

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XLVII

1994

A R T Y K U Ł Y

Ks. Grzegorz Rafiński

PROBLEM STRUKTURY 1 KOR 1-4

Encyklika *Divino afflante Spiritu* obliguje egzegetów do poszukiwania sensu zamierzonego przez hagiografów¹. Powodem napisania niniejszego artykułu jest w pewnym sensie klóćące się z tą zasadą spostrzeżenie wynikające z przeglądu wybranych przekładów i komentarzy do 1 Kor 1-4. Okazuje się mianowicie, że egzegeci znacznie różnią się w globalnym ujęciu struktury 1 Kor 1-4 (stąd tytuł artykułu: Problem struktury 1 Kor 1-4). Chcielibyśmy w tej sytuacji przywoływać metodę retoryczną, która — w naszym przekonaniu — dostarcza obiektywnych kryteriów pozwalających przezwyciężyć arbitralność niektórych analiz egzegetycznych i dostrzeć do globalnego sensu tekstu zamierzonego przez hagiografa. Metoda retoryczna jest doskonałym uzupełnieniem innych metod stosowanych w biblistyce, dostarczając obiektywnych kryteriów pozwalających dostrzec strukturę większych całości tekstu biblijnego².

¹ „Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens dosłowny słów biblijnych. Ten sens dosłowny mają oni odnaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi...” (tłum. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia — historia — kultura*, Poznań 1965, s. 568).

² Traktujemy metodę retoryczną nie jako „antidotum” na wszelkie trudności egzegetyczne, ale jako jedną z metod egzegetycznych, która stanowi cenne i konieczne uzupełnienie innych metod stosowanych w biblistyce.

Na temat metodologii, zob. G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill-London 1984,szcz.

Ponieważ skromne ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na omówienie wszystkich aspektów strukturalnych tekstu 1 Kor 1—4, dlatego skupimy się na fragmencie 1 Kor 3,1—4³ (w relacji do 1 Kor 2,6—16), badając problem jego miejsca w strukturze 1 Kor 1—4. W końcowej części artykułu przedstawimy sens globalny 1 Kor 1—4 w świetle analizy retorycznej⁴.

1. PROBLEM STRUKTURY 1 KOR 1—4 W ANALIZACH „TREŚCIOWYCH” TEKSTU (NA PRZYKŁADZIE 1 KOR 3,1—4)

Aby zilustrować interesujący nas w niniejszym artykule problem struktury 1 Kor 1—4, skupmy się na perykopie 1 Kor 3,1—4 i zapytajmy, w ramach jakiej szerszej makro-jednostki tekstu ustawiają 1 Kor 3,1—4 tłumacze tekstu biblijnego i komentatorzy.

a. Funkcja 1 Kor 3,1—4 w ujęciu tłumaczy 1 Kor

Tłumacze interpretują tekst nie tylko przez dobór słów, ale także przez nadawanie tytułów określonym jednostkom tekstu. Wskażmy,

s. 34—37; zob. także: H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Bd. 1—2, München 1960.

Niektóre aspekty retoryki w listach Pawłowych wskazywali: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Datribe*, Göttingen 1910, s. 64—109,szcz. s. 98; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954; N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970,szcz. s. 108—111. Na temat historii poszukiwań związku Pawła z retoryką, zob. H. D. Betz, *Rhetoric and Theology*, W: *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, pr. zb. pod red. A. Vanhoye, Leuven 1986, s. 16—21.

³ Traktujemy 1 Kor 3,1—4 jako perykopę na podstawie następujących argumentów:

W 1 Kor 2,6—16 Paweł używa rodzaju retorycznego *logos*. W 1 Kor 3,1 powraca rodzaj *ethos* (występujący wcześniej w 1 Kor 2,1—5). Od 3,5 powraca *logos*. Znakiem początku perykopy jest też — analogicznie do 2,1 — słowo *kagō*. Wiersze 1—4 łączy terminologia, która charakteryzuje Koryntian (*sarkinos, sarkikos*). Perykopa 1 Kor 3,1—4 opisuje reakcję Koryntian na Pawłowe przepowiadanie (3,1—2: czas przeszły czasowników), po czym następuje w 3,3—4 opis obecnego postępowania Koryntian (czas teraźniejszy czasowników). Wiersz 5, mimo że powtarza slogan Koryntian zacytowany w wierszu 4, trzeba traktować jako początek nowej perykopy, gdyż w wierszu 5 zmienia się charakter tekstu. Od tonu, który silnie skupiał uwagę czytelników przechodzi Paweł od w. 5 do logicznej argumentacji odwołującej się do doświadczenia Koryntian. Wiersz 5 ma przy tym charakter *subpropositio*.

⁴ Odnosimy się przy tym do: G. Rafiński, *Adresaci Ewangelii: funkcja retoryczna 1 Kor 2,6—3,4 w 1 Kor 1—4*, w: *Studia Gdańskie*, t. 8, Gdańsk 1992, s. 48—77. Por. M. Bünker, *Briefformuler und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984; B. Bidaut, *Fonction apostolique de la prédication et unité dans la communauté de Corinthe*, Roma 1988 (Excerpta ex dissertatione Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae).

jak niektóre przekłady tekstu biblijnego ukazują granice i tytuł większej jednostki, w której ma funkcjonować 1 Kor 3,1—4 oraz — jakie są granice i tytuł większej jednostki, która sąsiaduje z 1 Kor 3,1—4⁵:

- *Edizione ufficiale della CEI*:
(2,6—16: La vera sapienza è nel Vangelo)
3,1—17: GLI APOSTOLI sono operai di Dio
- *Biblia Tysiąclecia*:
(2,1—16: Paweł apostołem mądrości krzyża)
3,1—17: OBJAWY NIEDOJRZAŁOŚCI Koryntian
- *Biblia Poznańska*:
(2,6—16: Mądrość Bożą objawia Duch Św. chrześcijanom dojrzałym duchowo)
3,1—20: OBJAWY NIEDOJRZAŁOŚCI duchowej
- *Today's English Version*:
(2,6—16: God's Wisdom)
3,1—23: SERVANTS of God
- *Einheitsübersetzung*:
2,1—3,4: Paulus, Verkünder DER WEISHEIT Gottes
(3,5—4,16: Die Verantwortung des Apostels und seiner Mitarbeiter)
- *Biblia Jerozolimska*:
1,17—3,4: SAPIENZA del mondo e sapienza cristiana
(3,5—4,13: La vera funzione dei predicatori)
- *Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg*
(z roku 1989):
(3,5—17 Mitarbeiter Gottes)
3,1—4 UNMÜNDIGKEIT der Korinther
(2,6—16; Von der Weisheit Gottes)

Po przeglądnięciu powyżej wskazanych przekładów można zapytać: Jaka jest funkcja 1 Kor 3,1—4 w kontekście? Czy te wiersze stanowią jedność tematyczną z 1 Kor 2, czy z 1 Kor 3? Jeśli z 1 Kor 2, to czy rzeczywiście chodzi o jednostkę rozpoczynającą się w 1 Kor 2,1? A jeśli z 1 Kor 3, to czy chodzi o 1 Kor 3,1—17, czy o 1 Kor 3,1—20, czy też o 1 Kor 3,1—23?

W pytaniach tych nie chodzi tylko o grę liczb, ale o egzegetyczną decyzję, jaki jest globalny sens 1 Kor 3,1—4. Czy wiersze te fun-

⁵ Dużymi literami podkreślamy dominującą rzeczywistość, w ramach której ustawiają perykopę 3,1—4 tłumacze i komentatorzy 1 Kor.

kcjonują w ramach jednostki, która mówi o „objawach niedojrzałości Koryntian” (jak chce BT i BP; jest to według nas gwałt zadawany logice tekstu), czy jest częścią jednostki, która mówi o charakterystyce apostołów (tak łączy niesłusznie 1 Kor 3,1—4 z tematyką rozdziału trzeciego listu: *Edizione ufficiale della CEI, Today's English Version, Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*), a może 1 Kor 3,1—4 wchodzi w skład jednostki, która przedstawia „Pawła jako głosiciela mądrości Bożej” (*Einheitsübersetzung*)? Jak widzimy, tłumacze Listu proponują arbitralne odpowiedzi na pytanie o relację 1 Kor 2,6—16 do 1 Kor 3,1—4.

b. Funkcja 1 Kor 3,1—4 w komentarzach biblijnych

Poszerzmy obraz problemu funkcji 1 Kor 3,1—4 w strukturze 1 Kor 1—4 przez wejrzenie w kilka komentarzy do 1 Kor.

H. Conzelmann⁶ analizuje 1 Kor 2,6—16 („Hidden Wisdom”), a następnie odrywa 1 Kor 3,1—4 od rozdziału drugiego Listu, traktując nieprawidłowo jako jedną perykopę 1 Kor 3,1—17 (nadaje jej tytuł: „Concluding Discussion of the Party System; PREACHER and Community”). Także W. Barclay⁷ odrywa 1 Kor 3,1—4 od rozdz. drugiego Listu i traktuje jako perykopę 1 Kor 3,1—9 (!), w dziwny sposób określając jej tematykę tytułem: „Najwyższa wartość BOGA”. Tekst poprzedzający, w granicach 2,10—16, obejmuje Barclay w sposób równie arbitralny tytułem: „Duchowe rzeczy dla duchowych ludzi”.

Inną logikę tekstu dostrzega natomiast J. Murphy-O'Connor⁸, który wiąże słusznie 1 Kor 3,1—4 nie z 1 Kor 3 (jak czynił to Conzelmann), ale z 1 Kor 2,6—16. Traktuje on jako jedną sekcję 1 Kor 2, 6—3,4, której temat określa słowami: „True WISDOM and the Language of Love” (jednostka następna, 1 Kor 3,5—4,5 ma wedle J. Murphy-O'Connora tytuł: „The Right Attitude toward Pastors”).

Przegląd powyższych trzech komentarzy nie rozjaśnia odpowiedzi na pytanie, jaka jest funkcja 1 Kor 3,1—4 w kontekście. Czy te wiersze stanowią jedność tematyczną z 1 Kor 2, czy z 1 Kor 3?

Po przeglądnięciu kilku przekładów i komentarzy można pokusić się o wniosek: Struktury „treściowe” są budowane przez tłumaczy i komentatorów w sposób arbitralny. Odnosi się wrażenie, że to nie tekst decyduje o jego interpretacji, a raczej pewne wstępne uprzedzenia komentatorów decydują o odczytaniu tekstu.

⁶ *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1975, s. 56—78.

⁷ *Listy do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 47—54.

⁸ *W: The New Jerome Biblical Commentary*, pr. zb. pod red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London 1990, s. 798nn.

2. PROBLEM JEDNOŚCI TEKSTU W ŚWIEŁLE BADANIA PODŁOŻA HISTORYCZNO-LITERACKIEGO TEKSTU 1 KOR 1—4

Problem funkcji 1 Kor 3,1—4 w kontekście nabiera dramatyzmu w świetle dyskusji autorów badających podłoże historycznoreligijne tekstu 1 Kor 2,6—16. Wiele zamieszczenia zrobiła teza o rzekomo gnostyckim charakterze 1 Kor 2,6—16⁹. Badanie podłoża historyczno-religijnego 1 Kor skłania niektórych uczonych do zanegowania Pawłowego charakteru 1 Kor 2,6—16¹⁰. Perykopa ma wedle tych autorów samoistną pre-historię, a więc odrębną także od 1 Kor 3,1—4. Tekst 1 Kor 3,1—4 jest niezrozumiały dla nich jako kontynuacja 1 Kor 2, 1—5, zaś 1 Kor 2,6—16 miałby być nie-Pawłowym wtrętem. Dodajmy, że podważanie charakteru Pawłowego 1 Kor 2,6—16 znajduje przeciwników w gronie uczonych również badających podłoże historyczno-religijne tekstu¹¹.

Badanie pre-historii tekstu 1 Kor 2,6—16 prowadzi ponadto niektórych uczonych do „kawałkowania” tekstu na części będące komentarzem Pawła i na części pochodzące od korynckich przeciwników Pawła¹².

Nasuwa się następujący wniosek: Badanie podłoża tekstu 1 Kor 2,6—16 i 1 Kor 3,1—4 powoduje często „kawałkowanie”, dekompozycję tekstu. W sposób naturalny rodzi się pytanie: Jaki jest globalny sens 1 Kor 1—4? Jaka jest w tym funkcja obu interesujących nas perykop?

⁹ Por. szcz.: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zur 1 Cor 1 und 2*, Tübingen 1959; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969 (wyd. 2).

¹⁰ Por. H. Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*, NTS 12 (1965—1966) s. 238 nn; E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, Tübingen 1978, s. 213nn; M. Widmann, *1 Kor 2,6—16: Ein Einspruch gegen Paulus*, ZNW 70 (1979) s. 44—53.

¹¹ Wśród autorów, którzy polemizowali z hipotezą gnostycką, zob. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain—Paris 1949; R. Scroggs, *Paul: SOFOS and PNEUMATIKOS*, NTS 14 (1967) s. 33—35; B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, Missoula 1976 (wyd. 2).

¹² Np. U. Wilckens (*Weisheit und Torheit...*, s. 52—96, szcz. s. 60. 68) utrzymuje, że perykopa 1 Kor 2,6—16 zawiera gnostyckie tezy Korynckian, które Paweł miałby akceptować, a w niektórych punktach korygować (w wierszach 12b i 13). Dopiero w 3,1nn Apostoł miałby wprowadzać własne myśli. Podłożem koncepcji Wilckensa jest zaprzeczenie jakiegokolwiek związku Pawła z teologią mądrościową (teza wyrażona w: U. Wilckens, art. *sofia*, w: TWNT VII, s. 497—523; tenże, *Kreuz und Weisheit*, KD 3 (1957) s. 77—108; por. także: R. Bultmann, art. *ginoskō*, w: TWNT I, s. 709).

3. STRUKTURA 1 KOR 1—4 W ŚWIETLE ANALIZY RETORYCZNEJ

W sytuacji zaistnienia problemu struktury 1 Kor 1—4 metoda retoryczna dostarcza obiektywnych kryteriów dla opisanego globalnej struktury tekstu. Nie wyklucza to oczywiście potrzeby stosowania innych metod. Jednak ich zwolennicy nie powinni bagatelizować wyników analiz retorycznych.

Badanie tekstu 1 Kor 1—4 metodą retoryczną daje dwie niewątpliwe korzyści. Po pierwsze, pozwala dostrzec globalny sens tekstu, a co za tym idzie — sens jego poszczególnych części. W przypadku 1 Kor 1—4 metoda retoryczna uwypukla jedność logiczną tekstu, włącznie z 1 Kor 2,6—16. Po drugie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy 1 Kor 3,1—4 kontynuuje temat 1 Kor 2, czy też wprowadza temat zawarty w 1 Kor 3.

W wyniku analizy retorycznej można dostrzec, że *dispositio* pierwszych czterech rozdziałów 1 Kor ma następującą postać:

- 1) 1,10—17 *exordium*
1,17 *propositio*
- 2) 1,18—4,13 *probatio* (w czterech krokach):
 - a) 1,18—2,5 (1,18: *subpropositio* 1)
 - b) 2,6—3,4 (2,6a: *subpropositio* 2)
 - c) 3,5—23 (3,5: *subpropositio* 3)
(3,21—23: *peroratio*)
 - d) 4,1—13 (4,1: *subpropositio* 4)
- 3) 4,14—21 *peroratio*
(4,18—21 *transitus*)

Dynamika stworzona przez kolejne kroki dyskursu (cztery *subpropositiones* wraz z odpowiadającymi dowodami) przedstawia następujący schemat:

1 Kor 1—2: MĄDROŚĆ 1 Kor 1: źródło i „modalność” mądrości,
:
:
:
:
:
:
:

CHRYSSTUS — MĄDROŚCIĄ;

1 Kor 2: ADRESACI MĄDROŚCI
(kryterium pneumatologiczne)

1 Kor 3—4: EKKLĒSIA 1 Kor 3: APOSTOŁOWIE I ICH FUNKCJA
1 Kor 4: „ITINERARIUM” APOSTOŁA
(paral. od 1 Kor 1)

Spośród trzech *species* retoryki¹³ 1 Kor 1—4 ma charakter *epideiktyczny*¹⁴.

1 Kor 1,17 stanowi *propositio* dla 1 Kor 1,18—4,13. W wierszu tym Paweł formułuje tezę: wskazuje swą misję głosiciela Ewangelii i charakteryzuje ją przez przeciwstawienie „mądrości słowa” i krzyża Chrystusa. W 1,18—4,13 (*probatio*) apostoł demonstruje argumenty na rzecz *propositio*. *Probatio* składa się z następujących części:

a) Cztery *subpropositiones* (1,18; 2,6a; 3,85; 4,1) precyzujące tezę zawartą w *propositio* i stanowiące cztery kroki argumentacji, potwierdzającej słuszność *propositio*;

b) Po każdej z *subpropositiones* następują argumenty. Paweł stosuje zasadniczo trzy środki dowodowe:

— cytaty ze ST (1,19—20a.31; 2,9.16; 3,19—20);

— wyjaśnienia wynikające z cytatów (1,20b—25; 2,6b—8);

— argumenty oparte na doświadczeniu (własnym i Koryntian), włącznie z doświadczeniem Ducha (1,26—31; 2,1—5; 2,10—15; 3,1—4; 3,5—17; 4,1—13).

Mając na uwadze powyższy ogólny schemat struktury 1 Kor 1—4 powróćmy na koniec do przywołanego w niniejszym artykule problemu funkcji 1 Kor 3,1—4 w kontekście 1 Kor 1—4. W 1 Kor 2,6a formułuje Paweł drugą pomocniczą tezę, która ma być kolejnym krokiem ku zrozumieniu *propositio*¹⁵. Wprowadzony w 2,6a temat (słownictwo) jest kontynuowany w granicach tekstu 2,6b—3,4. Czasownik *laloumen* w 2,13 wskazuje na kontynuację tematu zasygnalizowanego w 2,6a. Także tekst 3,1—4 mieści się w kręgu problematyki zapoczątkowanej w 2,6—16 (por. *lalêsai*, 3,1 + 2,6.7.13; *pneumatikos*, 3,1 + 2,15), z tym że zostają w nim zasygnalizowane już pewne elementy treściowe następnej jednostki, tzn. 3,5nn (zob. zwł. 3,4).

Tekst 1 Kor 2,6b—3,4 (*logos* + *ethos*¹⁶) zbudowany jest z serii następujących argumentów logicznych na rzecz *subpropositio*:

a) W 2,6b—8 Paweł dodaje komentarz typu midraszowego nawiązujący do cytatu zawartego w 1 Kor 2,9. Prawdziwa mądrość (tzn. ta, którą „my głosimy”) różni się radykalnie od tej, którą głoszą władcy tego świata; jest ona tajemnicza, gdyż należy do Boga; została przed wiekami przeznaczona dla grupy „my”. Władcy tego świata nie rozpoznali mądrości, czego przejawem jest to, że ukrzyżowali Pana chwały.

¹³ Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 3. I. 1358a, gdzie są wskazane rodzaje: *osądzający*, *deliberatywny* i *epideiktyczny*.

¹⁴ Rodzaj *epideiktyczny*, według G. Kennedy, *dz. cyt.*, s. 36.

