarza biblijnego oraz zestaw miar, wag i numizmatyki Starego, i Nowego Testamentu.

Zespół not na marginesie zawiera rejestr różnic tekstu biblijnego różnych rękopisów lub ich wersji, z uwzględnieniem różnicy tekstu hebrajskiego spółgłoskowego tzw. *ketib* w stosunku do wokalizacji masoreckiej, czyli *qere*. W przekładzie wykorzystano jak wspomniano hebrajski tekst masorecki i jego przekłady aramejskie, tzw. *targumy*, oraz wersje: samarytańską i syryjską dla języków semickich. Tekst grecki oparto na tłumaczeniu *Sep-tuaginty*, oraz recenzji Akwili, Lukiana, *Symmacha*, ponadto wzięto pod uwagę starożytną wersję łacińską Wulgaty. Walorem nowego wydania „Biblii Jerozolimskiej” jest oczywiście szerokie wykorzystanie rękopisów odkrytych nad Morzem Martwym w Qumran. Do 1971 r. pracami wykopaliskowymi i publikacją tekstów biblijnych oraz niebiblijnych odkrytych w grotach Qumran kierował O. Roland de Vaux z ramienia *École Biblique*. Jubileusz 50-lecia „Biblii Jerozolimskiej” łączy się w naturalny sposób półwieczem odkryć i publikacji manuskryptów z Qumran (1997 r.). Nowe – Jubileuszowe tłumaczenia „Bible de Jérusalem” – oparto na opublikowanych rękopisach znad M. Martwego, w szczególności: rękopisu księgi Proroka Izajasza (1QIs), komentarza do księgi Proroka Habakuka (1QHab) oraz komentarza do księgi Proroka Nahuma (4QpNahum)!

W tłumaczeniu wykorzystano także wyniki nowych odkryć archeologii pozwalających na lepsze i bardziej precyzyjne sytuowanie kontekstu historyczno-geograficznego. Z perspektywy postępu polskiej biblistyki w zakresie przekładów Pisma Świętego (nowe wersje Biblii Tysiąclecia, Biblia

Warszawsko-Praska, Biblia Poznańska, Biblia Lubelska spośród najważniejszych) należy z uwagą studiować nowe tłumaczenie francuskie mogące być cenną inspiracją metodologii przekładu współczesnego z języków oryginalnych. Nowego wydania „Bible de Jérusalem” nie powinno więc zabraknąć w bibliotece polskich egzegetów, filologów i teologów Pisma Świętego!

Paryż

DARIUSZ DŁUGOSZ

ANDRÉ LEMAIRE, *Dzieje biblijnego Izraela* (z franc. tł. M. Rostworowska), Wydawnictwo Naukowe UAM Poznań 1998, str. 113.

A. Lemaire jest wybitnym specjalistą w dziedzinie inskrypcji zachodniosemickich, a szczególnie paleohebrajskich. Z jego publikacji warto zwłaszcza przypomnieć pracę na temat ostrakonów znalezionych w Samarii, Arad i Lakisz. Autor jest wykładowcą w Ecole Pratique des Hautes Etudes w Paryżu.

Książkę przełożono (Maria Rostworowska) z IV wydania, które ukazało się w r. 1995 (I wyd. – 1981). Nie wiadomo, czy były jakieś istotne zmiany w IV wydaniu.

W przekładzie rzuca się w oczy najpierw sam tytuł. Oddaje on bowiem umiejętnie oryginalne sformułowanie „Histoire du peuple hébreu”.

Jak na całościowe ujęcie historii Izraela, jest to książka bardzo zwięzła i mała. Mimo to autorowi udało się zmieścić w niej stosunkowo dużo materiału. Osiąga on to dzięki pominięciu wszelkich przypisów i dość rzadkiemu przytaczaniu tekstów biblijnych. Jest to zrozumiałe w tej popularyzującej serii (Que sais je, nr 1898).

Autor uprawia tu rzeczywiście popularyzację, ale zakłada u czytelnika już pewną znajomość Biblii oraz podstawową orientację w egzeziezie i w naukach pokrewnych. Używa bowiem terminów, które czasem mogą sprawiać trudności (np. eponim).

Książka sytuuje się w nurcie tradycyjnym, to znaczy traktuje Biblię jako podstawowe źródło do historii dawnego Izraela. Każdorazowo jednak podchodzi do tekstu ostrożnie i krytycznie, pytając o jego wiarygodność. Wykorzystuje też szeroko dane archeologii i historii ludów sąsiednich.

W samym nazewnictwie poszczególnych okresów widać tu pomysłowość i oryginalność. Wątpliwość budzi jednak tytuł rozdz. V: „Schyłek królestwa Judy (722–587)”. Choć podobne sformułowanie spotykamy także w Biblii Tysiąclecia, to jednak ten schyłek wydaje mi się zbyt długi.