¹⁵ *Subpropositio* 2 ma następujące brzmienie: *sofian de laloumen en tois teleiois*.

¹⁶ Podobnie jak 2,1—5 stanowiły przejście od 1,18—31 do 2,6—16, tak 3,1—4 jest przejściem między 1 Kor 1—2 i 1 Kor 3—4.

b) Cytat biblijny (2,9), który ukazuje zakryty charakter mądrości. Mądrość należy do Boga, który objawia ją tym, którzy Go miłują.

c) Argument oparty na doświadczeniu, w tym przypadku na doświadczeniu Ducha (2,10—12). Argument dotyka doświadczenia ludzkiego „naturalnego” (w. 11a), a koncentruje się na chrześcijańskim doświadczeniu Ducha (ww. 11a i 12). Paweł dowodzi, że analogicznie do ducha ludzkiego, znającego sekrety człowieka, Duch przenika głębokości Boga. Posiadając Ducha grupa „my” ma przystęp do mądrości.

d) Drugi argument z doświadczenia, przywołujący znany Koryntianom sposób przekazu mądrości (2,13—15). Paweł odwołuje się do doświadczenia wskazującego, że sposób głoszenia reprezentowany przez grupę „my” różni się od sposobu używanego przez ludzkich mędrców. Powodem tego jest fakt czerpania mądrości z daru Ducha. Staje się ona zrozumiała jako mądrość tylko dla osób ożywionych Duchem. Człowiek „naturalny” nie rozumie głoszenia pochodzącego od Ducha. Dlatego człowiek „duchowy” nie może być osądzany przez nikogo.

e) Cytat połączony z konkluzją (2,16). Tekst Iz 40,13 (LXX) podkreśla wielkość Boga, który nie może być osądzany przez nikogo (por. Iz 41,22: niezdolność bogów pogańskich do rozpoznania zamysłu Bożego dotyczącego rzeczy przyszłych). W Chrystusie posiadamy już teraz dostęp do zamysłu Bożego (2,16c), który jest zakryty dla człowieka naturalnego (2,16ab).

f) Trzeci argument z doświadczenia: *ethos* Koryntian (3,1—4). Paweł nie mógł zademonstrować w Koryncie mądrości pochodzącej od Ducha, ponieważ Koryntianie nie byli — i nie są nadal — „duchowymi”, lecz postępują na sposób ludzki. Dowodem tego są podziały powstałe na tle przynależności do „partii” poszczególnych głosicieli. Wzmianka o tym ostatnim fakcie łączy tematycznie 3,1—4 z 3,5nn.

Funkcją jednostki 2,6—3,4 jest określenie kręgu adresatów mądrości. Tekst doprecyzowuje wielokrotnie charakterystykę kręgu, dla którego dostępna jest mądrość zdefiniowana w 1,18—2,5:

- adresatami mądrości są „doskonali” (2,6a);
- nie jest ona dostępna „władcom tego świata” (2,6b.8);
- jest dostępna dla grupy określonej zaimkiem „my” (2,7.10.16),
- jest przeznaczona dla osób, które — wedle cytowanego przez Pawła tekstu biblijnego — miłują Boga (2,9);
- mądrość jest darem dla posiadających Ducha (2,10); dla tych, którzy otrzymali „ducha, który jest z Boga”, nie zaś „ducha świata” (2,12); dla „tych, którzy są z Duchem” (2,13); nie dla człowieka „zmysłowego”, ale dla człowieka „duchowego” (2,14—15);
- mądrość była niedostępna dla Koryntian, gdyż nie byli oni „duchowi”, ale „cieleśni” (3,1.3), byli „jak niemowlęta w Chrystusie” (3,1), „niemocni” (3,2), „postępujący tylko po ludzku” 3,3.4).

Problem adresatów ma związek z zarysowanym w *exordium* zagadnieniom podziałów we wspólnocie (zob. 3,4) oraz jest konsekwencją logiczną rozumowania przeprowadzonego w poprzedniej jednostce (1, 18—2,5). W 1 Kor 2,6—3,4 pojawia się problem kryterium dla roszczeń grupy „my” do nazywania mądrością tego, co dla świata jest głupstwem. Paweł podkreśla dlatego wyposażenie adresatów w dar Ducha. Duch jest kryterium „hermeneutycznym” pozwalającym przyjąć „głupstwo” jako mądrość. Konstrukcja logiczna 1,18—3,4 jest oparta na swego rodzaju mechanizmie socjologicznym charakterystycznym dla pewnych tradycji NT (zob. Dz 2) ¹⁷.

* * *

Dokonane w niniejszym artykule zestawienie, w jaki sposób autorzy przekładów tekstu biblijnego i komentarzy do 1 Kor widzą funkcję 1 Kor 3,1—4 w kontekście, wskazuje na brak decydujących argumentów za jednoznaczną wizją struktury 1 Kor 1—4. Zarówno odwołanie się do kryteriów „treściowych”, jak i do analiz podłoża historyczno-religijnego tekstu nie daje zadowalających rezultatów w tej mierze. W tej sytuacji okazuje się pomocną metoda retoryczna, gdyż dostarcza ona obiektywnych kryteriów dla określenia globalnej struktury 1 Kor 1—4, a także funkcji poszczególnych perykop w 1 Kor 1—4.

Spśród omawianych przekładów biblijnych i komentarzy jedynie *Biblia Jerozolimka* proponuje strukturę 1 Kor 1—4 zbieżną z wynikami analizy retorycznej. Analiza retoryczna wskazuje, że 1 Kor 3,1—4 należy do szerszej jednostki 1 Kor 2,6—3,4. Stanowi krok w argumentacji na rzecz *subpropositio* zawartego w 1 Kor 2,6a. Dominującym problemem tych wierszy jest mądrość, Ewangelia, a dokładniej — problem adresatów Ewangelii. Dopiero w tym świetle trzeba widzieć związek 1 Kor 3,1—4 z trzecim rozdziałem listu, w którym dominuje problem głosicieli Ewangelii.

Gdańsk

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

¹⁷ Zob. D. Juel, *Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2*, CBQ 43 (1981) s. 543—556 (zob.szcz. s. 551—552). Autor dowodzi m.in., że w ustabilizowanej społeczności (np. żydowskiej) interpretacja Biblii funkcjonowała na zasadach „naukowych”, posiadając ściśle reguły. Sekciarze (włącznie z chrześcijanami) dla zrozumienia prawdziwego sensu Pisma potrzebowali powoływania się na dodatkowe objawienie, i to rozumiane jako objawienie właściwego sensu Pisma.

O. Augustyn Jankowski OSB

TRANSCENDENCJA CHRYSYDUSA WEDŁUG APOKALIPSY JANOWEJ

Powyższy tytuł, z konieczności skrótowy, zapowiada wykazanie boskiej godności Jezusa Chrystusa na podstawie tekstów ostatniej księgi Nowego Testamentu. Chodzi zatem tylko o jedną tezę bogatej i oryginalnej chrystologii Apokalipsy. Tezę tę na ogół przyjmują komentatorzy, ale — jak się zdaje — ją uwydatniają opracowania teologii tej księgi za mało, gdyż przeważnie tylko systematyzują dane ustalone przez poprzedników, nie wyszukując wszystkich możliwych tekstów na ten temat i nie dostrzegają nowych sformułowań tej tezy oraz jej powiązań trynitarnych¹. Tymczasem sprawa transcendencji Chrystusa według Ap z paru względów zasługuje na podkreślenie. Specjalistów winna zainteresować argumentacja autora Ap w tej sprawie wyraźniej uzupełniająca dane pozostałych pism NT, także Janowych. Warto też prześledzić trajektorie, jaką odbyły ostateczne sformułowania tej tezy chrystologicznej. Nawiązuje ona bowiem tak do głosów prorockich ST, jak i do danych pozakanonicznej apokaliptyki judaizmu, coraz częściej ostatnio omawianej². Badania te ustaliły, że to dzieło Janowe, przynależące od stro-

¹ Wyjątkiem pod tym względem jest monografia: R. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge (1993), w której cały rozdział (54—65) jest poświęcony tożsamości Jezusa Chrystusa z Bogiem. Porusza on też implikacje trynitarne.

² Po dziele H. H. Rowley, *The Relevance of the Apocalipsis*, London^s 1962, które doczekało się tłumaczeń na inne języki, z większych inicjatyw należy wymienić Kongres w Tuluzie w roku 1975, zorganizowany przez Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (= AC FEB), którego wyniki zawiera praca zbiorowa 15 autorów: *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LD 95), Paris 1977. W tymże roku ukazuje się wyczerpujący artykuł informacyjny: J. Coppens, *L'Apocalyphtique. Son dossier. Ses critères. Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire*, w: *ET h L* 53, 1 (April 1977) 1—23. Krótco potem rok 1979 przynosi niemal jednoczesne dwa spotkania specjalistów: International Colloquium on Apocalypticism w Uppsali, którego wyniki wyszły drukiem w Tübingen 1983 (red. D. Hellholm), oraz XXX Sesja Colloquium Biblicum Lovaniense, której akta (prace 27 autorów w 3 językach), opublikował jako redaktor J. Lambrecht, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyphtique dans le Nouveau Testament* (BETL — 53), Gembloux — Leuven (1980), gdzie stan badań nad Ap referuje U. Vanni, 21—46. Temu zagadnieniu zostały poświęcone w roku 1986 numery specjalne: *Semeia* oraz *Interpretation*. Osiągnięcia jednak w tym zakresie metody historyczno-krytycznej bywają oceniane sceptycznie: E. Schüssler Fiorenza, w: E. J. Epp — G. W. MacRae, *The New Testament and its Modern Interpretation*, Philadelphia — Atlanta 1989, 416.

ny formy do apokaliptyki żydowskiej, przekracza ją jako prorocstwo i jakby dalszy ciąg Ewangelii. Są też względy duszpasterskie. Z Rzymu, po Synodzie Biskupów, ostatnio odbytym, wyszło wskazanie, by głosić nie tylko wartości chrześcijańskie, ale — i to przede wszystkim — samego Chrystusa. Apokaliptyczny zaś Chrystus często nam się ukazuje dziś w czytaniach mszalnych. Kręgi biblijne i młodzi uczestnicy oaz chętnie dziś sięgają po wszystkie księgi Pisma świętego, nie stroniąc od Apokalipsy. Z drugiej strony — „Świadkowie Jehowy”, którzy — jak wiadomo — po ariańsku zaprzeczają bóstwu Chrystusa, a jednocześnie z zapałem komentują Apokalipsę. Inteligentniejszym spośród nich łatwo można wykazać na podstawie tej ulubionej przez nich księgi, że się mylą w tej swojej negacji boskiej rangi Chrystusa, i Trójcy.

Chrytologia Ap ma swoistą fakturę, uwarunkowaną gatunkiem literackim tej książki. Podręcznikowe określenie „księga apokaliptyczno-prorocka” jest nie wystarczające. Prolog³ bowiem jej mówi nieco więcej:

„Objawienie Jezusa Chrystusa,
które dał Mu Bóg,
aby ukazać swym sługom, co musi się stać niebawem,
i co On wysławszy swojego anioła,
oznajmił przez niego za pomocą znaków
słudze swojemu Janowi.
Ten poświadcza, że słowem Bożym i świadectwem Jezusa
jest wszystko, co widział.
Błogosławiony, który odczytuje,
i ci, którzy słuchają słów Proroctwa,
a strzegą tego, co w nim napisane,
bo chwila jest bliska” (Ap 1,1—3).

Jak widać, trzy terminy, rzeczowniki wyrażające czynności oraz ich trwały skutek, określają tę księgę *'apokálypsis*, *martyria*, *profeteja*. Są to czynności kolejno: boska, anielska i ludzka. O nich więcej powie epilog tej księgi, który jest odpowiednikiem prologu⁴, znacznie rozwiniętym i udramatyzowanym (Ap 22,6—20). Każde z tych trzech pojęć można wprawdzie znaleźć w pozostałych księgach NT, ale nigdzie nie występuje takie ich łączne zestawienie dla określenia charakteru jednej księgi. Odpowiednio do tego Apokalipsa wraz ze swą chrytologią jest dla wierzącego wpierw jakby dyktandem chwalebne go Chrystusa, zanim się stała dziełem pisanym przez tego

³ Spośród kilku określeń spotykanych w komentarzach termin prolog najtrafniej oddaje treść i genezę całego dzieła. Por. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, (Brescia² 1980), 107—109. Natomiast Ap 1,4—8 oddajemy terminem klasycznym preskrypt.

⁴ Szczegółowo to wykazał U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 109—115.

sekretarza, którym jest Jan. Kto to jest? Czy to według najstarszej tradycji jest Jan, apostoł i ewangelista, jak utrzymuje dziś jeszcze część egzegetów (D. Mollat, V. Taylor, Ph. Menoud), i ja również, czy też wysuwany już w starożytności Jan Prezbiter, czy inny chrześcijański prorok, żyjący w czasach od Wespazjana do Domicyjana⁵, nie ma większego znaczenia dla chrystologii Ap jako swoiestego dyktanda. Nadto wypowiedzi Ap na omawiany temat są tak jednoznaczne, że nie dopuszczają już większych odchyień w interpretacji sensu. Dlatego to — mimo że kwestia autorstwa pozostaje jeszcze nie rozstrzygnięta a badania szczegółowe według metody historyczno-krytycznej wciąż jeszcze są kontrowersyjne — ten punkt chrystologii można uważać za osiągnięcie trwałe, które nie będzie podlegać większym odchyleniom. A zatem trawestując znaną myśl Pascala na temat Biblii, można o chrystologii Ap powiedzieć: „Chrystus mówi dobrze o Chrystusie”.

Chrystologia Ap będąc szczególnie skondensowaną i wypracowaną⁶ syntezą chrzcijańską soteriologii i eschatologii, ukazuje najpełniej działanie Chrystusa w obecnym eonie zbawczego planu, w eonie, którego biegunami są „już” i „jeszcze nie”. Księga Ap o wciąż żywo debatowanej strukturze⁷ ukazuje zwarty obraz: Chrystus — to Odkupiciel, Król i Sędzia, chwalebny i triumfujący Kyrios zapowiadający swoją paruzję, ku której zmierzają dzieje ludzkości i świata. Obraz ten można by nazwać — posługując się określeniem rozwiniętej już dogmatyki — wybitnie teandrycznym. Z tej syntezy interesuje nas pierwiastek boski.

W chrystologii NT operuje się zazwyczaj tytułami Chrystusa. Ta jednak metoda w zastosowaniu do danych Ap nie daje pełnego obrazu. Same bowiem rzeczowniki nie wystarczą. Wiele cennych danych Ap ukazuje się w funkcjach Chrystusa, wyrażanych tylko czasownikami (tak np. jest z Jego władzą sędziowską) w ruchomych

⁵ Takie ramy czasowe są powszechnie przyjmowane także w nowszych opracowaniach. Pogląd raczej odosobniony, że w Ap, starszej od Ewangelii, to Jan Chrzcziciel otrzymuje objawienie, a jego uczeń i szkoła dalej je rozwija wykorzystując głównie apokaliptykę żydowską, reprezentuje J. Massyngberde Ford, *Revelation, Introduction, Translation and Commentary* (AB 38), Garden City, NY 1975. Po krytycznych recenzjach: O. Böcher, ThZ 102 (1977) 654—656; U. Vanni, Bib 60 (1979) 449—450, zdarzają jeszcze w Stanach Zjednoczonych zwolennicy tego poglądu, co mogłem stwierdzić w osobistej rozmowie z jednym z nich. Ale cokolwiek by jeszcze mogły dostarczyć badania źródeł pisanych Ap, nie ulega wątpliwości, że obecny jej całokształt — to „...eine legitime Ausprägung des Evangeliums, die in die Reihe der grossen apostolischen und nachapostolischen Zeugnisse des NT mit eingehört”. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK — 18), Zürich 1987, 10.

⁶ „...particolarmente ricca e approfondita, una delle più elaborate nel NT” określa U. Vanni, w: *Messaggio della salvezza*, Torino 1978, VIII, 388n.

⁷ Por. U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., VII. 257—311.

obrazach. Tytuły więc i obrazy ukazują się w trzech działach chrystologii Ap, którymi są zwięzłe dane o ziemskim dziele Jezusa Chrystusa, Jego działanie w eonie obecnym i finał — paruzja u progu wieczności⁸.

Zacznijmy więc od tytułów, które zachodzą bądź w samookreśleniach chwalebego Chrystusa, bądź w doksologiach ku Niemu skierowanych. Uzupełnimy je następnie wyraźnie boskimi Jego czynnościami. Zachowamy przy tym kolejność podyktowaną częstością występowania poszczególnych określeń.

ALFA I OMEGA — PIERWSZY I OSTATNI

Apokalipsa Janowa nie posługuje się ani razu słowem „Bóg” w odniesieniu do Chrystusa, gdyż zgodnie z tendencją większości ksiąg Nowego Testamentu słowo „Bóg” rezerwuje dla Boga Ojca. Natomiast przenosi ona na Chrystusa jednoznaczne w Starym Testamencie określenia transcendencji samego Jahwe, określenia bądź dosłownie przytoczone bądź prawidłowo wysnute z tekstów prorockich.

Na zakończenie adresu⁹ Listów „do Siedmiu Kościołów, które są w Azji” (Ap 1,4), czytamy następujące samookreślenie Boga:

„Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg,
Który jest, Który był i Który przychodzi,
Wszchemogący” (1,8)

Natomiast pod koniec księgi, w epilogu, który jest dialogiem liturgicznym¹⁰, pierwsze z powyższych słów wypowiada o sobie chwalebny Chrystus, z rozszerzeniem tekstu:

„Jam jest Alfa i Omega,
Pierwszy i Ostatni,
Początek i Koniec” (22,13).

Już to stanowi dowód przypisania Chrystusowi cech boskich. Ale właśnie to rozszerzenie o dwa synonimiczne wyrażenia: „Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”, zachodzące jeszcze dwa razy w księdze, pozwoli na teologiczne pogłębienie tej wypowiedzi. Mianowicie oba przytoczone miejsca razem z dwoma pozostałymi tworzą chiazm według schematu: A — B — A' — B'¹¹:

1,8 Jam jest Alfa i Omega — mówi Bóg na końcu prologu w kontekście zapowiedzianej paruzji,

⁸ Por. A. Jankowski, *Chrystus Apokalipsy św. Jana*, w: *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 89.

⁹ W adresie tym „dialog liturgiczny” upatruje U. Vanni, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4—8*, w: *Bib 57* (1976) 453—467.

¹⁰ Por. A. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 111.

¹¹ Por. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 26.57n.

1,17 Jam jest Pierwszy i Ostatni — mówi Chrystus na początku wizji wstępnej w kontekście tytułu „Żyjący”,
 21,6 Jam jest Alfa i Omega, Początek i Koniec — mówi Bóg na zakończenie wszystkich wizji w kontekście obietnicy „życia”,
 22,13 Jam jest Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec — mówi Chrystus na początku epilogu, w kontekście „przyjścia”.

Wszystkie cztery samookreślenia — mómo różnic brzmienia — orzekają jedno i to samo. Pierwsza bowiem i ostatnia litera alfabetu greckiego mówi dokładnie to samo, co biegunowo przeciwne pojęcia „Początek i Koniec” oraz druga para przeciwieństwa: „Pierwszy i Ostatni”. Inspiracji dla użycia tych określeń tutaj przy pomocy greckich liter należy szukać w tekstach Deutero-Izajasza, które stwierdzają izraelski bezwzględny monoteizm: „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną Boga” (Iz 44,6) oraz: „Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni” (48,12). Nieco inaczej, ale równoznacznie wyrażają to dwa inne teksty: „Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę” (41,4) oraz „...tylko Ja istnieję, Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie” (43,10), które uwyrażniają wieczne istnienie Boga. Z kolei zastosowanie przez Jana greckich liter A i \Omega w roli symbolu początku i końca ma odpowiednik u rabinów w postaci Alef i Taw¹². Na wybór tych liter mogła wpłynąć — poza analogiami hellenistycznymi — także transliteracja imienn JHWH w postaci IAΩ, znana z papirusów magicznych¹³. Słowa „Początek i Koniec” oznaczały wieczność Boga także w filozofii greckiej, u orfików i Platona, co przejęli żydowscy pisarze Józef Flawiusz i Filon z Aleksandrii¹⁴.

Dwa powyższe Boże samokreślenia spełniają zamierzoną rolę w kompozycji księgi. Pierwszy bowiem tekst (1,8) zapowiada działanie odwiecznego Boga — w czasie aż do paruzji, drugie zaś zamyka objawienie przyszłości za pomocą wizji — obietnicą wiekuistego życia. Jednobrzmiące lub równoznaczne dwie autodeklaracje Chrystusa odpowiednio, na zasadzie chiazmu, podejmują temat życia i temat przyjścia — paruzji.

Pierwsza autodeklaracja Chrystusa zachodzi w wizji wstępnej (Ap 1,12—20), gdy ukazuje się On Janowi jako „podobny do Syna Czło-

¹² Przy tym środkowa litera, MEM, między nimi umieszczona, pozwala odczytać całość jako *'emet* (= „prawda”). Por. Billerbeck III, 789. W naszym wypadku byłaby to uzupełniająca „początek i koniec” idea trwania, której przejawem są Boże rządy nad światem. Wówczas termin *Pantokrátos* jako boski tytuł miałby oddawać „actual control over all things”. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 30.

¹³ Tak przy założeniu, że tetragrammaton należy czytać: JAHO według brzmienia papirusu magicznego z Hadrumetum, który cytuje R. Bauckham, tamże 282.

¹⁴ Por. R. Kittel, *AΩ*, w: ThWNT I, 1—3. W Ap należy się liczyć z pośrednictwem ze strony literatury palestyńskiej jako rodzimej.

wiecznego”, a więc człowiek, nadto przedstawiony jako Król i Arcykapłan, o czym mówi złoty pas na piersiach, symbol prawidłowo odczytany przez najstarszą tradycję, począwszy od św. Ireneusza. Jednakże ta sama postać wykazuje cechy boskie: „włosy białe jak wełna” ma Przedwieczny u Daniela (7,9), dalej „oczy jak płomień ognia” nawiązują do licznych teofanii starotestamentowych, począwszy od krzaku ognistego z Księgi Wyjścia (3,2—5). Chrystusowe „oczy jak płomień ognia” znajdują się jeszcze w preskrypcie Listu do Kościoła w Tiatyrze (2,18) jako atrybut jednorazowego tytułu „Syn Boży”. Uchodzi on u większości komentatorów za tytuł tylko mesjański, na co naprowadza ich trzecie zastosowanie takich oczu w obrazie walczącego Słowa Bożego (19,15), gdzie jest aluzja do „rózgi żelaznej” z mesjańskiego Psalmu 2,9. Tymczasem jeśli się uwzględni to, że Apokalipsa mówi pięciokrotnie o Bogu jako Ojcu Chrystusa (1,6;2,28; 3,5,21; 14,1), a nigdy o Ojcu wiernych, a w tych pięciu tekstach nie zawsze zachodzi podtekst psalmów mesjańskich, trzeba tytuł „Syna Bożego” uznać za wyraz transcendencji Chrystusa — podobnie jak w pozostałych pismach Janowych. Uzasadnieniem jest tutaj cecha wszechwiedzy. Z drugiej strony potwierdzeniem ujęcia nie tylko mesjańskiego tytułu „Syn Boży”, jest użycie określenia „Bóg mój” (3,2.12), jak w Janowej Ewangelii (J 20,17). Mówi ono o wzajemnej przynależności wewnętrznej¹⁵.

Wracając do wizji wstępnej, „głos Jego jak głos wielu wód” (1, 15) bierze początek również z teofanii u Ezechiela (1,24; 43,2). Wprawdzie u Daniela Syn Człowieczy jest już istotą nadziemską, skoro ukazuje się na obłokach i podchodzi do Przedwiecznego, ale tam jeszcze nie ma on cech samego Przedwiecznego, jak jest tutaj. Dlatego nie ma powodu ograniczania sensu Jego wypowiedzi „Jam jest Pierwszy i Ostatni” do spełnienia zadania Mesjasza czy też od początku i końca Kościoła, jak chcą niektórzy komentatorzy. Wprawdzie u rabinów Mesjasz otrzymuje niekiedy miano „Pierwszego (*rišôn*), na podstawie proroctwa Deutero-Izajasza o Cyrusie (Iz 41,27), tym niemniej poza dane starotestamentowe o Mesjaszu wykraczają omówione już elementy teofanijne oraz dodane określenie „Żyjący na wieki wieków”, które u tychże rabinów w ślad za tekstami Danielowymi (4,31; 12,7) oznacza tylko Boga¹⁶. Do Boga również stosuje to określenie parokrotnie Apokalipsa (4,9n; 10,6; 15,7). Doniosłości soteryjnej zmartwychwstania Chrystusa bynajmniej nie pomniejsza ten tytuł stojący obok słów „byłem umarły”, a raczej ją poszerza, jak to zobaczymy.

Kontekst ściśle eschatologiczny drugiej wypowiedzi Chrystusa, tej z epilogu (22,13), mianowicie otwarcie przez Niego jako Sędziego

¹⁵ „...esprime il rapporto di appartenenza reciproca, reale e affettiva, che intercorre tra Cristo e Dio”. U. Vanni, *Messaggio della salvezza*, dz. cyt., VIII, 388.

¹⁶ Por. Billerbeck III, 790.

bram wieczności, sugerują, że „Początek i Koniec” oznaczają coś więcej niż preegzystencję i wieczność. Chrystus bowiem tu jest Panem stworzenia, jego kresem osobowym¹⁷, skoro termin *télos* mówi również o celowym dopełnieniu, „jak to jest w Pawłowym określeniu: „kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4).

Wziąwszy pod uwagę chiastyczny układ obu omawianych auto-deklaracji Boga i Chrystusa, można wysnuć wniosek, że do Chrystusa, można wysnuć wniosek, że do Chrystusa jako równego Bogu Ojcu zostały tu odniesione dane tak eschatologii, jak i protologii. Na protologiczne bowiem wnioski odnośnie do Chrystusa naprowadza raz tylko użyty w Apokalipsie tytuł „Początek stworzenia Bożego” (3,14). Tak się przedstawia sam Chrystus w preskrypcie Listu do Kościoła w Laodycei. Wyraz „początek” (*arché*) mówi tu więcej niż inspirujący go tytuł Mądrości Bożej „początek drogi Jahwe” z Prz 8,22. Laodycejska wspólnota za czasów Pawłowych miała obowiązek odczytać List do Kolosan (Kol 4,16) z jego hymnem chrystologicznym o prymacie kosmicznym Chrystusa. W nim protologia jest zawarta w słowach: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przede wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie... On jest początkiem” (Kol 1,15—18). Tekst ten, również inspirowany przez określenia Mądrości Bożej z ksiąg dydaktycznych Starego Testamentu, więcej od nich przypisuje Chrystusowi, podobnie jak to stwierdzają na ten temat Prolog Janowy o Słowie (J 1,1—3), prolog Listu do Hebrajczyków (1,1—3) oraz wcześniejsze Pawłowe zdanie: „Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Skoro zaś tytuł Chrystusa „Pierworodny spośród umarłych” (Kol 1,18) zachodzi także w Ap 1,5, zatem i terminowi *arché* z tego listu z jego odcieniem znaczeniowym zasady nadającej sens całości wszechświata trzeba przyznać wpływ na znaczenie „Początku” jako apokaliptycznego tytułu Chrystusa. Z tym, że w Apokalipsie kontekst sugeruje znaczenie Osoby, w której dokona się także powrót do Boga nie tylko ludzkości, lecz całego świata. Z tego wynika, że jest nie do przyjęcia taka chrystologia adopejanistyczna, w której boski status Jezusa Chrystusa byłby osiągnięty dopiero przez Jego zmartwychwstanie. A jednocześnie trzeba podkreślić, że apokaliptyczny Chrystus nie jest innym obok Ojca Bogiem, co wyklucza aluzja do tekstów izajańskich wyżej cytowanych (głównie: Iz 44,6)¹⁸, lecz jest Bogiem razem z Ojcem. Tak samo razem z Ojcem jest On źródłem życia¹⁹, co jest tak typ-

¹⁷ Pogląd, który wypowiadają W. Michelis, *prōtōs* w: ThWNT VI, 867n oraz G. Dellling, *télos*, w: ThWNT VIII, 56, w ten sposób koryguje i uzupełnia A. König, *The Eclipse of Christ in Eschatology. Toward a Christ-Centered Approach*, Gran Rapids — London (1989), 25. 30n.

¹⁸ Por. R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 58.

¹⁹ „Gesù è come Dio «il Vivente»”. A. Lancellotti, *Cristologia dell' Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, Brescia (1967), 53.

we dla teologii Janowej. Kerygmat *Dziejów Apostolskich* i Listów Pawłowych woli mówić o wskrzeszeniu Jezusa przez Boga, posługując się czasownikiem *éγειρό*, dla zrozumiałych względów apologetycznych. Jan zaś ma już ten etap za sobą. I tak w Apokalipsie „zmartwychwstanie” (*anástasis*) i słowo „ożyć” (*édzesan*) odnosi się tylko do wiernych (20,5), z ważnym dodatkiem, że „z Chrystusem ożyli”. Natomiast Chrystus rozporządza „księgą życia” (3,5; 13,8). W obrazie zaś Miasta Jeruzalem „woda życia” i „drzewo życia” pozostają ze sobą w relacji przyczyny i skutku, a jest tak dlatego, że ta woda wypływa „z tronu Boga i Baranka” (22,1n), tego Baranka, który już przedtem wiódł orszak swoich wiernych „do źródeł wód życia” (7,16n). Te wszystkie powiązania pogłębiają w Apokalipsie sens zmartwychwstania Chrystusa.

BOSKIE ATRYBUTY BARANKA

Niektóre wypowiedzi o Chrystusie-Baranku już wyżej zostały przytoczone jako kojarzące się z pierwszym tematem — wieczności Chrystusa. Teraz przechodzimy do szczegółowego omówienia tego zagadkowego *appellativum* Chrystusa, jakim jest właśnie „Baranek”. Mowa jest o Nim wielokrotnie w głównym zrubie księgi (4,1 — 22,5), przy tym występuje ono tam bez jakiegokolwiek przydawki, w przeciwieństwie do „Baranka Bożego” (J 1,29.36), jako typowe określenie dla gatunku apokaliptycznego. Jest to bowiem takiego rodzaju obraz ruchomy, jakimi były w Księdze Daniela (rozd. 7 i 8) najpierw cztery fantastyczne Bestie, a potem Baran i Kozioł²⁰. Tam te sześć symbolów jest na usługach swoistej teologii dziejów Ludu Bożego. Natomiast tutaj horyzont się poszerza: Baranek — to Odkupiciel i Pan dziejów nie tylko Kościoła, lecz całej ludzkości, całego świata. Pełny sens tego obrazu apokaliptycznego da się odczytać na podstawie szeregu scen barwnych i ruchomych. Przy tym tak odczytane dane chrystologiczne, zawarte tak w wypowiedziach, jak w funkcjach, wykonywanych przez Baranka, są o wiele bogatsze, niż te zawarte w równoległych tekstach Nowego Testamentu.

Znaczące już jest to, że *appellativum* Baranek występuje w Apokalipsie 28 razy, tzn. 4×7 . Jak wszystkie liczby w tym gatunku literackim, tak te wskazują na zwycięstwo Chrystusa pełne (7) i o zakresie kosmicznym (4)²¹. Racją tego okaże się wszechmoc.

²⁰ Por. J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris (Tournai — Rome — New York 1965), 20.

²¹ Liczba siedem, uznawana w starożytności za świętą i doskonałą, dominuje w Ap, gdzie jest siedem świeczników, Kościołów z ich aniołami, rogów, oczu, pieczęci, trąb i czasz a także makaryzmów, co trafnie uwydatnił S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy* (Attende lectioni — 17), Katowice 1992, 17—21. Siódemka oznacza doskonałą pełnię

Atrybuty boskie Baranka ukazują już w wizji wstępnej, i to mimo wyraźnych śladów śmierci i zmartwychwstania:

„Ujrzałem... stojącego Baranka,
jakby zabitego,
a miał siedm rogów i siedmioro oczu,
którymi jest Siedem Duchów Boga, wysłanych na całą ziemię”
(Ap 5,6).

Owe „rogi” i „oczy” w symbolicznej liczbie siedmiu wyrażają pełnię mocy i pełnię władzy, a więc wszechmoc i wszechwiedzę²². Baranek zatem otwierający pieczęcie nie tylko dziejom nadaje sens, ale wręcz nimi kieruje, tak iż wszystko w końcu zmierza do Jego paruzji. „Siedem Duchów tutaj — to nie aniołowie, jak chce część egzegetów, lecz *Spiritus septiformis*. A to wynika z miejsca, jakie otrzymuje Siedem Duchów w innych tekstach Apokalipsy. I tak w adresie i błogosławieństwie wstępnym (1,4) Siedem Duchów jest wymienionych między Bogiem a Chrystusem. Podobnie Siedem Duchów w symbolu siedmiu lamp ognistych przed tronem Boga (4,5) znajduje się między Nim a Barankiem, który z kolei podchodzi do Zasiadającego na tronie. Ten sposób łączenia Boga i Baranka w Apokalipsie wraz z określeniem „Siedem Duchów wysłanych na całą ziemię”, jak w Ewangeli Janowej Ojciec i Syn wysyłają Ducha Parakleta (J 14,26; 15,26; 16,7) naprowadza, jak ta Ewangelia, na wnioski trynitarne. Na tego rodzaju połączenie jest też w Apokalipsie argument *a contrario*: Ojcu, Chrystusowi i Duchowi przeciwstawia się piekielna trójca — Smok, Bestia Pierwsza i Bestia Druga czyli Fałszywy Prorok²³ — ze swostą parodią takiego kolejnego posłannictwa, jakie znamy z Janowej Ewangelii. Wprawdzie Nowy Testament jeszcze nie zawiera słów „Trójca” czy „Osoba” boska, które się znajdują w późniejszych orzeczeniach Magisterium Kościoła, tym niemniej teksty Apokalipsy suponują takie relacje w Bogu, które z czasem wykryszają się w nauczaniu Kościoła przy zastosowaniu pojęć filozoficznych²⁴.

Dalej o boskiej ogodności Baranka świadczą formy kultu, jaki Mu oddają niebianie i Kościół. Kult, jaki najpierw oddają miriady

i całość Bożego działania (por. K. H. Rengstorf, *eptá*, w: ThWNT 2, 623—631). Cztery strony świata wskazują symbolicznie na jakiś zasięg kosmiczny, powszechny (por. H. Balz, *téssares*, w: ThWNT VIII, 133n). Szeroko komentuje liczbę 28 R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 66n.

²² „L'Agneau égorgé ... avec tous les attributs de la toute-puissance et de l'omniscience”. H. Schlier, *Essais sur le NT* (LD 46), Paris 1968, 345.

²³ Por. 12,9; 13,2.11; 16,13; 19,20; 20,10.

²⁴ Por. V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching*, London — New York 1966, 141m.248.258; R. Bauckham, *The Theology...*, dz. cyt., 24, 164.

anielskie Bogu, „Zasiadającemu na tronie, Żyjącemu na wieki” (4,10; 19,4), przysługuje również Barankowi (5,8,13), i to razem z Bogiem. Wyrazem tego kultu jest adoracyjny gest padania na twarz (5,8) z identycznymi słowami doksológii: „Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę i błogosławieństwo” (5,12). W tej, znów symbolicznej, siódemce atrybutów, powtórzone zostały te, które wyliczył król Dawid w swojej doksológii wypowiedzianej wobec Jahwe (1 Krn 29,11n), a w Apokalipsie przedtem wypowiedział wobec Boga chór dwudziestu czterech starców (4,11). Echa tej doksológii, w skrócie, zabrzmiały już w adresie księgi jako skierowane do Chrystusa Odkupiciela (1,6). Boga zaś z Barankiem łączy aklamacja nieprzeliczonego tłumu wybranych: „Zbawienie u Boga naszego, Zasiadającego na tronie i u Baranka” (7,10). Argument wysnuty ze wspólnego kultu Boga i Baranka otrzymuje dodatkowe potwierdzenie stąd, że w Apokalipsie wszelkie bałwochwalstwo jest największym grzechem „mieszkańców ziemi”, a nadto dwukrotnie anioł nie pozwala na to, by Jan oddał mu boski pokłon (19,10; 22,9).

Nadto obrazowym wyrazem kultu Boga jest Jego tron w niebie, znany już z ksiąg Starego Testamentu (1 Krl 22,19; Ez 1,26), a często występujący w apokryfach gatunku apokaliptycznego. W niebie otwartym dla wizji widzi Jan tron Boga, a „pośród niego” — Baranka (5,6). Ten sam tron w wizji końcowej Świętego Miasta Jeruzalem okaże się wspólnym tronem Boga i Baranka (22,1.3). Chrystus bowiem na nim zasiadł z Ojcem jako zwycięzca, jak to sam stwierdza pod koniec Listu do Kościoła w Laodycei (3,21), gdzie zachodzi wyraźna aluzja do mesjańskiego Ps 110,1. Tak więc Chrystus dzieli z Ojcem potęgę i chwałę²⁵. Obraz ze wspomnianej wizji Jeruzalem zawiera jeszcze jeden ważny element: „rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływająca z tronu Boga i Baranka” (22,1). Jeśli w niej — z Ojcami Kościoła i wielu komentatorami włącznie do piszących w tym stuleciu — uznamy symbol Ducha Świętego, *qui a Patre Filioque procedit*, możemy również ten tekst zaliczyć do podstaw dla wniosków trynitarnych.

Do kultu starotestamentowego trzeba zaliczyć też należne Bogu pierwociny. Przenośne ich znaczenie zna już Nowy Testament. W Apokalipsie wspólnym dla Boga i Baranka pierwocinami są „wykupieni z ziemi” (14,3n) w liczbie 144.000 — symbol świętości Kościoła.

Uzasadnieniem dla dziejowego zwycięstwa Baranka nad wrogami jest w Apokalipsie nowy, wyłącznie boski, tytuł w Piśmie świętym²⁶:

²⁵ Por. L. Sabourin, *Christology. Basic Texts in Focus*, Alba House — New York (1984), 169.