Autor wykazuje niezwykle zmysł syntezy. Przy całej zwięzłości można w jego książce znaleźć wiele świeżych i oryginalnych uwag. Wskazuje to na fachowość i dociekliwość autora.

Przekład jest zrobiony dobrze. Czyta się bowiem książkę tak, jak gdyby była napisana po polsku. Czasem tylko trochę dziwią niektóre transkrypcje, które zrywają z utartymi już zwyczajami, np. Seleukidzi a nie Seleucydzi. Podobnie jest z transkrypcją niektórych słów hebrajskich (Jakow zam. Jakob). Ciekawe i oryginalne jest tłumaczenie zwrotu „am ha'arec” przez „zgromadzenie ludowe”.

Komu można tę książkę polecić? Zapewne nie początkującym czytelnikom Biblii. Nie polecałbym jej też tym, którzy nie mieli nic do czynienia z bibliistyką czy historią Izraela. Może ona natomiast być bardzo przydatna studentom czy absolwentom teologii, historii starożytnej i w ogóle ludzi zorientowanych w problematyce biblijno-historycznej i żywo nią zainteresowanych. Trzeba ją jednak czytać z Biblią w ręku.

Mimo istniejących już przekładów znacznie obszerniejszych i wyczerpujących opracowań (J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994 czy pracy zb. pod red. H. Shanksa *Starożytny Izrael*, Warszawa 1994 oraz *Dawnego Izraela* I cz., Warszawa 1995 mojego autorstwa) takie zwarte ujęcie ma swój sens. Zainteresowani bowiem mogą z łatwością znaleźć dokładniejsze omówienia i wskazówki bibliograficzne we wspomnianych, szerszych ujęciach historii Izraela.

Ottarzew

Ks. JULIAN WARZECHA SAC

KLAUS BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Francke Verlag, Tübingen-Basel ²1995, ss. 808 (78,- DM).

Klaus Berger – w niemieckojęzycznej literaturze biblijnej to już niemal symbol szerokości horyzontów. Urodzony w 1940, studiował filozofię, teologię i orientalistykę w Monachium, Berlinie i Hamburgu. Od 1974 jest profesorem teologii Nowego Testamentu w Heidelbergu. Spod jego pióra wyszły m.in. takie pozycje reprezentatywne dla obszarów jego zainteresowań: *Exegese und Philosophie* (1986), (współ z C. Colpe) *Religions-geschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (1987; rozszerzony i przetłumaczony również na ang.: *Hellenistic Commentary to the New Testament*), *Hermeneutik des Neuen Testaments* (1988), *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (1991).

W 1995 roku ujrzało światło dzienne drugie wydanie (pierwsze ukazało się zaledwie rok wcześniej!) osobliwej książki: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Osobliwość daje się we znaki już w samym tytule – ową *Theologiegeschichte* naprawdę trudno przetłumaczyć: ani *historyczna teologia*, ani *teologiczna historia* nie wyczerpują bogactwa dzieła ogarniętego tym jednym słowem.

Na ponad osmiuset stronach drobnego druku w formacie B5 (twarda oprawa, szycie), ujętego w skromną, ale bardzo staranną szatę redakcyjną, dostaje Czytelnik do ręki ostatni owoc metody zwanej *Formgeschichte*: historia form, po wzlotach i upadkach w egzegezie XX wieku, osiągnęła swój zenit i jednocześnie cel. Chyba nikomu dotychczas nie udało się „pokroić” Nowego Testamentu na tak drobne plasterki i – nie tylko się nie pogubić, lecz – zidentyfikować ich pochodzenie w czasie i przestrzeni, odpowiadającym granicom rodzącego się chrześcijaństwa.

Czasowo rekonstrukcja obejmuje okres od działalności Jezusa do wczesnej patrystyki (znajdziemy tu jeszcze analizy poglądów Ignacego z Antiochii). „Przestrzennie” – rekonstruuje kierunki natchnionego myślenia teo-

logicznego w Palestynie, w Antiochii, Efezie i Egipcie, specjalną część poświęcając działalności Pawła.

Temu układowi czasowo-przestrzennemu ściśle odpowiada budowa dzieła. Po części wstępnej drobiazgowo analizy poprzedza „krótka” – dziewięćdziesięciostronicowa – synteza obejmująca zaplecze starotestamentowe, jakim dysponował wczesny Kościół, oraz zwięzły zarys jego koncepcji teologicznych. Całość zaś jest podzielona na 19 części, w skład których wchodzi łącznie 569 paragrafów, a z tych ponad 140 jest opatrzone wskazówkami bibliograficznymi. Lekturę odciąża niemal całkowity brak przypisów – jest ich chyba tylko 17 – przez co *Theologiegeschichte* zupełnie nie przypomina typowej niemieckiej książki teologicznej. Autor dołączył dwa indeksy: biblijny i tematyczny, natomiast całkowicie pomiechał listy wykorzystanej literatury, co wydaje się uzasadnione: albo by ją musiał wydrukować, powtarzając nagłówki części i paragrafów (co zajęłoby niepotrzebnie dużo miejsca), albo – jako alfabetyczna – pozostałaby tylko nieczytelną formalnością.

Jednym z najcenniejszych osiągnięć *Theologiegeschichte*, oprócz niepowtarzalnej systematyki, jest płynne przejście od literatury nowotestamentalnej ku patrystyce – zyskujące w egzegezie rangę niemal normy interpretacyjnej, której niejednemu „ahistorycznemu”, a zwłaszcza psychologizującemu egzegezie trudno będzie nie uwzględnić, nie narazając się na zarzut ignorancji. (NB. Nasz autor wyżej wspomnianą *Historische Psychologie des Neuen Testaments* zajął czołowe miejsce wśród polemistów Eugena Dremmanna).

Zyskał sobie K. Berger swym dziełem trwałe miejsce w historii teologii Nowego Testamentu. Niemiecka analiza i uporządkowanie okazały swój niezaprzeczalny geniusz. Została zapełniona przysłowiowa „luka” i zrealizowane cele naznaczone teologii nowotestamentowej z górą sto lat temu przez W. Wrede’go (*Über die Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897*). „Proponowany tu szkic jest świadomie ujęty jako konsekwentne wypełnienie programu, jaki określił W. Wrede: to znaczy chodzi o rozwój historyczny” (s. 3).

Ten pogląd jednak, przyświecający mrówczej pracy autora, budzi pewne zastrzeżenie. I bynajmniej nie dotyczy ono lokalizacji idei czy tekstów – zawsze można mieć inne zdanie, nie przekreślając sensu wysiłków prof. Bergera. Nie udało mu się, mianowicie, oprzeć jednostronności w przyjętych od Wrede’go principiach. Już formułując podtytuł (*Theologie des Neuen Testaments*), dostał się w samo ognisko dyskusji o istotę teologii biblijnej, dyskusji, która rozpoczęta u schyłku XIX wieku, trwa nieprzerwanie do dziś, a którą potraktował trochę jak Aleksander Wielki węzeł gordyjski: inteligentnie i oryginalnie, acz z delikatnym błyskiem pewności uzurpatora. To, że wśród teologii Nowego Testamentu nie brakowało dzieł zbyt przyjętych schematami dogmatyki czy idących po wybiórczej linii wielkich tematów, nie znaczy, by ujęcie zmierzające ku syntezie i abstrakcji nie miało racji bytu, co delikatnie, ale jednoznacznie zasugerował. Bo kto wie, może właśnie takiemu ujęciu przez swoją *Theologiegeschichte* niechęć przetrwał szlak!

JOSEPH FITZMYER SJ, *101 pytań o Qumran*, tłum. T. Fizia, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, ss. 225, tabl. I–XVI.

Pięćdziesiąt lat minęło od przypadkowego odkrycia w 1947 r. starych rękopisów w pobliżu Chirbet Qumran nad Morzem Martwym. Wiadomość o tym niezwykłym wydarzeniu znalazła się na pierwszych stronicach gazet i we wszystkich dziennikach radiowych stając się sensacją nie tylko archeologiczną. Rękopisy to bowiem – w pełnych, niepełnych zwojach i dziesiątkach tysięcy skrawków – zawierały teksty biblijne Starego Testamentu, apokryfów i pism wspólnoty, która od II w. przed Chrystusem do I w. po Chrystusie zamieszkiwała owe osiedle i w pobliskich jedenastu grotach ukryła swoją „bibliotekę” przed zbliżającymi się wojskami rzymskimi tłumiącymi powstanie żydowskie (66–70).

Dziesięć lat później Józef Tadeusz Milik – który od początku uczestniczył w pracach odkrywczych, poszukiwawczych i badawczych rękopisów z Qumran, m.in. z Josephem A. Fitzmyerem – opracował pierwszą rzetelną publikację o odkryciach nad Morzem Martwym z oceną ich znaczenia. Wykonana na życzenie włoskiego wydawnictwa, natychmiast jego praca została przetłumaczona na inne języki (*Dieci anni di scoperte nel Deserto di Giuda*, Marietti, Casale 1957; polski przekład – *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, tłum. Z. Kubiak z wyd. ang., PAX, Warszawa 1968) i omówiona w *Ruchu Biblijnym i Liturgicznym* w specjalnym numerze (19(1957) nr 6).