²⁶ Pwt 10,17; Ps 136,3; 2 Mch 13,4; por. też Dn 2,47; 1 Tm 6,15. Teksty NT są być może echem aklamacji liturgicznych przejętych przez pierwotny Kościół z kultu synagogałnego.

„Pan panów i Król królów” wraz z synonimem skrótowym: „Władca królów ziemi” (Ap 1,5). Pierwszy tytuł zachodzi dwukrotnie, jedynie ze zmianą kolejności słów. Podmiotem za pierwszym razem jest Baranek (17,14), za drugim — Chrystus nazwany „Słowem Boga” (19,11—16). Pozostawiając na boku kwestię genezy tego dubletu biblijnego²⁷, wystarczy stwierdzić, że wspólny obu opisom walki dziejowej chwalebne Chrystusa tytuł jest tytułem samego Jahwe, z pożyczonym częściowo z Pwt 10,17 a częściowo z Dn 4,37 (LXX)²⁸. W drugim opisie zwycięskie Słowo Boga realizuje słowa mesjańskiego Ps 2,9 o rządzeniu narodami „różgą żelazną”. Tytuł *kýrios*, który — jak wiadomo — odnosi się do Jezusa Chrystusa w wielu tekstach Nowego Testamentu, a ma w nich niejeden odcień znaczeniowy, tu w omawianym określeniu „Pan panów” jest równoznaczny ze słowem *Theós*.²⁹

Bogatszemu w szczegóły drugiemu obrazowi warto poświęcić uwagę ze względu na to, jak w nim Mesjasz ujawnia cechy również boskie. Samo imię „Słowo Boga” kojarzy się camorzutnie z Logosem Janowego Prologu i ze „słowem życia” z równie Janowego Pierwszego Listu (1 J 1,1), choć sam obraz walki ma inspiracje starotestamentowe³⁰. Do znamion boskich tego zwycięskiego Jeźdźca należy zaliczyć oprócz już omówionych oczu „jak płomień ognia” ten element opisu: „ma wypisane imię, którego nikt nie zna prócz Niego” (19,11n), który trafnie wyraża niezgłębiałą, boską istotę Słowa — jak od czasów Andrzeja z Cezarei sądzi wielu komentatorów. „Imię nieprzekazywalne” (Mdr 14,21) należy do Boga. A u synoptyków Jezus stwierdza: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec...” (Mt 11,27; por. Łk 10,22).

ZNAMIONA BOSKIE W POZOSTAŁYCH TYTUŁACH

Do tytułów zasadniczo mesjańskich, które w Apokalipsie wskazują także na transcendencję Chrystusa należą: „Świadek Wierny” (1,5; 3,14) „Święty Prawdziwy” lub „Prawdomówny” (3,7), gdyż są

²⁷ M.-E. Boismard, którego hipotezę dwóch tekstów Ap zreferowałem w moim komentarzu (*Apokalipsa św. Jana*. Wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1959, 57—63), zalicza opis pierwszy do tekstu II, drugi — do tekstu I-go. Opis drugi za rozwinięcie motywu imienia „Pan panów” uważa U. Vanni, *La struttura...*, dz. cyt., 202.

²⁸ Tę daną końcową wraz z paralełą Hen 9,4 wykrył ostatnio T. B. Slater, „*King of Kings and Lord of Lords*” revisited, w: NTSt 39 (1993), 159n.

²⁹ Por. O. Cullmann, *The Christology of the NT* (rev. ed.), Philadelphia (1963), 307 n: wzorem dla utożsamienia obu imion bożych ma być apostrofa modlitewna Dawida w 2 Sm 7,28.

³⁰ Por. Iz 63,1—6; 11,3n; Mdr 18,14—16. Por. szersze omówienie: A. Jankowski, *Dopowiedzenia...*, dz. cyt., 117—123.

gdzie indziej odnoszone do Boga³¹. Określają one Chrystusa jako przynoszącego pełne objawienie: On sam w sobie i wobec nas jest prawdą definitywną i eschatologiczną, niezawodnie potwierdzoną. Tytuł „Święty”, użyty o Chrystusie z rodzajnikiem (*o agijos*) w kontekście z „Prawdomównym” (3,7), niezmiennie powtarza się o Bogu (6,10). Jest to zwykle *appellativum* starotestamentowe Jahwe (*qādōš*). Stwierdza więc boskość Chrystusa³².

W kontekście omówionych już tytułów „Świadka Wiernego, Prawdomównego, Początku stworzenia Bożego” występuje w preskrypcie Listu do Laodycei zagadkowy tytuł „Amen” (3,14). Hebrajskie to słowo w Starym Testamencie jest uroczystym potwierdzeniem prawdy, zgody w sensie „niech tak się stanie”, i stąd w większości wypadków jest aklamacją liturgiczną³³ na zakończenie próśb modlitewnych, jak jest po dziś gdyż przeszła ona z kultu synagogalnego do liturgii pierwotnego Kościoła.³⁴ Natomiast w ustach Jezusa, jak to podają wszystkie cztery ewangelie, przybiera sens „zaprawdę”, nie spotykany w pismach rabinów. Tym słowem Jezus wprowadza doniosłe wypowiedzi³⁵. Dla omawianego tytułu w Apokalipsie wzorem jest jeden wiersz u Trito-Izaajsza: „Kto w kraju zechce błogosławić, wypowie swe błogosławieństwo przez wiernego (*’āmēn*) Boga. Kto w kraju będzie przysięgał, przysięgać będzie na Boga wiernego (*’āmēn*); bo dawne udreki pójdą w zapomnienie i będą zakryte przed moimi oczami” (Iz 65,16). Dosłowny przekład, zgodnie z tekstem masoreckim³⁶, winien brzmieć „przez (lub: „na”) Boga — Amen”, jak ma przekład Symmacha, gdy Septuaginta zamienia na przymiotnik „prawdziwy” (*’alēthinos*). To zaskakujące zestawienie jako tytuł Boga zawiera skrót myślowy, przenoszący niezawodny skutek na jego Pierwszą Przyczynę. Natomiast na właściwy sens chrystologiczny tego tytułu naprowadza jedna analogiczna wypowiedź św. Pawła: „Syn Boży, Chrystus Jezus... nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze AMEN Bogu na chwałę” (2 Kor 1,19n). Chrystus więc urzeczywistnia w sobie obietnice Boga i poręcza wysłuchanie modlitw. Tutaj, w Apokalipsie, tytuł ten jest przede wszystkim mesjański, nie przestając być boskim, jak ma wzór izajański, i jak sugeruje kontekst razem wliczonych tytułów. Tak się przedstawia Kościołowi w Laodycei, chwa-

³¹ Świadek: np. Rdz 31,53n; 1 Sm 12,5; Hi 16,7n.19; Jr 42,5; Dz 13,22; 15,8; Rz 1,9; 2 Kor 1,18; Hbr 11,2.4n.39; 1 J 5,9—11. Święty i Prawdziwy: Ap 4,8; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9; 21,5; 22,6.

³² Por. O. Procksch, *hágios*, ThWNT I, 103.

³³ Np. 1 Krl 1,36; Ne 8,6; Tb 8,8; Ps 41,14; 106,48; Jr 11,5; 28,6.

³⁴ Np. Rz 1,25; 1 Tm 1,17; Hbr 13,21; Ap 1,7; 5,14; 7,12; 19,4; 22,20.

³⁵ Np. Mt 5,18; J 1,51.

³⁶ Za pierwszym razem w tym zdaniu krytycy tekstu koniekturalnie poprawiają *’āmēn* na *’āmún* (= „wierność”), co nie zmienia sensu teologicznego.

lebny Pan tegoż Kościoła, który „zna czyny” teje wspólnoty jako wszechwiedząca Prawda³⁷.

Ostatnim pojęciem przeniesionym w Apokalipsie z Boga na Chrystusa jest „Ten, który przychodzi”. Wprawdzie w formie imiesłowu *ho érchómenos* odnosi się tylko do Boga (1,4,8; 4,8), ale Chrystus w niej siedmiokrotnie zapowiada: „Przychodzę, przyjdę” (stale: *érchomai*)³⁸, zapowiadając swoje wielokrotne dziejowe paruzje (nigdy w Apokalipsie tym słowem nie nazwane!) aż do ostatecznej, tej na sąd. Zgodnie z biblijną, linearną koncepcją czasu, w Starym Testamencie Bóg wielokrotnie wkracza w dzieje ludzkie niosąc raz po raz „zbawienie” szeroko pojęte, aż wreszcie nastąpi ostatnie przyjście a z nim zbawienie definitywne, ściśle eschatologiczne. Wzorem do pewnego stopnia dla boskiego tytułu „Ten, który przychodzi” umieszczonego po „Który jest i Który był”, jest autodefinicja Jahwe. Z krzaka ognistego Mojżesz słyszy: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6). Temu odpowiada apokaliptyczne: „Który był”, natomiast „Który jest” można zestawić z kolejną deklaracją Jahwe „Jestem, Który jestem”, gdzie został wyeksponowany czasownik „być”, brakujący w poprzedniej *propositio nominalis*: *’ánōki ’ēlōhē/i/ ’ābikā* ... Zanim nowoczesna egzegeza zaproponowała jako sens tego zdania: „Jahwe ... skutecznie ujawnia swoje istnienie”³⁹, angażując się w dzieje swego ludu, u rabinów uchodziło ono za stwierdzenie nieustannej Bożej teraźniejszości⁴⁰. Wprawdzie grecki imiesłów *’erchómenos* może znaczyć również „Który będzie” jako odpowiednik hebrajskiego *habbā’* (= „przyszły”), niemniej w tej teologii dziejów, jaką jest Apokalipsa, trzeba przyjąć znaczenie pierwsze i właściwe tego czasownika „Który przyjdzie” (domyślnie: sądzić lub zbawić)⁴¹, w ślad za głosami proroków Starego Testamentu⁴². Taki właśnie sens całej tej Bożej autodefinicji wynika także stąd, że ostatni człon jej został opuszczony w dwóch tekstach (Ap 11,7; 16,5), gdzie wizja dotyczy sądu już dokonanego. Tytuł więc „Który przyjdzie” mówi o Bogu jako suwerennym Panu historii świętej⁴³.

Wracając do siedmiokrotnego *érchomai* w ustach chwalebego Chrystusa, wśród tych siedmiu zapowiedzi zasługuje na uwagę: „Oto

³⁷ Interpretacja, jaką daje A. L ä p p l e, *Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit*, München 1966, 85, że Amen jest idealną odpowiedzią daną przez Chrystusa Ojcu w imieniu ludzkości — nie znajduje uzasadnienia w kontekście bliższym.

³⁸ Ap 2,5.16; 3,11; 16,15; 22,6.12.20.

³⁹ Por. S. Ł a c h, *Księga Wyjścia*. Wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1964, 310.

⁴⁰ Por. B i l l e r b e c k III, 750.

⁴¹ Tak ma palestyński Targum Pseudo-Jonatana.

⁴² Np. Ps 96,13; 98,9; Iz 40,10; 66,15; Za 14,5.

⁴³ Por. Y.-M. C o g n a r, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, w: Concilium 11 (1966) 14.

przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplacić, jaka jest jego praca" (22,12 por. 2,23). Te słowa odnoszą się do sądu ostatecznego a są syntezą wielu tekstów biblijnych⁴⁴. Na to wskazuje użyte w kontekście bezpośrednio następującym: A i Ω. Boski atrybut sądenia w dniu ostatnim przynależy więc do Chrystusa, przy czym została tu pominięta jakakolwiek relacja do Boga Ojca, tak bardzo widoczna w wizji Syna Człowieczego w 14,14—20, gdzie On zdaje się czekać na rozkazy Ojca dotyczące żniwa i winobrania. Tutaj, już w epilogu Apokalipsy, Syn, równy Ojcu, w pełni Go zastępuje zgodnie z zapowiedziami Ewangelii Janowej w sprawie przekazania przez Ojca „całego sądu Synowi" (J 5,22.27). Co czyni Chrystus, to czyni Bóg⁴⁵.

Na zakończenie można więc tak scharakteryzować tezę o transcencji Chrystusa. Została ona przedstawiona przez Jana w sposób zarówno tradycyjny, jak też oryginalny własny. Zachodzi w niej bowiem ciągłość z danymi biblijnymi i formami ekspresji w apokaliptyce judaizmu. A jednocześnie zostały wyzyskane teksty biblijne i obrazy nowe. Wnioski trynitarne zostały oparte na nowych przesłankach ukazując nadto, jak dalece chrystologia należy do nowotestamentowej teologii, nauki o Bogu⁴⁶, który działa przez Chrystusa w tym eonie.

Kraków — Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Antoni Tronina

SZABAT ARCHETYPEM NIEDZIELI W STARYM TESTAMENCIE

Takie sformułowanie tematu, zaproponowane przez organizatorów Sympozjum, znajduje uzasadnienie w tradycji Pawłowej. Wystarczy tu zwrócić uwagę na polemiczny fragment Listu do Kolosan, następujący po stwierdzeniu powszechnej władzy chwalebego Chrystusa:

„Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu czy szabatów. Są to cienie (rzeczy) przyszytych; ciało zaś (należy do) Chrystusa" (Kol 2,16—17)¹.

⁴⁴ Por. Prz 24,12; Iz 40,10; 62,11.

⁴⁵ Por. R. B a u c k h a m, *The Theology...*, dz. cyt., 63n.

⁴⁶ „God is related to the world not only as the transcendent holy One, but also as the slaughtered Lamb". R. B a u c k h a m, tamże 65.

¹ Por. Hbr 10,1: *skia* — *eikōn*.

„Ciało Chrystusa” (*to sōma tou Christou*) nie oznacza tutaj Kościoła, jak w wielkich Listach św. Pawła. Chodzi o przeciwstawienie instytucji Starego Przymierza tej rzeczywistości, którą zapoczątkował Chrystus. „Cień” (*skia*) i „rzeczywistość cielesna” (*sōma*), to pojęcia przeciwstawne przy czym ciało warunkuje zaistnienie cienia, choć ten może je wyprzedzać. Pod wpływem platonizmu, pisarze żydowscy używali tej pary antonimów obok innych, jak „wzorzec” (*archetypon*, *eikōn*, *idea*) i „naśladownictwo” (*mimēsis*)².

Apostoł głosi, wbrew fałszywym nauczycielom, nieprzemijalną wartość Nowego Prawa. Dawne święta i szabaty były tylko zapowiedzią i przygotowaniem doskonałego kultu. Trzymając się słownictwa Nowego Testamentu, należało by raczej powiedzieć, że to niedziela stanowi „archetyp” szabatu. Świętowanie bowiem „dnia Pańskiego”, wraz z całym kultem duchowym (por. J 4,24), należy do istoty prawdziwego „ciała Chrystusa”, na które wskazywał m. in. starotestamentowy szabat³.

Wypada zatem cykl wykładów poświęconych teologii niedzieli rozpocząć od ukazania jej biblijnych „korzeni”. Zacznę od uwag dotyczących genezy „dnia siódmego” (I), aby poprzez nakreślenie historycznego rozwoju tej instytucji (II) dojść do systematycznego przeglądu bogatych treści teologicznych szabatu, które wpłynęły na chrześcijańskie pojęcia „dnia Pańskiego” (III).

I. GENEZA INSTYTUCJI SZABATU

1. Biblia nie mówi o ustanowieniu cotygodniowego święta w Izraelu. Nie ma też ono żadnych odpowiedników w świecie starożytnym. Owszem, ludy Bliskiego Wschodu czuły potrzebę wprowadzenia jakiejś jednostki czasu pośredniej pomiędzy dniem a księżycowym miesiącem, liczącym 29 dni. Na ogół w Mezopotamii dzielono miesiąc na połowę za pomocą piętnastego dnia, związanego z pełnią księżyca. Dzień ten, zwany *szapattu*, uważano za pomyślny i stosowny do celebracji kultu.

Ponadto w tekstach mezopotamskich jest często mowa o okresach siedmiodniowych, nie związanych z cyklem kalendarza. Np. Gudea, król miasta Lagasz, uczcił siedmiodniowym świętem zakończenie budowy świątyni. Gilgamesz przez siedem dni oplakuje śmierć swego przyjaciela Enkidu. Utnapiszti dokończy budowy swego okrętu w dniu siódmym; burza potopu szaleje sześć dni i uśmierzy się dnia siódmego; przez sześć dni okręt Utnapiszkiego spoczywa na szczycie góry

² Np. Filo, *Migratio* Abr. 12; *Conf. ling.* 190.

³ Por. P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987, 121n. (THNT 10,1).

Nicir, zanim dnia siódmego wysłał on kolejno gołębicę, jaskółkę i kruka⁴.

Podobne struktury siódemkowe spotykamy w mitach i legendach kananejskich. Budowa pałacu Baala kończy siedmiodniową próbę oczyszczenia go ogniem. „Siódmego dnia ogień opuszcza mieszkanie, a płomień pałac”. W legendzie o Kerecie po sześciu dniach marszu następuje atak, w dniu siódmym. Wreszcie epos o Akhacie opowiada, jak Daniel składa ofiary przez sześć dni, aż dnia siódmego Baal go wysłucha⁵.

Tak więc „siedem dni” stanowi pewien symbol literacki i kultowy, oznaczający pełnię czasu, a wydarzenia dnia siódmego są dopełnieniem poprzednich⁶.

Co można w świetle tych danych powiedzieć o początkach siedmiodniowego tygodnia i święta szabatu? Czy ma on związek z mezopotamskim dniem pełni księżyca, szapattu, i czy w takim razie tydzień siedmiodniowy wiąże się z fazami księżyca? Potwierdzeniem tego przypuszczenia byłyby teksty rytualne z Ugarit, mówiące o dwóch świętach związanych z fazami księżyca: święto nowiu i środek miesiąca. Natomiast nie znano w Kanaanie systemu tygodniowego. Nie znali go także Kenici, których Izrael spotkał na pustyni⁷.

Pojawienie się nowego księżyca oznacza pierwszy dzień miesiąca księżycowego. Pełnia nastaje zwykle w czternastym lub piętnastym dniu po nowiu. Taki „księżycowy” szabat musiałby zatem występować tylko raz w miesiącu. Tymczasem nawet najstarsze tradycje biblijne (Wj 23,12; 34,21) zakładają istnienie tygodnia siedmiodniowego⁸.

2. Trudności hipotezy lunarnej prowadzą innych badaczy⁹ do szukania paralel dla instytucji szabatu w dniach zaprzestania pracy, niezależnych od cyklu księżyca. Dawno mianowicie zwrócono już uwagę na istnienie w różnych kulturach, łącznie z rzymską, dni handlowych, powracających w regularnym cyklu cztero-, sześć- lub ośmiodniowym. System ten mógł się rozwinąć w Izraelu niezależnie od innych społeczeństw. W dniu handlowym rolnicy zaprzestawali pracy na roli, aby zająć się sprzedażą wyprodukowanych towarów, łącząc tę czynność ze świętowaniem religijnym. Główną słabością tej hipotezy jest

⁴ Zob. *Gilgamesz, epos starożytnego Dwurzecza*. Zrekonstruował i przełożył oraz wstępem opatrzył R. Stiller, Warszawa 1980, 92. 98n.

⁵ Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, 44. 63. 69.

⁶ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 212n.

⁷ Zob. bliżej, S. Bacchiocchi, *Odpoczynek człowieka*, Warszawa 1985, 25n.