W przeciwieństwie do publikacji tekstów rękopisów ich tłumaczeń i niezliczonych komentarzy na poziomie naukowym, do lat dziewięćdziesiątych nie ukazało się podobne omówienie wyników przeprowadzanych badań. Można powiedzieć, że otaczało je niezrozumiałe dla opinii publicznej milczenie, które zostało przerwane przez uczonych, zaniepokojonych skandaliczną powolnością badania bardzo ważnych tekstów przez grupę naukowców, tworzących swoisty monopol, mający na celu zabezpieczenie własnego pola działań i wypowiedania ostatniego słowa oceny badanych rękopisów. Tę sytuację G. Vermes już w 1977 r. określił „akademickim skandalem par excellence XX wieku”, ale tak zwaną Drugą Bitwą o Zwoje spowodowała międzynarodowa grupa uczonych, która spotkała się w 1989 r. na poświęconym rękopisom znad Morza Martwego kolokwium w Mogilanach k. Krakowa, zorganizowanym przez polskiego qumranologa dr Zdzisława Kaperę z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przyjęta na tym spotkaniu rezolucja wzywała m.in. władze izraelskie do sfotografowania wszystkich nie opracowanych dotąd manuskryptów i przekazania kopii wydawnictwu Oxford University Press w celu niezwłocznej publikacji. Był to pierwszy wyłom w szeregach monopolistów.

Pewne kręgi publicystów i wydawnictw wykorzystały to „zamieszanie” do wszczęcia Trzeciej Bitwy o Zwoje, której przebieg opisuje i ustosunkowuje się do niej O. Betz i R. Riesner w książce *Jezus, Qumran i Watykan* (tłum. R. Kielbasińska, Wydawnictwo The Enigma Press, Kraków 1994). Ujawnia ona kulisy działań nie liczących się z prawdą, lecz żerujących na łatwowierności żadnych sensacji zwolenników ezoteryzmu, szukających uzasadnienia swojej niechęci czy wprost wrogości do Kościoła i szukających usprawiedliwienia dla swoich przekonań. Tytuł jednej z tego rodzaju publi-

kacji: *Zatajenia w sprawie Jezusa* (M. Baigent i R. Leigh, *Verschlusssache Jesus*) – nie wymieniając innych – wskazuje na „sensacyjną” reinterpretację postaci historycznej Założyciela chrześcijaństwa, redukującą Chrystusa do zwykłego śmiertelnika i wykazującą rzekomy fałsz nie tylko Ewangelii, lecz także reszty pism nowotestamentalnych i świadectwa Apostołów. Według owych „nowych” danych, jakie miałyby zawierać „utajnione” teksty qumrańskie, Chrystus był zelotą, czyli jednym z wielu bojowników o wolność przeciwko władzy Rzymu, lub przeciwnie, pokojowo nastawionym esseńczykiem, który dzięki ziołom leczniczym przetrwał ukrzyżowanie w Qumran i dochowawszy się potomstwa wiódł normalne życie u boku Marii Magdaleny, potem zaś znanej z Dziejów Apostolskich (Dz 16, 14) Lidii z Filipi... (por. W. Adamski, *Anty-thiering czyli przeciw szaleństwu i pseudometodom*, w: *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumrańskie kontrowersje z lat 1991–1994*, Wydawnictwo The Enigma Press/Filomata, Kraków 1995, s. 39–40).

Qumraniści musieli więc walczyć na „dwa fronty”: z instytucjami monopolizującymi część tekstów i godnymi pożałowania publikacjami, które – rozchodząc się w milionowych nakładach dzięki naiwności czytelników – stały się przysłowiową „złotą żyłą” pewnych wydawnictw i pisarzy. Właśnie kulisy owych pseudonaukowych dzieł odsłania w swojej książce Joseph A. Fitzmyer, dając jednocześnie jej czytelnikom swoiste *vademecum* solidnej wiedzy o odkryciach w Qumran, osiągnięciach naukowców w badaniu i odczytywaniu tekstów sławnych rękopisów, jak również przedstawiając obecny stan osiągnięć w qumranistyce. Jego dzieło można byłoby porównać do klasycznej publikacji J.T. Milika – jeżeli chodzi o jej poziom naukowy – różni się jednak od niej rzeczową i popularną formułą literacką: pytań i odpowiedzi. Zamiast więc „tradycyjnego” wykładu, czytelnik zaznajamia się z trudnymi i złożonymi problemami w sposób przystępny i prosty.

Zaletą 101 pytań o Qumran jest to, że mamy tu do czynienia z jednej strony ze specjalistą wysokiej klasy, z drugiej zaś ze zdolnym popularyzatorem wiedzy biblijnej i qumranologii, który doboru pytań dokonał na podstawie doświadczenia zdobytego podczas publicznych spotkań i prowadzonych wykładów. Przygoda ojca Fitzmyera – jezuita – rozpoczęła się w czasie jego pobytu w Jerozolimie w 1957–1958 r., a więc w okresie kulminacyjnym pierwszej Bitwy o Zwoje. Jego wykształcenie i czynny udział w badaniach nad tekstami, jak również liczne publikacje znalazły swój wyraz w tej popularnonaukowej książce, zaspakajającej ciekawość tych, którzy chcą poznać dzieje odkryć, treść zwojów i ich znaczenie dla lepszego poznania Starego Testamentu, przede wszystkim zaś środowiska religijnego Izraela przed Chrystusem, w czasie Jego publicznej działalności i w pierwszych latach rozwoju chrześcijaństwa.

Książka ojca Fitzmyera rzeczywiście zawiera 101 pytań i odpowiedzi podzielonych na cztery grupy:

I grupa obejmuje pytania dotyczące odkrycia jedenastu grot i zawartości zwojów, gdzie się one obecnie znajdują i kto jest ich właścicielem, w jakim języku zostały spisane i w jaki sposób przystępny się do pogłębienia znajomości ksiąg Starego Testamentu (1–38). II grupa bardziej szczegółowo omawia ten temat, z uwzględnieniem wpływu na studia nad starożytnym judaizmem i wspólnoty qumrańskiej (39–67). III grupa dotyczy

wpływu treści zwojów na badania nad Nowym Testamentem i wczesnym chrześcijaństwem. Autor daje wyczerpujące odpowiedzi na takie pytania, jak np.: Czy Jan Chrzciciel mógł być członkiem wspólnoty w Qumran? Czy Jezus został wymieniony w jakimkolwiek tekście? Czy w rękopisach qumrańskich są wzmianki o związkach z chrześcijaństwem i czy odkryto paralele do idei oraz wyrażeń Nowego Testamentu? Jakiego rodzaju paralele do Ewangelii Mateusza i Jana znaleziono w tekstach qumrańskich, jak również w Listach Pawłowych? Jaki związek miała wspólnota chrześcijańska z późniejszym monastycyzmem chrześcijańskim? (68–84). IV grupa omawia problemy dotyczące najnowszych zdarzeń odnośnie do nowości prasowych i oskarżeń o ukrywanie zwojów oraz daje odpowiedź na frapujące pytanie, czy rękopisy qumrańskie zawierają coś, co mogłoby podkopać fundamenty wiary chrześcijańskiej (85–101).

W odpowiedziach ojca Fitzmyera znajduje się również wzmianka o rezolucji mogilańskiej, która ujawniła oburzenie uczonych, zaniepokojonych nieusprawiedliwioną powolnością prac nad ważnymi tekstami i ostatecznie spowodowała ich „uwolnienie”. „Polonikiem” w jego książce są również fragmenty mówiące o pionierskiej pracy J.T. Milika i o jego niepospolitym talencie w odczytywaniu starożytnych tekstów.

Redaktorzy polskiego wydania książki ojca Fitzmyera, zdając sobie sprawę, że wielu z jej czytelników nie będzie obeznana w dostatecznym stopniu z biblistką, historią starożytną czy historią religii, zaopatrzyli jej tekst w cenne przypisy, podając w nich odsyłacze do publikacji – w znacznej części dostępnych jeszcze w księgarniach – co w sumie czyni z tego dzieła solidnie opracowane kompendium wiedzy i pożyteczną pomoc w uzyskiwaniu odpowiedzi na rodzące się pytania, spowodowane „brukowymi” publikacjami, fałszującymi prawdę o odkryciach w Qumran i o treści znalezionych tam rękopisów.

Książka Josepha A. Fitzmyera w pełni zasługuje na to, by znalazła się nie tylko w księgozbiorach naukowców, ale również w rękach duszpasterzy i tych wszystkich, którzy chcą pogłębić swoją wiedzę o Qumran.

Warszawa

ZENON ZIÓŁKOWSKI

La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle). Cahiers de Fanjeaux nr 32. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles. Editions Privat, Toulouse 1997.