⁸ Zob. B. E. Shafer, art. *Sabbath*, w: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, 760—762.

⁹ Zob. tamże, 761.

fakt, że handel również związany jest z pracą. Natomiast teksty biblijne wyraźnie zakazują handlu w dni szabatu (Am 8,5; Jr 17,19—27; Ne 13,15—22).

3. Inna jeszcze hipoteza akcentuje symbolikę „siódmego dnia” w literaturze biblijnej i u sąsiadów Izraela¹⁰. Siedmiodniowe święta, znane już w Mezopotamii, obchodzono również w Izraelu. Obok wielkich dorocznych świąt Przaśników, Namiotów i Tygodni (Wj 23,15; Pwt 16, 13—15) trzeba tu wymienić święta okolicznościowe, jak choćby uroczystości weselne (Sdz 14,10—18). Możliwe zatem, że rozpowszechniona symbolika siódemki wpłynęła w jakiś sposób na świętowanie dnia siódmego. Hebrajskie słowo szabat znaczy bowiem: „zaprzestać, zakończyć”. Również i ta hipoteza jest słabo zakorzeniona w tekstach źródłowych.

II. HISTORYCZNY ROZWÓJ INSTYTUCJI

1. W tej dziedzinie istnieje większa zgodność pomiędzy autorami. Daleko jednak do jednomyślności, ponieważ najważniejsze teksty źródłowe, zawarte w Pięcioksięgu, można datować tylko w przybliżeniu. Nie wiadomo też, na ile późniejsze teksty są wyrazem dawnej tradycji. Tu również można wyróżnić trzy podstawowe hipotezy.

Według Rolanda de Vaux¹¹ instytucja szabatu sięga początkami czasów Mojżesza. Wspominają o niej bowiem, początkowo bez używania nazwy szabat, podstawowe zbiory prawne Pięcioksięgu, podając nakaz dnia odpoczynku po sześciu dniach pracy¹². Pierwotny Dekalog zawiera ten nakaz bez komentarza: „Sześć dni będziesz pracował, a w dniu siódmym odpoczywaj, tak w czasie orki, jak i w czasie żniwa” (Wj 34,21). Późniejsza refleksja dodaje motywację: względy humanitarne¹³, celebrowanie pamiątki Wyjścia¹⁴, czy też przykład samego Stworcy¹⁵.

Podczas niewoli babilońskiej, gdy niemożliwe stało się celebrowanie świąt pielgrzymkowych, szabat pozostał jedynym świętem odróż-

¹⁰ N. Negretti, *Il settimo giorno*. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabbato biblico, Roma 1973 (Analecta Biblica 35).

¹¹ *Lest institutions de l'Ancien Testament*. T. 2, Paris 1960, 372—375.

¹² Wj 34,21 (tradycja jahwistyczna); Wj 23,12 (elohista); Wj 31,12—17 (tradycja kapłańska) oraz obie wersje Dekalogu.

¹³ Wj 23,12: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestaniesz pracy, aby odpoczął twój wół i osioł i odetchnął syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec”. Por. Pwt 5,13n.

¹⁴ Pwt 5,15: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd twój Bóg, Jahwe (...), przeto ci nakazał strzec dnia szabatu”.

¹⁵ Wj 20,11 (tekst wiązany z redakcją kapłańską); por. Rdz 1,1—2,4a; Wj 31,12—17.

niającym Izraela od pogan, znakiem wyróżniającym go spośród pogan, na równi ze znakiem obrzezania.

2. Inni¹⁶ twierdzą, że dawne święto pełni księżycy (szapattu), wywodzące się z tradycji mezopotamskiej, dopiero po niewoli nabrało znaczenia dnia odpoczynku po sześciu dniach pracy. Teksty epoki królewskiej¹⁷ wymieniają bowiem szabat obok święta nowiu, jako czas radosnych celebracji w świątyni, we wspólnocie religijnej. Nic w tych dokumentach nie wskazuje, jakoby chodziło tam o siódmy dzień tygodnia. Raczej był to dzień pełni księżycowej, podobnie jak w Mezopotamii czy w Ugarit¹⁸.

Zagadkowe, że w całym bloku ksiąg historycznych Starego Testamentu, od Jozuego do Ksiąg Samuela, nie ma najmniejszej wzmianki o szabacie! Natomiast Księgi Królewskie mówią o dniu szabatu łącznie z dniem nowiu, jako o świętach, w które radzono się męża Bożego (2 Krl 4,23) i sprawowano kult w świątyni (2 Krl 11,5–9; 16,18). To samo znaczenie, wskazujące na dzień pełni księżycy, sugerują wzmianki o szabacie w najstarszych dekalogach¹⁹, jak i w późnych tekstach prorockich²⁰. Żaden z tych tekstów nie łączy szabatu z „dniem siódmym”, jak to będzie czynić tradycji kapłańska²¹.

Według André Lemaire'a taki nacisk na utożsamianie obu pojęć byłby niezrozumiały, gdyby szabat był od początku historii Izraela związany z odpoczynkiem dnia siódmego. Raczej więc należy tu widzieć dowód wprowadzenia nowej instytucji. Przyjęcie kalendarza babilońskiego na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem, oraz bolesne przeżycia niewoli sprawiły, że kapłani nadali dawnej instytucji szabatu celebrowanego w świątyni, nowe znaczenie odpoczynku po sześciu dniach pracy. Ostatecznie taka interpretacja szabatu przyjęła się w społeczności Izraela po powrocie z niewoli. Przyczyniło się do tego uznanie Tory przez władców perskich za obowiązujący zbiór prawodawstwa dla społeczności judzkiej (Ezd 7,12–26).

3. Trzecia hipoteza jest próbą połączenia obu poprzednich²². Szabat dnia siódmego byłby mianowicie wynikiem stopienia się w jedno świę-

¹⁶ Teorię J. Meinholda (*Sabbath und Woche im Alten Testament*, Göttingen 1905) rozwinął ostatnio André Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale israelite*, „Revue Biblique” 80(1973) 161–185.

¹⁷ Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; 2 Krl 4,23.

¹⁸ Niektóre teksty poetyckie zestawiają święto nowiu i pełni księżycy, jako dni celebracji liturgicznych. Np. Ps 81,4: „Zadmićcie w trąby na nowiu, w czas pełni, w dniu naszego święta”; por. Prz 7,20.

¹⁹ „Będziecie strzec moich szabatów”: Kpł 19,330.

²⁰ Ez 20,12–23; 22,8,26; 23,38; Iz 56,2–6; 58,13; 66,23.

²¹ Wj 16,26; 20,10; 31,15–17; Kpł 23,3; Pwt 5,14.

²² Zob. J. Briend, *Sabbat*, art. w: DBS X, 1132–1170; N. E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation*, Missoula 1972 (SBL Diss. 7); P. Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétienne*, La Maison-Dieu 123 (1975) 79–107; tenże, *Dzień Pański*, „Communio” 2 (1982) 5n.

to obydwu dawnych instytucji: święta kultowego z epoki królewskiej oraz odpoczynku dnia siódmego o charakterze humanitarnym²³.

Sporne są czasy i motywy takiego połączenia. Andreasen²⁴ uważa, że dokonał się to pomiędzy reformą Ezechiasza a rządami Jozjasza, a więc w wieku VII; a prawodawstwo kapłańskie złączyło instytucję szabatu ze wspomnieniem stworzenia świata (Rdz 1,1 — 2,4a) i z objawieniem synajskim (Wj 20,11 i 31,12—17).

J. Briend natomiast²⁵ przypuszcza, że podczas niewoli, w wieku VI, utożsamiono dawne święto pełni księżyca z dniem siódmym, przeznaczonym na odpoczynek. Przyczyną takiego połączenia miała być reakcja antybabilońska: chęć nadania życiu wygnańców rytmu liturgicznego.

III. PRAWODAWSTWO BIBLIJNE I JEGO KONTYNUACJA

1. Pięcioksiąg mówi o szabacie wielokrotnie w zbiorach prawnych, oraz w trzech opisach o charakterze „pouczeń kapłańskich”: stworzenie świata (Rdz 1,1 — 2,4a), epizod z manną na pustyni (Wj 16), wreszcie kazus człowieka zbijającego drewno na szabat (Lb 15,32—36).

Tradycja jahwistyczna (Wj 34,21) i elohistyczna (Wj 23,12) nie wymieniając nazwy szabat, mówią o odpoczynku dnia siódmego. Księga Przymierza uzasadnia go przy tym względami humanitarnymi: „aby odpoczął twój wół i osioł, i odetchnął syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23,12). Podobne uzasadnienie podaje dekalog deuteronomiczny, wiążąc ten nakaz również z wyzwoleniem Izraela: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej, wyprowadził się stamtąd twój Bóg, Jahwe, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem; przeto ci nakazał twój Bóg, Jahwe, strzec dnia szabatu” (Pwt 5,15).

Sformułowanie tego przykazania w dekalogach Pięcioksięgu pozwala domyślać się złożonej jego historii. Z całą pewnością dekalog zawarty w Wj 20, a może także Pwt 5²⁶, został ostatecznie zredagowany po niewoli babilońskiej, w środowisku kapłańskim. Kodeks deuteronomiczny (Pwt 12—26) nie wspomina w ogóle o szabacie. Natomiast przepisy kapłańskie²⁷ jak też rytuał Księgi Liczb²⁸ mówią ogólnie o szabacie, bez wzmianki o „siódmym dniu”. Jednakże inne teksty

²³ Por. Wj 23,12 (bez nazwy szabat); Pwt 5,14. Zob. G. Bettenzoli, *La tradizione del Sabbat*, Henoah, 4 (1982) 265—293.

²⁴ Dz. cyt., w przyp. 22.

²⁵ DBS X, 1147n. Do całości zob. M. Filipiak, „Pamiętaj, abys święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12), „Rocz. Teol.-Kanon.” 27 (1980) z. 1, 5—14.

²⁶ Por. S. Mędała, *Dekalog na tle ówczesnych stosunków społecznych*, w: *Bóg, dekalog, błogostawieństwa* (red. A. Święcicki), Kraków 1977, 87.

²⁷ Kpł 19,3,30; por. 26,2; Ez 22,8,26; 23,38.

²⁸ Lb 28,9—10; por. Ez 46,4—5.

tradycji kapłańskiej wyraźnie utożsamiają obie dawne instytucje²⁹: właśnie dzień siódmy jest „szabatem odpoczynku dla Jahwe” (Wj 31, 15), znakiem przynależności do Przymierza (31,16); trzeba wówczas pod karą śmierci zaprzestać jakiegokolwiek pracy³⁰.

2. Poza Pięcioksięgiem, Stary Testament rzadko mówi o szabacie. W czasach królewskich było to święto radosne (Iz 1,13; Oz 2,13), obchodzone publicznie w świątyni (2 Krl 11,5—9; 16,18) lub w obecności męża Bożego (2 Krl 4,23). Obowiązywał w tym dniu zakaz handlu (Am 8,5).

Podczas niewoli znaczenie szabatu ogromnie wzrosło. Na wygnaniu, z dala od świątyni i kultu ofiarniczego, stał się on, obok obrzezania, istotną cechą wyróżniającą Izraela spośród narodów pogańskich. Odbiciem tamtej epoki są liczne wzmianki o szabacie w Księdze Ezechiela³¹, choć nie da się na ich podstawie zrekonstruować samych obrzędów związanych z tym świętem.

W okresie po niewoli babilońskiej, na przełomie VI i V wieku prz. Chr., szkoła Deuteroizajasza na nowo podkreśla związek szabatu z przymierzem. Wyrazem jego uniwersalizmu były stwierdzenia, że nawet cudzoziemiec i eunuch przestrzegający szabatu może stać się członkiem wspólnoty Jahwe (Iz 56,1—8).

Ciągle przestrzegi przed przekraczaniem szabatu świadczą jednak o trudnościach w jego zachowaniu (por. Jr 17,19—27). Gdy Nehemiasz przybędzie do Jerozolimy z misją od króla perskiego, będzie musiał przemocą zaprowadzić poszanowanie szabatu (Ne 13,15—22).

Niewątpliwie jednak kręgi gorliwych Żydów, „ubogich Jahwe”, były wierne i temu nakazowi. Judyta (Jdt 8,6) pości codziennie z wyjątkiem szabatów i ich wigilii. W czasach machabejskich asydejczycy wolą oddać życie niż naruszyć walką dzień szabatu (1 Mch 2,32.38; 2 Mch 6,11).

3. Literatura „międzytestamentalna” potwierdza fakt zacieśnienia w pewnych kręgach religijnych ścisłej obserwacji szabatu. Według świadectwa Józefa Flawiusza, esenicy byli w tej dziedzinie jeszcze większymi rygorystami: „ścisłej niż wszyscy Żydzi przestrzegają tego, aby powstrzymać się w siódmym dniu od pracy. Nie tylko bowiem przygotowują sobie pożywienie na dzień naprzód, aby w tym czasie nie rozpalać ognia, ale nawet nie ośmielają się przenosić sprzętu na inne miejsce lub iść z potrzebą”³². Opis ten znajduje pełne potwierdzenie w literaturze z Qumran³³.

Natomiast w apokryficznym „Żywocie Adama i Ewy” widać troskę o przywrócenie szabatowi jego pierwotnego znaczenia teologicznego.

²⁹ Wj 31,12—17; 35,1—3; Kpł 23,3.

³⁰ Por. Negretti, *Il settimo giorno*, 295—305.

³¹ Ez 20,12—23; 22,8; 23,38; 44,24; 45,17; 46,1—4.12.

³² *Wojna żydowska* 2, 147 (przeł. J. Radożycki), Poznań 1980, 164.

³³ Dokument Damasceński 10,14—11,18 podaje listę 26 czynności zakazanych w szabat; Miszna poszerzy tę listę do 39.

Zgodnie z etymologią tego słowa, szabat jest zapowiedzią prawdziwego odpoczynku w życiu przyszłym. Po śmierci prarodziców, oplakuje ich sprawiedliwy Set wraz ze swym rodzeństwem. Wówczas archanioł Michał rzecze do Seta: „Mężu Boży, nie będziesz oplakiwał swych zmarłych dłużej niż sześć dni! Odpoczynek dnia siódmego jest znakiem zmartwychwstania w wieku przyszłym; siódmego dnia odpoczął także Pan od wszystkich swych dzieł” (51,2).

W tym samym czasie, u schyłku pierwszego wieku, kanoniczny List do Hebrajczyków ukazuje chrześcijańskie rozumienie odpoczynku sobotniego. Lud nowego Przymierza ma świętować prawdziwy odpoczynek w wiecznej chwale Boga (Hbr 3,7—4,11). Podobnie jak Bóg „odpoczął” siódmego dnia po dokonaniu dzieła stwórczego, tak wierzący znajdują w dniu ostatecznym niekończącą się radość Bożego spoczynku (*sabbatismos*: 4,9). Jest to myśl zakorzeniona w żydowskiej teologii, która łączyła spoczynek szabatowy z modlitwą i uwielbieniem Boga³⁴. Wiekiusty szabat zbawionych polega zatem wg Hbr 4,9—10 na włączeniu wspólnoty w „odpoczynek” Boga.

Neologizm *sabbatismos* pochodzi od czasownika *sabbatizo*: „świętuję, zachowuję szabat”. Na początku II wieku św. Ignacy Antiocheński stwierdza w *Liście do Magnezjan*, że nawet judeochrześcijaństwo „nie zachowują już szabat, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce”³⁵.

Nieco później, około roku 130, judeochrześcijański *List Barnaby* poświęca cały rozdział uzasadnieniu przejścia od szabat do świętowania pierwszego dnia tygodnia, będącego zarazem dopełnieniem szabat. Pseudo-Barnaba przedstawia pierwszy szkic teologii „dnia ósmego”. Wychodząc od nakazu Dekalogu (Wj 20,8), łączy go metodą midraszową z tekstem Ps 23,4: „Święcić będziecie szabat Pański rekoma czystymi i sercem czystym”. Następnie, z pomocą egzegezy alegorycznej i eschatologicznej, stara się wykazać, że żydowskie szabaty były tylko przygotowaniem prawdziwego „dnia Pana” (*hemera Kyriou*: 15,4), czyli ostatecznej ery dziejów ludzkich. Początkiem nowego świata jest zmartwychwstanie Chrystusa.

Powołując się na prorocтво Izajasza (1,13), tak parafrazuje on wyrocznię Bożą: „Nie szabaty obecne są miłe, lecz ten, który uczyniłem, w którym wszystko ukończę i rozpocznę Dzień Ósmy, to znaczy dam początek światu innemu” (15,8). Po czym autor konkluduje: „Przeto radośnie obchodzimy dzień ósmy, w którym Jezus zmartwychwstał, i zjawiwszy się, wstąpił w niebiosa”³⁶.

³⁴ Jub 2,21; 50,9; AntBibl 11,8.

³⁵ Przeł. A. Swiderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich, Kraków 1988, 147 (Ojcowie żywi 8).

³⁶ Przeł. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, 84n. (POK 1). Szerokie omówienie tego tekstu w duchu adwentystycznym, zob. S. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, Warszawa 1985, 239—244.

Symbolika dnia ósmego zakorzeniona jest w tekstach Starego Testamentu³⁷, wykorzystywanych później przez chrześcijańskich apologetów, poczynając od św. Justyna³⁸.

List Barnaby stanowi najstarsze świadectwo teologii niedzieli. „Dzień ósmy” jest antytypem, wypełnieniem historycznego szabatu, zachowując w sobie istotne treści dawnego święta: znak Przymierza, dopełnienie dzieła stwórczego i zadatek Zmartwychwstania.

Częstochowa — Lublin

KS. ANTONI TRONINA

Ks. Norbert Mendecki

ŚWIĄTYNIA JAHWE – SENSACYJNE WYKOPALISKA ARCHEOLOGICZNE NA WZGÓRZU ARAD

Grupa naukowców izraelskich prowadziła od r. 1962 wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad. Prace koncentrowały się w dolnej i górnej części miasta. W dolnym mieście odkryto 5 warstw począwszy od chalkolitu aż do końca wczesnego brązu. W warstwie IV znaleziono skorupę z sokołem Horus i napisem „Narmer” (nazwisko faraona egipskiego). Z okresu wczesnego brązu II pochodzą mury obronne miasta. Miasto prowadziło żywe kontakty handlowe z Egiptem; handlowano głównie miedzią i asfaltem. Arad był nie tylko pod przemożnym wpływem egipskim. Znaleziono też ślady wpływów mezopotamskich (podwójna świątynia, stempel kredowy z parą oczu, stela z wrytym rysunkiem „święte zaślubiny”). W końcu okresu wczesnego brązu miasto było niezamieszkałe. W dolnej części miasta natrafiono też na ślady kultury izraelskiej (stempel z epigrafem: „dla króla z Hebronu”, studnia z 9/8 w. przed n. Chr., z której jeszcze w czasach herodiańskich czerpano wodę i inne).

W górnej części miasta znaleziono niewarowne osiedle z 12/11 w. przed n. Chr. (warstwa XII), a w nim tzw. „kenickie miejsce kulturowe”. Warstwa XI z czasów Salomona odsłoniła warowny gród ze świątynią w początkowym stadium, w dziedzińcu której widoczny jest ołtarz do ofiar całopalnych. Budowa i rozbudowa świątyni została dokończona w 9 i 8 w. przed n. Chr. (warstwy X—VIII). Po kolejnych okresach burzenia i odnawiania nastąpiła faza rozkwitu

³⁷ Ocalenie z potopu, Rdz 6,18 i 1 P 3,8; obrzezanie, Rdz 21,4 i Łk 2,21. O teologii szabatu zob. też E. Strycharz, *Teologiczno-liturgiczne aspekty szabatu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) 394—407.

³⁸ Dialog 24,1; 41,4; 137,4. Zob. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, 244—254.

przypadająca na pierwszą połowę 8 w. przed n. Chr. Z tego okresu (warstwa IX) pochodzi czarka z wrytym siedmiokrotnie napisem „Arad”. Gród został ponownie zburzony i odbudowany według wszelkiego podobieństwa za czasów Ezechiasza, na co wskazywałoby pięć stempli królewskich. Ponowną klęskę i zburzenie przyniósł najazd asyryjski pod wodzą Sennacheryba. W warstwach VIII — VI znaleziono 112 epigrafów: 109 opublikował Aharoni, 3 Rainey. Większa część epigrafów dotyczy racji oliwy i wina dla żołnierzy. Ważne są też listy z warstwy VI (trzy z nich wymieniają imię Eljaszib, dowódcy twierdzy z czasów 598/597 przed n. Chr.). Na ostrakonie nr 18 znajduje się nazwa świątyni. Chodzi tutaj zapewne o świątynię je-rozolimską, gdyż świątynia z Arad padła ofiarą reformy religijnej Jozjasza (ślady zburzenia). W następnym okresie na wzgórzu Arad znajdowała się mała twierdza, w której znaleziono 85 aramejskich ostrakonów, z których 45 są czytelne. Wreszcie całkiem ostatnia twierdza pochodzi z czasów rzymskich. Powyższe dane może uzupełnić przegląd warstw archeologicznych:

W dolnej części miasta:

V chalkolit	ok. 3200a
IV wczesny brąz I C	3000—2950a
III wczesny brąz II	2950—2850a
II wczesny brąz II	2850—2750a
I koniec wczesnego brązu II	2750—2650a

W górnej części miasta:

XII okres żelaza I	12/11 w. a	Kenici
XI okres żelaza II A	10 w. a	Salomon
X okres żelaza II B	9 w. a	Jozafat
IX okres żelaza II C	8 w. a	Ozjasz
VIII okres żelaza II C	koniec 8 w. a	Ezechiasz
VII okres żelaza II C	7 w.	Manasses
VI okres żelaza II C	koniec 7 w., początek 6 w. a —	Jozjasz
V okres perski	5—4 w. a	
IV okres helenistyczny	3—2 w. a	

Ostrakon nr 18 brzmi:

- 1 Do mojego pana Elja-
- 2 szib. Niechaj Jahwe
- 3 cię obdarzy szczęściem. A teraz:
- 4 daj Szemarjahu
- 5 jedną efę a Kerosi
- 6 daj chomer. A jeśli chodzi
- 7 o zadanie, które mi po-
- 8 wierzyłeś, zostało wykonane.
- 9 W świątyni Jahwe

verso: on mieszka

ŚWIĄTYNIA JAHWE

W miejscu dawnej świątyni kenickiej powstała nowa z czasów Salomona. Jest to pierwsza świątynia z ołtarzem całopalnym, odkopana i naukowo opisana przez archeologów. Przypuszcza się, że owa świątynia Boga Jahwe nie była jedyną w owym czasie, tzn. przed reformą króla Jozjasza. A nawet po reformie mamy przykłady świątyń Jahwe: na wyspie Nilu Elefantynie, na wzgórzu Garizim, w Leontopolis, Lakisz i Qasr-el-'Abd. Nowa świątynia posiadała: ołtarz całopalny (2,3 m²), podwórze (10,5 × 9 m) szerokie pomieszczenie (9 m × 2,7 m), małą niszę (0,5 × 0,75 m), boczne pomieszczenia, przed niszą dwa małe ołtarze kadzielne z wapienia, na podłodze niszy stela kultyczna (90 cm wysoka) pomalowana na czerwono, przed wejściem do szerokiego pomieszczenia filary do podtrzymywania dachu, ławki przy ścianach dla naczyń ofiarnych.

Jeżeli chodzi o styl budowy świątyni w Arad (tzw. „szerokie pomieszczenie”), to jest on zbliżony co prawda do stylu świątyni z okresu chalkolitu (En-Gedi, Megiddo) i do świątyń w Mezopotamii od 20 w. do 6 w. przed n. Chr., ale odpowiada raczej stylowi zabudowania dworskiego okresu żelaza. Różni się też od świątyni jerozolimskiej. Według Wj 20,25nn ołtarz ma składać się z kamieni nieciosanych i bez schodów. Ołtarze jerozolimskiej świątyni odbiegają od tej normy (por. 1 Krl 8,64; 2 Krl 16,14; Ez 43,13—17), podobnie ołtarz z Beer-Szeby. Symbolem Boga Jahwe była czerwona stela w Arad. W Jerozolimie funkcję tą pełniła arka czermierza, wzgl. pusty tron z cherubinami. Przypuszcza się, że za tą stelą kryje się tradycja madianicko-kenicka, gdyż nie tylko Kanaanejczycy znali maseby jako symbole boga (Rdz 28,1; 35,14 E), ale także Madianici (por. madianicką świątynię w Timna). Pewne paralele istnieją pomiędzy świątynią jerozolimską a tą z Arad. Świątynia jerozolimska posiadała *debir* — miejsce najświętsze, Arad niszę kultyczną. Obydwie świątynie są skierowane na wschód, co można tłumaczyć jako wpływ przedizraelskiego kultu słońca w Judei (por. Betszemesz, Sodoma). Według Ez 43,1—5 Jahwe przybywa ze wschodu do świątyni. Dwa filary przy wejściu do świątyni mają podobną funkcję: wskazują na wejście i prawdopodobnie podtrzymywały mały daszek (rozmiary: 20 łokci szerokości, głębokość 6 łokci Arad, Jerozolima 60 łokci). W obydwu świątyniach znajdował się ołtarz całopalny (choć są różnice w wymiarze i roli). W Arad stały dwa ołtarze kadzielne (51 cm² powierzchni i 3 cm wysokości) przed niszą kultyczną, w świątyni Salomona jeden ołtarz kadzielny w miejscu najświętszym (1 Krl 6,20; 7,48). Podobne ołtarze kadzielne spotykamy w wielu świątyniach Starożytnego Wschodu.

Świątynia z Arad nie była jednak miniaturą świątyni jerozolimskiej. Raczej chodzi tutaj o jedną z wielu świątyń, przejętych najpierw przez Kanaanejczyków (por. Betel), a później przez Izraeli-

tów. Ci ostatni „zjahwizowali” owe świątynie w toku historii. Proces ten nie napotykał żadnych problemów w Arad, gdyż od początku istnienia owa świątynia była niewątpliwie świątynią Jahwe (por. kult Boga Jahwe u Kenitów i Madianitów, przejęty przez Mojżesza i Izraelitów — Wj 18).

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

BIBLIOGRAFIA (wybór):

1. K. Gallig, *Biblisches Realexikon*, Tübingen² 1977, 11—12.
2. E. Crüsemann, *Überlegungen zur Identifikation der Hirbet el-Msas (Tel Masos)*, ZDPV 89, 1973, 211—223.
3. V. Fritz, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift*, (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977.
4. V. Fritz, *Kleines Lexikon der Biblischen Archäologie*, Konstanz 1987, 25—28.
5. Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1981.
6. Z. Herzog, M. Aharoni, A. F. Rainey, *Arad-An Ancient Israelite Fortresse with a Temple to Yahweh*, BAR 13, 16—35; A. F. Rainey, *The Saga of Eliashib*, BAR 13, 36—39; R. Amiran, R. Goethert, O. Ilan, *The Well of Arad*, BAR 13, 40—44.

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Jerzy Chmiel

OD PROVIDENTISSIMUS DEUS DO DEI VERBUM – I CO DALEJ?

Rok 1993 przyniósł nam okrągłe rocznice dwóch encyklik papieskich: stulecie encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus*, z 18. listopada 1893 roku (zbieżność datacji z konstytucją *Dei Verbum* — 18. listopada 1965 = PD) i pięćdziesięciolecie encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* z 30. września 1943 roku (= DAS). Są to encykliki biblijne *par excellence*, to znaczy odnoszące się do studium i interpretacji Pisma św., co podkreśla podtytuł pierwszej encykliki:

„o studium Pisma św.” Dały one początek doktrynie Kościoła katolickiego w odniesieniu do teorii interpretacji Biblii, doktrynie, która swój ostatni wyraz znalazła w dokumencie II Soboru Watykańskiego, w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* (= DV). Jest rzeczą charakterystyczną, że w konstytucji DV obie encykliki są cytowane: PD 3-krotnie, DAS 6-krotnie. Można powiedzieć, że nie byłoby konstytucji soborowej, gdyby wcześniej nie zaistniały obie encykliki biblijne. Zwrócił na to uwagę papież Jan Paweł II, przemawiając w dniu 23. kwietnia 1993 roku do członków Papieskiej Komisji Biblijnej.¹

Dla jasności mojego przedłożenia zajmę się najpierw naszkicowaniem formacji kościelnego nauczania odnośnie do interpretacji Biblii w oparciu o encyklikę PD i DAS aż do DV (I), a następnie przedstawię w formie kilku tez propozycje i przewidywania dalszego rozwoju teologicznej teorii interpretacji Biblii i udziału polskich egzegetów (II).

I. KSZTAŁTOWANIE SIĘ KOŚCIELNEGO NAUCZANIA O BIBLI OD PD POPRZEZ DAS DO DV

1. Jak zwrócił uwagę Jan Paweł II w przemówieniu z 23. kwietnia 1993 roku, przyczyny wydania obu encyklik były różne.

PD ukazała się jako odpowiedź na ataki ze strony kół racjonalistycznych oraz błędy tzw. krytyki liberalnej. Niewątpliwie materiału dostarczył tutaj rektor Instytutu Katolickiego w Paryżu, mons. d'Hulst, który w swojej pracy *La question biblique* (Paryż 1891) dał ogólną syntezę ówczesnych poglądów o sprawie biblijnej. 50 lat później wydana encyklika DAS została niejako sprowokowana przez anonimową broszurę atakującą stosowanie naukowych metod w egzegezie. Była więc encyklika DAS obroną metod, które weszły do katolickiej egzegezy od czasów pierwszej encykliki PD.

Konstytucja DV powstała w kontekście soborowej refleksji nad naturą Kościoła, zarówno *in seipsa*, jak i w świecie współczesnym.

2. Oto główne myśli doktryny kościelnej o Biblii w encyklice PD:

a) Podstawowy jest tekst Wulgaty, teksty oryginalne służą na za-

¹ Przemówienie to zostało wygłoszone podczas uroczystej audiencji w sali klemetyńskiej pałacu watykańskiego w 100-lecie encykliki PD i 50-lecie encykliki DAS, w obecności kardynałów, korpusu dyplomatycznego przy Stolicy Apostolskiej, Komisji Biblijnej i profesorów Pontificio Istituto Biblico w Rzymie. Skład uczestników świadczył o randze audiencji, w czasie której kardynał Ratzinger przedstawił papieżowi dokument Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele. Test alokucji papieskiej w języku francuskim został pomieszczony w „L'Osservatore Romano” z 24. IV 1993. Zob. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise. Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, Libreria Ed. Vaticana, Roma 1993.

sadzie subsydiarności. Dopuszcza możliwość błędów popełnionych przez kopistów.

b) Analogia wiary jest najwyższą normą hermeneutyczną.

c) Autorytet Ojców Kościoła.

d) Potrzeba znajomości języków wschodnich.

e) Model instrumentalny natchnienia biblijnego, które odnosi się do całego Pisma św.

f) Potrzeba wyjaśniania zarzutów w konfrontacji z naukami przyrodniczymi i historycznymi.

3. Encyklika DAS rozwija i precyzuje pewne myśli poprzedniej encykliki:

a) Język oryginału jest wyższy nad Wulgatą, doniosłą rzeczą jest krytyka tekstualna (po raz pierwszy pojawia się w dokumentach Kościoła to pojęcie).

b) Podstawowy jest sens wyrazowy, ale nie można lekceważyć tekstu duchowego (mistycznego). Teoria dwóch sensów. Przestroga przed podawaniem znaczeń przenośnych jako właściwego sensu biblijnego.

c) Wartość tradycji patrystycznej i teologicznej.

d) Uwzględnienie warunków historycznych powstawania ksiąg biblijnych: osobowość hagiografów, rodzaje literackie, zwłaszcza w opisach zdarzeń historycznych.

e) Zwrócenie uwagi na zasadę synkatabazy podanej ongiś przez Jana Chryzostoma.

f) Cierpliwość, pokora, wolność i miłość bliźniego w pracy egzegetycznej.

g) Proforystyka biblijna.

4. Porównajmy teraz doktrynę obydwóch encyklik ze sformułowaniami konstytucji soborowej DV:

a) Jedność Tradycji i Pisma jako depozytu powierzonego Kościołowi (trójkątem hermeneutyczny).

b) Natura natchnienia biblijnego według schematu „Bóg autor i człowiek autor”, ale rezygnacja z modelu instrumentalnego.

c) Zwrócenie uwagi na intencje hagiografów w kluczu komunikacji tekstualnej: autor — tekst — czytelnik.

d) Rodzaje literackie jako autonomiczne sposoby wyrażenia prawdy.

e) Zasada interpretacji pneumatologicznej „w Duchu”.

f) Teologiczne zasady interpretacyjne:

— zasada jedności całej Biblii,

— żywa Tradycja całego Kościoła,

— analogia wiary, która nie została bliżej opisana.

g) Podkreślenie zasady wcielenia słowa Bożego w słowo ludzkie: synkatabaza.

h) Szeroko rozbudowana proforystyka jako aktualizacja przeżywania, doświadczenia Biblii w życiu Kościoła.

II. PERSPEKTYWY HERMENEUTYCZNE NA ROK 2000

1. Hermeneutyka biblijna jest interpretacją nie księgi, lecz słowa Bożego, które wcieliło się w słowo ludzkie. To od czasów patrystycznych głosiła zasada synkatabazy, przypomniana z całą mocą w konstytucji DV (nr 13). Ten moment inkarnacyjny podkreślił ostatnio Jan Paweł II w cytowanym już przemówieniu.² Chrześcijaństwo jest religią słowa objawionego i wcielonemu, a nie religią księgi, która jest medium słowa. Dlatego ważną sprawą jest dalsza dyskusja nad naturą inspiracji biblijnej.

2. Hermeneutyka biblijna winna obejmować zarówno metody historyczno-krytyczne, jak i całe doświadczenie wiary, czyli cały kontekst przedrozumienia i głębszego rozumienia tekstów Pisma. Z jednej strony nie można dyskredytować metod naukowych przy poznawaniu Pisma św. Charakterystyczne tu może być stanowisko O. Cullmanna, który w roku 1928, reagując przeciwko rygorom metod filologicznych i historycznych, opowiedział się za teologiczną egzegezą szkoły Karla Bartha, lecz w roku 1955 oświadczył, że nadeszła godzina, by bronić egzegezy filologiczno-historycznej przed zarzutami nowych generacji.

Metody historyczno-krytyczne zapewniają łączność z historią zbawienia, stwarzają realny grunt pod rozwój teologii, bronią przed wypaczeniami intelektualnymi i przed wszelkiego rodzaju gnozą.

3. Metody historyczno-krytyczne winny być uzupełnione innymi nowymi metodami, które sprawdzają się w procesie poznawczym rzeczywistości. Zachowując właściwe proporcje należy zwrócić uwagę na metody lingwistyczne, z których semiotyka wybija się na plan pierwszy. Ponieważ mamy do czynienia ze słowem — jakże pełnym słowem — należy zastosować cały wachlarz metod badawczych związanych ze słowem, mową, pismem, przekazem, rozumieniem.³

4. Należy rozwijać zasadę pneumatologiczną „czytania w Duchu” Pisma św. Jest to wypróbowana metoda patrystyczna i ma żywotne znaczenie w praktyce duszpasterskiej.⁴ Ważne doświadczenia ma w tej

² „Dwie encykliki domagają się od egzegetów katolickich pozostania w pełnej harmonii z misterium Wcielenia, misterium jedności boskiego z ludzkim, w pełni określonej egzystencji historycznej. (...) Kościół Chrystusowy bierze na serio realizm Wcielenia i dlatego przywiązuje wielką wagę do studium historyczno-krytycznego Biblii”. Tamże, nr 7.

³ „Zaden z ludzkich aspektów języka nie może być zaniedbany” — powiedział papież: tamże, nr 8.

⁴ „Ażeby dojść do pełnej interpretacji natchnionych słów przez Ducha Świętego, trzeba samemu być prowadzonym przez Ducha Świętego i dlatego trzeba modlić się, bardzo się modlić, prosić w modlitwie o wewnętrzne światło Ducha i przyjąć uważnie to światło, prosić o miłość, jedynie pozwalającą zrozumieć język Boga, który jest miłością (1 J 4,8. 16)”. Tamże, nr 9.

dziejnie kardynał Carlo Maria Martini, jeśli chodzi o duszpasterski program czytania Pisma św. w archidiecezji mediolańskiej. Jak podały włoskie statystyki, refleksje kard. Martiniego plasują się wciąż w czołówce bestsellerów.

Lectio divina ma zastosowanie zarówno w kręgach monastycznych, duchownych, jak i świeckich. Świadczą o tym różne grupy duchowości chrześcijańskiej.

Lektura pneumatologiczna Biblii może wykorzystać tradycyjną naukę o czterech sensach Pisma, która znalazła swój wyraz w nowym Katechizmie Kościoła katolickiego.

5. Zadanie egzegetów nabiera nowego charakteru jako tych, którzy poprzez zasadnicze i podstawowe badania przygotowują dojrzały sąd Kościoła, jak to podkreśla konstytucja soborowa DV (nr 12).

Hiatus pomiędzy egzegezą a teologią nie został jeszcze wypełniony i trzeba będzie wiele wysiłków, ażeby to nastąpiło. Jan Paweł II w swym przemówieniu zachęca egzegetów, ażeby, w miarę swych możliwości, brali udział w życiu Kościoła i w ten sposób unikali niebezpieczeństw abstrakcyjnych poszukiwań naukowych, które oddalają od prawdziwego sensu Pisma. Ten sens bowiem nie może się różnić od celu, jakim jest doprowadzenie wiernych do łączności osobistej z Bogiem⁵.

6. Duszpasterstwo, względnie apostołat biblijny, nie może polegać na biblicyzmie, to znaczy na propagowaniu tylko księgi, lecz winno mieć ścisły związek z procesem ewangelizacji. Nie chodzi tylko o poszczególne akcje, lecz o systematyczny proces wdrożeniowy, który nabiera nowego charakteru w kontekście tzw. nowej ewangelizacji. Bardzo pomocne tutaj mogą być sugestie i propozycje wysunięte w komunikacie końcowym IV sesji plenarnej Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990)⁶.