Są książki – pisal wybitny znawca literatury i wszechstronny włoski eseista Italo Calvino (†1985) – które od dawna zamierzam przeczytać, na zbyt drogie, które kiedyś będzie można nabyć za pół ceny, dawno temu przeczytane, które należałoby przeczytać ponownie, ale są jeszcze takie, które ciągle chce się mieć pod ręką i do których stale się zagląda. Do tych ostatnich mediewista, a zwłaszcza historyk kaznodziejstwa niewątpliwie zaliczy książkę *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*. Jest to już 32 tom niezwykle interesującej serii zatytułowanej skromnie „Zeszyty

z Fanjeaux⁷⁹, której założycielami są znani francuscy badacze średniowiecza Marie-Humbert Vicaire i Étienne Delaruelle. *Les Cahiers de Fanjeaux* poświęcone są studium nad historią religijności Langwedocji w XIII i XIV stuleciu, epoce wspaniałego rozkwitu cywilizacyjnego tego regionu i jego wkładu w historię religijności w ogóle. Kolekcji patronuje Uniwersytet w Tuluzie, a ściślej mówiąc *Institut d'Études méridionales* oraz tamtejszy Instytut Katolicki. W serii *Zeszytów z Fanjeaux* ukazały się już opracowania zagadnień tak istotnych dla kaznodziejstwa średniowiecznego jak waldensi i katarzy w Langwedocji, *Credo*, moralność i inkwizycja, św. Dominik, cystersi, kanonicy i franciszkanie w Langwedocji, papieństwo awiniońskie a Langwedocja i inne.

Tom 32 zawiera wykłady światowej sławy uczonych ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i Francji wygłoszone podczas colloquium odbytego w Fanjeaux w 1997 roku i poświęconego w całości kaznodziejstwu tego regionu od XII do początku XV wieku. Obradom tego gremium przewodził prof. Michel Zink, autor cennej dla historii kaznodziejstwa rozprawy *La prédication en langue romane avant 1300* (Paris 1975).

Może ktoś zapytać, co ma wspólnego z nami ambona średniowieczna tego tak odległego od nas zakątka Europy. Okazuje się, że ma. W tym regionie o kwitnącej wówczas kulturze spotykały się wszystkie istotne dla rozwoju kaznodziejstwa wątki. Głosili tu kazania najwybitniejsi mówcy: najpierw święci począwszy od św. Bernarda z Clairvaux, poprzez św. Antoniego z Padwy, św. Bonawenturę, a na świętym Wincentym Ferreriuszu kończąc; dalej działali papieże awiniońscy spośród których Benedykt XII i Klemens VI z predylekcją podejmowali głoszenie słowa Bożego; występowali tu wreszcie z kazaniem znani mówcy średniowieczni jak Jakub z Vitry, Filip Kanclerz, Odo z Châteauroux, Robert d'Uzès, Helinand z Froidmont. O każdym z nich czytamy w recenzowanej publikacji.

Historyk kaznodziejstwa nie może przejść obojętnie wobec rodzących się tam nurtów i zjawisk. W łacińskiej Europie docierały one wszędzie na zasadzie naczyń połączonych (np. model kaznodziejstwa uniwersyteckiego wypracowany przez uniwersytet paryski stał się wzorcowym w całej Europie) wpływając także na polskie kaznodziejstwo średniowieczne, którego cechą zasadniczą była nieoryginalność. Analizowana przez nas książka składa się z trzech części. Podejmuje kolejno takie grupy tematów jak kaznodziejstwo w czasie krucjat, duszpasterstwo mendykantów oraz kaznodzieje i ich słuchacze.

Omawiana pozycja została wyposażona w świetne indeksy osób, miejsc i rzeczy; indeks manuskryptów i współczesnych dzieł; zawiera szereg map, planów, tablic i ilustracji; w końcu ma dwujęzyczne (francusko-angielskie) streszczenie każdego artykułu. Takiego pietyzmu wydawniczego można pogratulować i szczerze życzyć polskim publikacjom. Nasuwa się jeszcze jedna refleksja. Omawiana publikacja ujmuje wszechstronnie i szczegółowo zagadnienia związane z kaznodziejstwem średniowiecznym na południu Francji. Kilka lat wcześniej ukazała się inna, obszerna (720 ss.) praca autorstwa Herve Martin, *Le metier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen-Âge (1350–1520)*, (Cerf, Paris 1988) ukazująca szeroko problemy kaznodziei i kaznodziejstwa w północnej Francji. Czy tylko podobnym życzeniem pozostanie pragnienie doczekania się podobnych opra-

cowań dotyczących Polski np. kaznodziejstwa Małopolski, Wielkopolski, Śląska czy Mazowsza w okresie średniowiecza, renesansu i w czasach nowożytnych.

Kraków

Ks. KAZIMIERZ PANUŚ

ZBIGNIEW PASEK red. *Miejsca święte – Leksykon*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, str. 287, 8 map.