7. Egzegeza polska nie powinna stracić doświadczenia ostatnich czasów, jakie stało się udziałem całej wspólnoty wierzących, a zwłaszcza w naszej ojczyźnie. „Duszpasterstwo biblijne powinno przygotować nas do głoszenia Słowa w taki sposób, by mogły powstać nowe społeczeństwo i nowy Kościół, zdolne do zachowania wartości okresu niewoli, teraz gdy Słowo cieszy się dobrodziejstwem wolności”⁷.

8. Wszystkie powyższe uwagi zostały przeze mnie sformułowane przed opublikowaniem nowego dokumentu biblijnego, który nie będąc encykliką papieską, jak się spodziewano, lecz dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej, kontynuuje i rozwija doktrynę obu en-

⁵ Zob. tamże, nr 11.

⁶ Por. polski przekład dokumentu w RBL 45 (1992) 24—38.

⁷ Tamże, s. 31 (w dokumencie nr 6.5. Kontekst ludzi wyłaniających się z systemów totalitarnych).

cyklik papieskich na temat interpretacji Pisma świętego. Mowa tu o dokumencie, który ukazał się w języku francuskim pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*, noszącym datę 15. kwietnia 1993 r., a ogłoszonym w święto Mateusza Apostoła i Ewangelisty, 21. września tegoż roku. Dokument ten winien stać się przedmiotem wnikliwej analizy i autentycznej dyskusji ze strony egzegetów.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Michał Czajkowski

100 LAT BIBLISTYKI W ÉCOLE BIBLIQUE

W Roku Pańskim 1993 obchodziliśmy stulecie nowoczesnej bibliistyki katolickiej zapoczątkowanej encykliką papieża Leona XIII *Providentissimus Deus* z 18 listopada 1893 roku. Świętujemy to centennium tym radośniej, że z jego okazji Papieska Komisja Biblijna przygotowała bardzo śmiały dokument o interpretacji Biblii w Kościele, który papież Jan Paweł II osobiście przedstawił na uroczystej audyencji 23 kwietnia br. Kiedy podczas naszego jubileuszowego sympozjum w Łomży, kolega Janusz Frankowski przeforsował propozycję, żebym na kolejnym sympozjum powiedział coś o stuleciu dzieła o Lagrange'a, żadnych pozytywnych uczuć w moim sercu nie wzbudził, nie wobec o. Lagrange'a, lecz wobec siebie. Dzisiaj mu wybaczam żalując jedynie, że tak wielkie dzieło musi być omówione w skromnych ramach krótkiego komunikatu i przez osobę tak niekompetentną. Jedyną moją kompetencją stanowi fakt studiowania w École Biblique, ale ten fakt dzieł z kilku innymi obecnymi tutaj Kolegami. Tym krótkim wystąpieniem pragnę złożyć hołd dominikańskiemu dziełu w ich imieniu, ale także w imieniu wszystkich polskich biblistów, którzy mu tak wiele zawdzięczają.

Ta nasza wdzięczność łamie ramy rzymskiego jubileuszu, bo przynosi nas do innego listopada, o trzy lata wcześniej. 15 listopada 1890 o. Maria-Józef Lagrange OP (1855—1938), stworzył pierwszą w świecie katolicką uczelnię biblijną, École pratique d'Études Bibliques de Jérusalem, w opuszczonej, zniszczonej rzeźni tureckiej (w której w wiele lat później mieszkałem 2 lata w celi o. Lagrange'a na cmentarzu muzułmańskim, obok nowego klasztoru-budynku Szkoły). Może więc nowoczesna bibliistyka katolicka rozpoczęła się nie papieską encykliką w Rzymie, lecz na dalekich peryferiach? A jednak w cen-

trum chrześcijaństwa, bo w Jerozolimie, i — mimo rzymskich restrykcji i wielu innych kłopotów — w samym sercu Kościoła, któremu o. Lagrange i jego Szkoła tak bardzo pragnęły służyć i tak wiernie służyły? Zresztą z rokiem wydania encykliki *Providentissimus Deus* osoba o. Lagrange'a ma też coś wspólnego, bo właśnie w r. 1893, po opublikowaniu swych wykładów tuluskich o metodzie historycznej, spotkał się po raz pierwszy z tak ogromną nienawiścią. Nasz rok jubileuszowy 1993 to więc także stulecie drogi krzyżowej katolickiej biblistyki... A także kolejny akt jej rehabilitacji przez oficjalny Kościół. Dla École Biblique et Archéologique Française (jak się Szkoła obecnie nazywa) taka rehabilitacja przyszła 10 lat temu, gdy 29 czerwca 1983 r. papież Jan Paweł II przywrócił jej prawo nadawania stopnia doktorskiego w naukach biblijnych, dokładnie co do dnia w 71 lat po dekrete podpisany przez papieża św. Piusa X zabraniającym korzystania z pism o. Lagrange'a.

Podjmując intuicję św. Hieronima, że biblista, jeśli nie mieszka w Palestynie, żyje na wygnaniu, Lagrange założył swoją uczelnię (liczącą w pierwszym roku aż... trzech studentów) właśnie w Jerozolimie, w ziemi Biblii, i dlatego nazwał ją Szkołą Praktyczną Studiów Biblijnych. Umierając z piórem w rękę szeptał: „Jérusalem”. Gdzież można było uczyć się praktycznej Biblii jak nie w tej Ziemi Świętej?... Gdzież można praktyczniej studiować to wszystko, co pozwala umieścić Objawienie w jego ramach historycznych, aby łatwiej było uwierzyć?... Szkoła dzieliła i dzieli losy tej ziemi — pod Turkami, Anglikami, Jordańczykami, Izraelczykami; jej profesorowie bywali zagrożeni śmiercią, więzieni, wypędzani... czasem podejmowali się ważnych misji politycznych...

Ta „praktyczność” Szkoły, jej umiejscowienie w Ziemi Księgi („jedność dokumentu i monumentu”), sprawiły, że tak ważną domenę jej naukowego dorobku pisarskiego stanowi właśnie środowisko biblijne. Wymieńmy tu najpierw geografii Palestyny i innych krajów biblijnych oraz topografię Jerozolimy i — prócz założyciela Szkoły — takie znane nazwiska jak: Vincent, Abel, de Vaux, Du Buit, Benoit czy spoza zakonu Milik. Następnie wspomnijmy etnografię wymieniając takich uczonych jak przede wszystkim Jaussen (etnografia arabska), ale także towarzysz jego niebezpiecznych podróży Savignac, ostatnio de Tarragon. W asyriologii zasłużył się bardzo Dhorme, Tournay (który 29 marca świętował swoje 80-te urodziny), z młodszych Sigrist. W filologii semickiej (niebiblijnej) wymieńmy tylko, poza Lagrange'm, profesorów: Sejourné, Savignac, Jaussen, Dhorme (!), Vincent, Marmadji, Couroyer (któremu nie udało się nauczyć mnie arabskiego), Peuch, de Tarragon. (O. Couroyer, odznaczony przez Francję najwyższymi orderami, umarł w tym roku, w wieku 93 lat, z których 65 przepracował w École; przybył do niej w r. 1928 wraz ze swym kolegą z wojska ojcem Dupont-Sommer; ostatni artykuł naukowy napisał mając 90 lat).

Studium środowiska nader jest pomocne w studiach historycznych. Historią przed niewolą babilońską zajął się najpierw Sejourné, który pracował w Jerozolimie przed Lagrange'm i pomógł młodszemu konfratrowi w założeniu Szkoły. Zajmował się historią także sam założyciel, co widać nie tylko w jego monografiach, ale także w komentarzach. Nie możemy pominąć nazwisk Dhorme'a, Rolanda de Vaux o dorobku ogromnym (to mój pierwszy rektor w École, hrabia Paryża; opowiadał mi, jak to przed wojną studenci pobili go na warszawskiej ulicy biorąc go za Żyda), a także Vincent i Tournay. Również historii czasów po niewoli poświęcili swe książki i artykuły uczeni z École. Przede wszystkim znowu de Vaux, który zajął się dekretem Cyrusa nakazującym odbudowę świątyni jerozolimskiej, działalnością Ezdrasza i Nehemiasza i wizytą Aleksandra w Jerozolimie, oraz Abel, który przestudiował kryzys machabejski.

I tak weszliśmy już w Pierwszy Testament. Zaczynamy oczywiście od Pięcioksięgu, wspominając przede wszystkim dorobek o. Lagrange'a. Zajmował się Pentateuchem głównie w pierwszych latach istnienia Szkoły, kiedy triumfował w biblistyce katolickiej konkordyzm i apologetyzm, zwłaszcza w opisie stworzenia, a Lagrange odważył się dokonać porównania między opisem biblijnym a kosmogoniami Bliskiego Wschodu. Jego artykuł o źródłach Pięcioksięgu i konferencja we Fryburgu, w których odważył się zakwestionować Mojżeszowe autorstwo, ściągnęły gromy na jego głowę. Okrzyknięto go zdrajcą. Następne artykuły, konferencje, książki powodują silne reakcje prasy, zwłaszcza jezuickiej. Pewne teksty pozostają w rękopisie, bo nikt nie chce dać „Nihil obstat” (np. komentarz do księgi Rodzaju — owoc 10 lat pracy). Papieska Komisja Biblijna, do której zwrócono się o aprobatę komentarza do Księgi Rodzaju, odpowiedziała w r. 1906 uroczystym orzeczeniem Mojżeszowej autentyczności Pentateuchu. W r. 1912 o. Lagrange zostaje zmuszony po raz pierwszy (drugi raz wyrzucą go Turcy) do opuszczenia Szkoły, którą założył. Po roku powróci, ale już nie wróci do Starego Testamentu.

Nie przestaną jednak nad nim pracować uczniowie i współpracownicy Lagrange'a. Piszą na różne tematy Pantateuchu: Abel, Vincent, Dhorme, a zwłaszcza de Vaux, świetnie do tego przygotowany przez swoje prace archeologiczne i historyczne: epoka patriarchów, Pięcioksiąg (zadanie ułatwione po encyklice *Divino afflante Spiritu* i liście o. Vosté OP z r. 1948 do kard. Suharda); historia interpretowana w wierze i dla wiary (szkoda, że tłumaczenie jego *Institucji Starego Testamentu* ciągnę się u nas latami). Z kolegów i uczniów o. de Vaux wspomnijmy ojców: Couroyer (Wyjście!), Tournay, Langlamet (mój kolega z ławy szkolnej), Loza, Vesco (obecny rektor Szkoły).

Studium Pięcioksięgu w École to burzliwa historia zakazów i cierpień. Tego nie da się — na szczęście — powiedzieć o studium proroków, mimo że i tutaj na pierwszym miejscu trzeba wymienić na-

zwisko o. Lagrange'a. Przed pierwszą wojną światową, przez pierwsze półwiecze Szkoły, to on najczęściej pisał o prorokach (Ozeasz, Izajasz — już w 1-szym numerze „Revue biblique”, a także prorocy mniejsi i prorocstwa mesjańskie). Prócz niego: Abel, Dhorme, Dumeste no i oczywiście de Vaux. Lata po drugiej wojnie to przede wszystkim dzieło o. Tournay: książka, wiele artykułów, masa recenzji. W centrum: Izajasz (Sługa Jahwe i Emmanuel). Ale autor zajmuje się także Ezechielem, relekturami biblijnymi, małymi prorokami i związkami profetyzmu z liturgią Świątyni. Prócz niego: Barthélemy, Dreyfus (zwłaszcza: „Reszta Izraela”), Couroyer, Vesco (Amos), Goncalves (Izajasz i Micheasz).

Przejdźmy do Psalmów. I tutaj trzeba najpierw wymienić Lagrange'a, który intresował się głównie ich mesjanizmem, a potem zostaje nam już tylko jedno nazwisko: Rajmund Tournay, bez wątplenia największy francuski specjalista od Psalmów. Wykładał je w Szkole ponad pół wieku. Jego przekład pozwolił niezliczonym chrześcijanom odkryć młodość i bogactwo tej starożytnej modlitwy żydowskiej, przeszedł także do liturgii francuskiej, a do jego piękna i powodzenia przyczynił się także muzykolog Gelineau, poeta żydowski Schwab i inni ekumeniczni współpracownicy (bierzmy przykład!). O. Tournay (pamiętam: apostoł pojednania arabsko-izraelskiego, potem także działacz Caritasu, sługa najbiedniejszych w Ziemi Świętej) komentował też poszczególne psalmy i ich wiersze, zajmował się dacją psalmów, wpływami zewnętrznymi (Mezopotamia, Ugarit, Egipt), relekturami, Sitz im Leben... Ogromny dorobek pisarski. Ogromna wiedza wprzęgnięta w służbę modlitwy.

Ze Starego Testamentu wspomnijmy jeszcze króciutko księgi mądrościowe: Hiob (Dhorme, Couroyer, Larcher), Przysłowia (Robert, Couroyer, Grollenberg, Tournay), Kohelet (Dhorme, Lacocque, Tournay), Pieśń nad pieśniami (Robert, Tournay), Mądrość (Lagrange; Larcher — podobno najlepszy w dziejach komentarz do Księgi Mądrości), Mądrość Syracha (Abel, Couroyer, Tournay).

A literatura międzytestamentalna? Kryzys roku 1907 zmusił o. Lagrange'a do porzucenia Starego Testamentu na rzecz Nowego. Zanim się jednak nim zajął, poświęcił sporo czasu i atramentu temu, co oba Testamenty łączy: mesjanizmowi rabinicznemu. Ten wszechstronny erudyta nie mógł uczestniczyć w tym, co wybuchło dopiero po jego śmierci i po wojnie i w czym jego Szkoła ma tak wielkie zasługi: Qumran. Już od r. 1949 jej rektor o. de Vaux praktycznie kieruje całą pracą odkrywczą: wykopaliska, zakup, odszyfrowanie i publikacja manuskryptów. Z jego qumrańskich współpracowników ze Szkołą związani byli: Barthélemy, Starcky i Milik, ten ostatni zwany przez swych zazdrosnych francuskich kolegów (sam słyszałem) — geniuszem. Dzisiaj najlepszymi i najpłodniejszymi qumranistami École są: Murphy-O'Connor i Puech. Dorzućmy jeszcze monumentalną edycję Flawiuszowych *Antiquitates judaicae*: tekst, aparat krytyczny,

przekład, pod redakcją Refoulé i Nodet, 8 tomów, od r. 1990 po wiek XXI.

Czas przejść do Nowego Testamentu. Wiele stracił Kościół, kiedy przełożeni zakazali o. Lagrange'owi — dla „dobra” jego i Zakonu — pisać o natchnieniu, rodzajach literackich, metodzie historycznej. Wiele stracił Kościół, kiedy Rzym zabronił mu zajmować się Starym Testamentem. Ale wiele zyskał Kościół, kiedy Maria Józef Lagrange zajęła się Nowym Testamentem, a zwłaszcza ewangeliami, materią wówczas bezpieczniejszą (kiedy na progu Soboru studiowaliśmy na Biblicum, wtedy właśnie ewangelie były najbardziej niebezpieczne dla jezuitów, byłych oponentów Lagrange'a). Felix culpa dla Kościoła i biblistyki? Być może, ale wina pozostaje winą: zranienie najwierniejszego syna Kościoła zarzutami o zdradę Tradycji, brak „sentire cum Ecclesia”, zbytnią nowoczesność, nieposłuszeństwo władzy kościelnej, itp. Nie czytając jego tekstów wrzucano go do jednego worka z Renanem i Loisy'm, przed których poglądami bronił Kościół w swoich pismach.

Lagrange zaczął wyklądać w École ewangelię Marka i już w r. 1911 wydał olbrzymi komentarz do niej. Przerwał prace nad Łukaszem (wydał komentarz doń dopiero w r. 1921), przygotowując i publikując komentarze do Listów do Rzymian i do Galatów, żeby swoim przeciwnikom, zarzucającym mu podstawowe braki w teologii, wykazać swą scholastyczną kompetencję. W r. 1923 wydał komentarz do Mateusza, w dwa lata później do Jana. Kiedy dokończył serię owych 6 wielkich komentarzy, miał 70 lat. Czuł się już zmęczony pracą i walką. A przecież w następnych latach wydaje poszczególne tomy swej wielkiej introdukcji do Nowego Testamentu i wiele rzeczy pomniejszych (włącznie z synopsą). Píše nawet we Francji, gdy jako osiemdziesięciolatek z powodów zdrowotnych musi opuścić Ziemię Świętą. (Wróci do niej dopiero 32 lata później, gdy jego szczątki spoczną — 29 lat po śmierci, krótko przed wojną sześciodniową — w bazylice św. Szczepana w Jerozolimie).

Dlaczego zabrał się najpierw do Marka? Po prostu: chciał chwycić byka za rogi. W tym czasie polem bitwy była historyczność ewangelii i problem synoptyczny, więc prymat Marka był oczywisty. Toczył się wielki proces sądowy nad ewangeliami i Lagrange włączył się weń od pierwszej strony komentarza; gdy jednak dla krytyków liberalnych teksty natchnione były oskarżonymi, dla niego były świadkami. Lagrange pisał rozsądnie i ostrożnie, często apologetycznie, co go jednak nie uchroniło przed atakami, bo prawda była dla niego jednak najważniejsza. Dlatego w komentarzu do Mateusza, który ukazał się już po dziełach Bultmanna, Dibeliusa i Schmidta, widzimy korzystanie z dorobku metody Formgeschichte, przy równoczesnym odrzucaniu sceptycyzmu historycznego jej protagonistów. Oczywiście nie jest to brak konsekwencji. Taki brak możemy mu zarzucić w odniesieniu do czwartej ewangelii: w tym samym roku

odrzuca jej jedność, a potem jej broni; Schnackenburg, Brown i Boismard dawno już odeszli od pozycji Lagrange'a (ale trzeba pamiętać, że pisał on wtedy, gdy z jednej strony obowiązywał dekret Papieskiej Komisji Biblijnej o ścisłej autentyczności i historyczności ewangelii Jana, a z drugiej strony widziano w niej grecką kompilację z połowy II w. bez żadnej wartości historycznej).

Radykalni egzegeci niemieccy nie wzięli na serio o. Lagrange'a: poza granicami Niemiec nie mogło powstać nic poważnego; nie odwiedzali też Palestyny, bo kontakt z rzeczywistością nie był im potrzebny. Reszta świata uczonych była pod wielkim wrażeniem ilości i jakości jego dorobku. Najbardziej popularny był jednak w świecie katolickim, mimo że władze kościelne starały się jak mogły, by w odniesieniu do niego sprawdziło się przysłowie o proroku we własnej ojczyźnie... Katolikom Lagrange przywrócił tożsamość i dumę wobec postępu nauk biblijnych, nie dopuścił do odejścia od wiary tej inteligencji chrześcijańskiej, która była pod wrażeniem modnej krytyki biblijnej, a Kościołowi pozwolił wejść w erę naukową.