Opisem świętych miejsc ludzkości zajmuje się dziedzina religioznawstwa zwana hierotopografią. Ta dziedzina wiedzy wyróżnia różne typy świętych miejsc, ponieważ różne religie rozmaicie interpretowały znaczenie tych miejsc. W olbrzymiej większości wypadków miejsca święte były miejscami kultu. Często były związane z życiem założycieli wielkich religii. Leksykon starał się ogarnąć miejsca święte wszystkich większych religii na wszystkich kontynentach. Świetne indeksy i przejrzyste mapy ułatwiają orientację. Doceniając w pełni trud autorów hasel i redaktora Leksykonu, chciałbym zwrócić uwagę na pewne braki. Wydaje mi się, że niesłusznie pominięto miejsca związane z życiem i kultem św. Benedykta, chociaż opisano sanktuaria obsługiwane przez jego duchowych synów jak: Einsiedeln, Łysa Góra – Święty Krzyż, Mont-Saint-Michel, Montserrat, Mariazell. W Leksykonie opuszczono:

Montecassino

Założony przez św. Benedykta w roku 529 macierzysty klasztor Zakonu Benedyktynów. Na Montecassino św. Benedykt napisał Regułę, według której przez wieki żyły i nadal żyją tysiące zakonników, obecni na pięciu kontynentach. W czasie 2. wojny światowej klasztor został zdobyty przez Polaków i oni pierwsi złożyli ofiary na jego odbudowę. Odbudowaną bazylikę uroczystie poświęcił w roku 1963 papież Paweł VI i w czasie uroczystości ogłosił św. Benedykta Patronem Europy. Obok klasztoru wznosi się monumentalny polski cmentarz wojskowy, na którym spoczywają zdobywcy klasztoru, ich dowódcy oraz biskup polowy Józef Gawlina, który osobiście pełnił posługę w przyfrontowym szpitalu. Na Montecassino ciągną pielgrzymki z całego świata. Papież Jan Paweł II wielokrotnie osobiście odwiedził klasztor i polski cmentarz. Jest to dla całego Kościoła, a zwłaszcza dla Polaków, miejsce święte, ale w Leksykonie nie ma o nim wzmianki. (Por. *Lexicon für Theologie und Kirche*, Tom VII, Freiburg 1962, kol. 582–583).

Subiaco

W Subiaco mieści się grota, w której rozpoczął swoje życie monastyczne św. Benedykt. Do grotty dobudowano na skalnym występie dwupoziomowy kościół i mały klasztor. Obok pustelni św. Benedykta zbudowano 12 klasztorów. Jednym z nich jest istniejące do naszych czasów Opactwo św. Scholastyki. Do Subiaco przez wieki pielgrzymowali święci oraz papieże. Po swoim nawróceniu pielgrzymował do Subiaco św. Franciszek z Asyżu.

W czasie jego pobytu w Subiaco, albo zaraz po jego odejściu, w dolnym kościele wymalowano postać młodego Franciszka bez aureoli i bez stygmatów, tylko z napisem: Fr. Franciscus. Fresk ten uchodzi za najwierniejszą podobiznę św. Franciszka. Dlatego do Subiaco pielgrzymują nie tylko czciciele św. Benedykta, lecz także czciciele św. Franciszka z całego świata. Do groty św. Benedykta pielgrzymował papież Jan XXIII i papież Jan Paweł II z całym Synodem Biskupów. W księżce mszalnej świętej groty widnieją podpisy tysięcy biskupów i księży z całego Kościoła. Na pewno to sanktuarium zasługuje na wzmiankę w Leksykonie. (Por. *Lexicon für Theologie und Kirche*, Tom IX, Freiburg 1964, kol. 1134).

Warto dodać uzupełnienia, lub poprawić treść niektórych haseł umieszczonych w Leksykonie.

Awentyn – Leksykon nr 34

Podano dzieje Awentynu z czasów pogańskich, a zupełnie nie uwzględniono jego dziejów chrześcijańskich. Po uzyskaniu wolności przez Kościół, na Awentynie powstawały liczne kościoły i klasztory. Niektóre ulegały ruinie, ale powstawały nowe. Na Awentynie w klasztorze świętych Bonifacego i Aleksego odbył nowicjat i złożył śluby benedyktyńskie święty Wojciech. Po jego męczeńskiej śmierci, na podstawie relacji bł. Radzyna, opat Jan Kanapariusz napisał pierwszy żywot świętego Wojciecha.

Obecnie na Awentynie bezpośrednio graniczą ze sobą:

- a) Kościół i klasztor świętego Anzelma, w którym przebywa Opat Prymas Konfederacji Benedyktyńskiej oraz mieści się Papieska Akademia Teologiczna św. Anzelma,
- b) Kościół Suwerennego Rycerskiego Zakonu Maltańskiego i kancelaria Ambasadora Zakonu przy Stolicy Apostolskiej,
- c) Kościół św. Aleksego i klasztor Zakonu Kleryków Regularnych z Somasca z siedzibą ich Generała,
- d) Bazylika św. Sabiny, w której od wieków odbywa się w środę popielcową Msza św. rozpoczynająca Wielki Post w Rzymie. W przyległym klasztorze rezyduje Generał Zakonu Dominikanów. Oprócz tych czterech zwartych kompleksów na Awentynie znajduje się siedziba Generała Zakonu Cystersów, klasztor Sióstr Kamedulek i kilka mniejszych klasztorów. Na świecie jest niewiele miejsc z takim zagęszczeniem obiektów sakralnych.

Loreto – Leksykon nr 191

Warto dodać, że w czasie 2. wojny światowej polscy żołnierze uratowali bazylikę przed spalaniem, co upamiętniono na jej murach. Niedaleko od bazyliki znajduje się wielki polski cmentarz wojenny.

Rzym – Leksykon nr 270

Relikwie św. Stanisława Kostki nie spoczywają w kościele św. Ignacego, lecz w kościele św. Andrzeja na Kwirynale. W przyległym klasztorze znajduje się jego cela z pięknym pomnikiem św. Stanisława na łożu śmierci.

SPIS TREŚCI

Ojcu Świętemu w rocznicę	249
List jubileuszowy JEm. Kardynała Franciszka Macharskiego, Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego	250

ARTYKUŁY

Ks. JAMES SWETNAM SJ, <i>Hesed</i> w Starym Testamencie a <i>eleos</i> w Nowym	251
Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, Chronologia epoki królewskiej w starożytnym Izraelu	261
Ks. NORBERT MENDECKI, Znaczenie odkrycia genizy kair- skiej	270

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Jak odnowić zapał do Bi- blii? Refleksje dla głosicieli Słowa Bożego	276
Ks. STANISŁAW HAREZGA, Uwagi na temat projektu końco- wego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego <i>Posługa słowa</i>	284

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. BERNARD WODECKI SVD, XVI Kongres Starego Testa- mentu (IOSOT) w Oslo 1998	292
Ks. STANISŁAW PISAREK, 53. Kongres SNTS (Kopenhaga 1998)	297
Ks. STANISŁAW PISAREK, Symposium Moldavianum 1998 ...	300
Ks. ANDRZEJ KONDRACKI SDB, XXXVI Sympozjum Bibli- stów Polskich (Poznań 1998)	305
Ks. PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM, XXXIV seminarium wykładowców liturgiki (Radom 1998)	307
Ks. JERZY CHMIEL, Pierwsze przekłady Nowego Testamentu w dziejach i kulturze Europy Środkowej i Północnej. Konfe- rencja naukowa w Zielonej Górze (1998)	311
Ks. JERZY CHMIEL, Biblia slavica	313
Kronika biblijna	315

RECENZJE I PRZEGLĄDY	316
----------------------------	-----

INDEX

Pro Summo Pontifice in anniversario	249
Litterae gratulatoriae Em.mi Cardinalis Francisci Macharski, Archiepiscopi Metropolitae Cracoviensis	250

ARTICULI

J. SWETNAM SJ, Old Testament <i>hesed</i> , New Testament <i>eleos</i> .	251
T. BRZEGOWY, De chronologia temporis regum in antiquo Israele	261
N. MENDECKI, Quid de inventó genisae Cahirensis?	270

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

T.M. DĄBEK OSB, De animo renovando pro Sacra Scriptura. Reflexiones pro ministris Verbi Divini	276
S. HAREŻGA, Animadversiones ad schema documenti finalis II Synodi Plenariae Poloniae <i>Verbi ministerium</i>	284

RELATIONES ET NOTITIAE

B. WODECKI SVD, De XVI Congressu IOSOT (Christianiae 1998)	292
S. PISAREK, De 53. Congressu SNTS (Hafniae 1998)	297
S. PISAREK, Symposium Moldavianum 1998	300
A. KONDRACKI SDB, De XXXVI conventu biblistarum Polo- niae (Posnaniae 1998)	305
P. NOWAKOWSKI CM, De XXXIV seminario liturgistarum Poloniae (Radomiae 1998)	307
J. CHMIEL, De primis traductionibus Novi Testamenti in Eu- ropa media et septentrionali. De colloquio in Monte Viridi (1998)	311
J. CHMIEL, Biblia slavica	313
Chronica biblica	315

RECENSIONES ET REPERTORIA	316
---------------------------	-----