O ileż więc łatwiejsze miał zadanie największy — moim skromnym zdaniem — jego uczeń (którego uważam za mego mistrza i który obdarzał mnie przyjaźnią): ojciec (na drzwiach swej celi napisał: brat) Piotr Benoit (1906—1987), w którym — po dwóch innych, nieudanych próbach — o. Lagrange znalazł godnego następcę do Nowego Testamentu, gdzie sam nigdy nie czuł się na właściwym miejscu (z jego publikacji — 29 wielkich dzieł, 248 dużych artykułów naukowych i ponad 1500 recenzji — tylko 15% dotyczy Nowego Testamentu). 67-letni Lagrange przywiózł go do Jerozolimy jako 26-letniego mnicha, księdza od 2 lat, który tam pozostał aż do śmierci na raka przed 6 laty. Wykłady, wycieczki naukowe, Szkoły bliższe i bardzo dalekie, wykopaliska, wykłady zagraniczne, kierowanie redakcją „Revue Biblique”, dwiema seriami wydawniczymi i pracami nad *Bible de Jérusalem* oraz publikacja rękopisów znad Morza Martwego, pełnienie funkcji rektora École (za jego kadencji — a był człowiekiem autorytatywnym — nastąpiła demokratyzacja Szkoły), zajęcia w Tantur i wreszcie udział w Soborze Watykańskim II. W Komisji przygotowawczej znalazł się przez czysty przypadek, jako człowiek nieodpowiedni (schematów nie przygotowywali przecież teologowie otwarci), ale na materii się znał, bo chodziło o ekumenię. Ziemia Święta stanowiła pod tym względem krwawiącą ranę. Szkoła zaś musiała uprawiać polemikę z radykalną egzegezą protestancką, ale za o. Benoit istniała już piękna współpraca ekumeniczna. Zresztą Lagrange miał w Wiedniu także protestanckich i żydowskich profesorów, razem ze mną studiowali w École pastory protestanccy, a rektor Benoit zatrudnił potem także profesora-protestanta; zresztą on też — mimo oficjalnych protestów Francji — sprowadził pierwszych profesorów dominikańskich nie Francuzów (a przedtem mianował też

pierwszego w dziejach Szkoły nie dominikanina jej starostą — doyen — ale w swej skromności nie powiem, o kogo chodziło).

Potem Benoit został ekspertem (*peritus*) soborowym i wniósł wielki wkład w redakcję trzech najbardziej zwalczanych przez integrystów dokumentów (ale ludzie Lagrange'a byli odporni): o ekumenizmie, o wolności religijnej i o Kościele w świecie współczesnym. Wtedy jeden z ekspertów został niespodziewanie kardynałem. Przemawiając w imieniu studentów na 60-leciu rektora Benoit życzyłem mu tego samego (i wręczyłem mu dziecięcy biret kardynalski, który otrzymałem od przyjaciół ze Stanów czy z Kanady). Kardynałem nie został, ale papież Paweł VI i Jan Paweł II powołał go do Papieskiej Komisji Biblijnej. Zwycięstwo Lagrange'a z za grobu?

W duchu swego mistrza pracował Piotr Benoit naukowo. Ale pracę miał ułatwioną po *Divino afflante Spiritu*. Dlatego ciągle aktualne są jego wstępy i przypisy do wszystkich tekstów Nowego Testamentu w Biblii Jerozolimskiej (tylko pisma Janowe opracował o. M.-E. Boismard).

Aktualne, co nie znaczy nie podlegające krytyce i poprawkom. Benoit był upartym Lotaryńczykiem i 5 lat potrzebował jego uczeń (a mój jerozolimski przyjaciel) benedyktyn o. Wansbrough, żeby uzyskać jego zgodę na dostosowanie wstępów w angielskiej *Jerusalem Bible* do najnowszego stanu egzegezy. Ten upór widzimy także w jego pracach na temat topografii Jerozolimy, a zwłaszcza pretorium Piłatowego (ale sam zmusił swego ucznia do opublikowania pracy, która podważała jego stanowisko). W Kościele sławnym go uczyniła jednak nie topografia, która była jego hobby, lecz prace na temat natchnienia biblijnego, które traktował bardzo szeroko, społecznie, kolektywnie, szerzej niż Rahner (natchniona również Septuaginta). Benoit — twardy tomista umiał dostrzec charakter semicki, a więc praktyczny, nie spekulatywny, prawdy biblijnej, zawartej nie w wyrwanych tekstach, lecz w całości Objawienia.

Tak jak reanimował nie istniejącą od początku wieku, od pracy Lagrange'a, debatę na temat bezbłędności i natchnienia, tak też swym artykułem z r. 1946 i swymi studiami z egzegezy ewangelii podarował egzegetom katolickim Formgeschichte, odróżniając za Lagrange'm metodę od założeń filozoficznych, ale traktując ją o wiele bardziej pozytywnie od swego mistrza. W dwadzieścia lat później znany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *O historycznej prawdzie Ewangelii* oparł się w tej kwestii na teście Benoit. Nie atakowany po swym artykule, w tym duchu zajął się problemem Wniebowstąpienia, tak przecież różnorodnie poświadczanego na kartach Nowego Testamentu (mój artykuł na ten temat w *Studiach z teologii św. Łukasza* wydanych w r. 1973 oparłem przede wszystkim na pracy Benoit — do dziś nie wiem, dlaczego redaktor śp. ks. prof. Gryglewicz to właśnie nazwisko wykreślił z mojej bibliografii).

Człowiek urodzony na specjalistę od ewangelii, nie napisał żadnej wielkiej monografii na ich temat (przeszkodził mu chyba jego perfekcjonizm). Rozprawa o Męce i Zmartwychwstaniu to zbiór popularnych konferencji wygłoszonych do szerszej publiczności (ale jakże rzetelnych!), natomiast prawdziwe perły świeżej egzegezy, z odpowiednim miejscem dla historii i teologii, mamy w przyczynkach rozsypanych przede wszystkim po różnych Festschriftach. Nie na zamówienie, spontanicznie, pisał na tematy „ewangelii o Dzieciństwie”; i tutaj — o dziwo — historycyzował, tutaj konserwatywna połowa jego duszy święciła triumfy.

W qumranistyce głosił tezę, że jeśli można przyjąć wpływ esseński na Nowy Testament, to tylko odnośnie drugiej generacji chrześcijańskiej (Paweł, Jan) i odnośnie spraw nieistotnych. Gdy chodzi o historię Kościoła pierwotnego, do której był świetnie przygotowany, jest on autorem tylko dwóch artykułów z *Dziejów Apostolskich*, także w Festschriftach. (Jeden z nich dedykowany był 50-leciu założenia Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, którego pierwszy rektor o. Fonck, oczywiście jezuita, znieśliwił o. Lagrange'a i o mało co nie doprowadził do likwidacji Szkoły Biblijnej w Jerozolimie; mowa o tym we wspomnieniach Lagrange'a wydanych przez Benoit za zachętą jezuitów z tegoż *Biblicum*). Zajmował się także kolejnością Listów w *Corpus Paulinum*, ich autentycznością i oczywiście egzegezą, chcąc doprowadzić do dialogu teologów spekulatywnych i bibliistów. Rozdziały 9—11 Listu do Rzymian też przyciągnęły jego uwagę; bolał nie tylko nad krzywdą, jaką chrześcijanie wyrządzili Żydom, ale też nad zmianą stanowiska doktrynalnego Kościoła wobec nich (bogobójstwo, wybranie...) wyrażoną w dokumencie soborowym.

O. Benoit będzie mi się zawsze kojarzył w parze ze swym młodszym kolegą i najślawniejszym współpracownikiem o. Marią Emilem Boismard, dziś 77-latką, żołnierzem II wojny światowej (Dunkierka!), z wykształcenia radiotechnikiem, z zamiłowania hodowcą smakowitych kaczek, tenisistą dla zdrowia, a w nauce znanym przede wszystkim jako wybitny specjalista od pism Janowych, chociaż jest także autorem książek i artykułów na inne tematy nowotestamentalne (*Dzieje!*) oraz sławnej synopsy do spółki z Benoit i innymi (wieloletnia praca nad którą przypłacił kryzysem nerwowym). Żałuję ogromnie, że wąskie ramy komunikatu (już przekroczone) nie pozwalają mi omówić szerzej wspaniałego, znanego zresztą, dorobku tego profesora — dorobku ciągle jeszcze otwartego — zwłaszcza że tendencyjnie zatrzymałem się dłużej przy osobie brata Benoit.

I już tylko wspomnieć mogę z młodszej generacji uczonych *École Biblique*: Irlandczyka o. Hieronima Murphy-O'Connor (Qumran, ewangelie synoptyczne, zwłaszcza św. Paweł), żydowskiego inżyniera ochrzczonego w obozie jenieckim o. Franciszka-Pawła Dreyfusa który studiując w arabskiej Jerozolimie musiał ukrywać się pod przybranym nazwiskiem, a teraz bardzo ciężko choruje (Izrael, Sta-

ry Testament, ewangelie synoptyczne, pisma Pawłowe, świadomość boska Jezusa, egzegeza duszpasterska, problemy humanistyczne i egzystencjalne), z młodszych Amerykanina Benedykta Viviano, który w najbliższym semestrze będzie kontynuował w Krakowie u dominikanów moje wykłady z synoptyków (ewangelie, Paweł, Qumran, rabinizm, wiedza a pobożność) i Nowozelandczyka Justyna Taylora, marystę (Duch Św., Dzieje, introdukcja biblijna, archeologia). Poprzednim rektorem był o. Franciszek Refoulé (specjalista od Żydów, św. Pawła i Marka), obecnie pełni tę funkcję o. Jan-Łukasz Vesco (starotestamentalista, który zajmuje się także Łukaszem i Pawłem).

Nie zapominamy, że École Biblique w Jerozolimie to także „Revue Biblique”, która w zeszłym roku obchodziła swoje stulecie. 72 tysiące stron to wielkie artykuły, ale także recenzje i cenny biuletyn. Już w styczniu 1894 roku „Revue” opublikowały encyklikę *Providentissimus Deus* z listopada 1893. École Biblique to także cenna seria „Etudes Bibliques”, seria także jubileuszowa, bo zainicjował ją o. Lagrange swoim dziełem o religiach semickich w r. 1903.

École Biblique to również *Biblia Jerozolimka*, chociaż jest dziełem nie tylko ludzi z École. Szerokiej publiczności przybliżyła ona po raz pierwszy najpewniejsze rezultaty rygorystycznej egzegezy. Przyspieszyła też powstanie TOB — pierwszego (francuskiego) „Tłumaczenia Ekumenicznego Biblii”. (Kiedy wreszcie u nas?).

I wreszcie: École Biblique to także wykłady, ale nie dużo. Studentów też nigdy nie było dużo; przychodzą już przygotowani, ze stopniami naukowymi, przede wszystkim dla własnej pracy w Ziemi Świętej. Przez sto lat ilu z nich uprawiało potem naukę i nauczanie w różnych częściach świata?! (W Polsce np. o. Atanazy Urban Fic, uczeń Lagrange’a). Ich dorobek też trzeba wliczyć w dorobek Szkoły, jak i wędrówki profesorów Szkoły z wykładami i konferencjami po całym świecie. I jeszcze jedno: przedziwna koinonia jaka tworzyła się i tworzy w École pomiędzy profesorami a uczniami z całego świata dzięki wspólnocie życia.

Pozostaje mi pod koniec przypomnieć rzecz oczywistą: nie tylko Papieska Komisja Biblijna, ale i Jerozolimka Szkoła Biblijna nie jest nieomylna. Sporo jej dorobku zestarzało się. Ale bez tego dorobku bibliistyka nie tylko katolicka nie byłaby na tym poziomie, na jakim jest dzisiaj, a my wszyscy, słudzy Słowa, byłibyśmy o wiele ubożsi...

100 lat temu Szkoła Biblijna w Jerozolimie nie cieszyła się względami Kościoła, wręcz odwrotnie. Dla przeciwstawienia się jej powstał w r. 1909 oficjalny Papieski Instytut Biblijny powierzony prawowiernym jezuitom. 50 lat temu Szkoła nadal była zepchnięta na margines, chociaż encyklika *Divino afflante Spiritu* walnie korzystała z jej ponad półwiecznego dorobku. Stopniowo jezuita z Instituto i dominikanie z École zaczęli się odnajdywać po tej samej stronie barykady, równie podejrzeni, chociaż przed samym Soborem o wiele bardziej prześladowani byli jezuita (École była daleko — za morzem).

10 lat temu Szkoła dominikańska uzyskała te same prawa kościelne co Instytut. Dzięki Janowi Pawłowi II, który też zaprosił do Watykanu z rekolekcjami jezuitę o. Lyonnetta, b. dziekana Instytutu, który za Jana XXIII stracił prawo nauczania. Obie uczelnie, wraz z setkami innych naukowych ośrodków biblijnych rozsianych po świecie, zgodnie (i często bardzo ekumenicznie) pracują dla zgłębienia tego „przeogromnego Oceanu”, jakim jest Biblia.

Tak ją nazwał w swoim wykładzie inauguracyjnym otwierając Szkołę w Jerozolimie o. M.-J. Lagrange. W r. 1990 świętowała ona swoje pierwsze stulecie i z ufnością wkroczyła w następne. Dzisiaj ze czcią i wdzięcznością włączamy jej miniony jubileusz w obchody stulecia *Providentissimus Deus* w oficjalny jubileusz naszej biblistyki, która chce służyć Kościołowi, ale też ma swoje prawa i domaga się ich respektowania nie tylko przez Kościół Powszechny, ale także przez Kościoły lokalne.

Warszawa

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. Tadeusz Matras

XXXI SPOTKANIE BIBLISTÓW POLSKICH (Ożarów Mazowiecki – Ołtarzew 1993)

W dniach 15–16 września 1993 r. wykładowcy Pisma świętego w wyższych uczelniach akademickich i wyższych seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych w Polsce zebrali się w gmachu Seminarium Duchownego Księży Pallotynów w Ożarowie Mazowieckim — Ołtarzewie.

Spotkanie rozpoczęło się Mszą św. koncelebrowaną w miejscowym kościele pod przewodnictwem ks. bpa Władysława Miziołka — biskupa pomocniczego z Warszawy. Ks. Biskup w homilii wskazał na powołanie biblisty, odczytującego na kartach ksiąg świętych Słowa Objawienia, wkładającego trud w ich interpretację i przekazanie prawdy człowiekowi. Z tego trudnego zadania bibliści nie mogą zrezygnować ani też nie mogą się od niego uchylić. Ale posłani niejako jak prorok Jeremiasz mają realizować Boże wezwanie wpatrując się w Matkę Bolesną, która pierwsza Słowo przyjęła i zjednoczona z Nim trwała do końca.

Obrady otworzył ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak — prezes sekcji biblistów. Poinformował zebranych, że w ciągu ostatniego roku spośród nas odeszli wezwani do Pana: ks. prof. Czesław Jakubiec (ATK i PWT — Warszawa), o. prof. Wiesław Józef Rosłon OFMConv (ATK —

Warszawa) oraz ks. doc. Stanisław Chład (PAT — Kraków i Częstochowskie Seminarium Duchowne). Zebranych wezwał do modlitwy za zmarłych Kolegów.

Na sekretarza sesji powołał ks. dra Tadeusza Matrasy (Kraków).

Ks. prof. Stanisław Kur (Warszawa) zgłosił propozycję, aby podczas spotkania przedyskutować program nauczania Pisma świętego w seminariach duchownych.

W pierwszym dniu obradom przedpołudniowym przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Łach (rektor ATK — Warszawa). Podczas nich referat wygłosił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), *Od „Providentissimus Deus” do „Dei Verbum” — i co potem?*. Komunikaty przekazali: ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Lublin — Łódź), *Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* i ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (Warszawa), *100 lat egzegezy w École Biblique w Jerozolimie*.

Ks. doc. J. Chmiel przypomniał, że dwie encykliki biblijne, których w tym roku obchodzimy okrągłe rocznice: *Providentissimus Deus* (1893) i *Divino afflante Spiritu* (1943), odnoszą się do studiowania i interpretacji Pisma św. Obie znalazły swoje miejsce w konstytucji *Dei Verbum*. Referent w swoim przedłożeniu omówił problem formacji kościelnego nauczania o Biblii od czasów opublikowania encykliki Leona XIII, a następnie przedstawił propozycję i przewidywania dalszego rozwoju teologicznej teorii interpretacji ksiąg świętych oraz udziału w tym dziele polskich biblistów. Zwrócił uwagę, że hermeneutyka biblijna, podejmująca interpretację Słowa Bożego, wcielonego w ludzkie słowo, winna obejmować cały przedmiot wiary. Stosowaną zaś metodę historyczno-krytyczną winno się uzupełniać innymi metodami. Czytanie Słowa Bożego powinno być dokonywane w Duchu Świętym a zatem metodą pneumatologiczną. Akcentował zadania egzegetów nabierające w obecnej rzeczywistości nowego charakteru. Duszpasterstwo zaś biblijne domaga się ścisłego powiązania z ewangelizacją.

Ks. prof. L. Stachowiak, jako członek Papieskiej Komisji Biblijnej, scharakteryzował nowy dokument Stolicy Apostolskiej dotyczący interpretacji tekstu biblijnego. Dokument uwzględniający wszelkie prądy we współczesnej biblistyce, pragnie otworzyć przed nią możliwości korzystania również z najnowszych metod. Zwraca uwagę przede wszystkim, by egzegeta w interpretacji tekstu biblijnego nie akcentował tylko jednego czynnika boskiego lub ludzkiego, ale harmonijnie łączył oba elementy w przekazywanej prawdzie o zbawieniu. Dokument przekazany Ojcu św. na posiedzeniu Komisji w kwietniu 1993 r., w tym też roku zostanie opublikowany.

Ks. prof. M. Czajkowski mówiąc o działalności École Biblique w Jerozolimie złożył hołd wdzięczności dominikańskiemu dziełu. Początki działalności Szkoły Biblijnej wiążą się z principium nowoczesnej biblistyki katolickiej zainicjowanej przez papieża Leona XIII encykliką *Providentissimus Deus*. Referent przedstawił historię Szkoły, jej działalność naukowo-dydaktyczną, jej osiągnięcia oraz przybliżył sylwetki założyciela i jego następców w kierowaniu uczelnia oraz niektórych profesorów a szczególnie P. Benoit'a OP, o. M. E. Boisgarda, o. H. Murphy O'Connor. Szkoła dzieliła losy Ziemi, w której została powołana i spotykała się z różnymi trudnościami. 10 lat temu École Biblique odzyskała, po wielu latach, pełne prawa kościelne dzięki papieżowi Janowi Pawłowi II. W 1990 r. obchodząc jubileusz stulecia ukazała pełny dorobek swej pracy w służbie Kościołowi. Dała świadectwo o swoim istnieniu i upomniała się o prawa dla siebie w Kościele powszechnym.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Lublin). Referat wygłosił o. prof. dr hab. Augustyn Janowski OSB (Kraków—Tyniec), *Transcendencja Chrystusowa według*

Apokalipsy Janowej. Komunikat zaś ks. dr Norbert Höslinger (Klosterneuburg — Austria), *Katolicki Apostolat Biblijny i jego zadania*.

O. prof. A. Jankowski OSB starał się wykazać w referacie boską godność Jezusa na podstawie tekstów ostatnie księgi Nowego Testamentu. Chodziło mu w nim przede wszystkim o nowe sformułowanie tezy transcendentnej oraz jej powiązań trynitarnych. Przybliżenie tego problemu wydawało się mu konieczne choćby z tego tytułu, że apokaliptyczny Chrystus często zostaje nam ukazany w czytaniach mszalnych. Apokalipsa ukazuje zwarty obraz Zbawiciela: Chrystusa — Odkupiciela, Króla i Sędziego, chwalebne i triumfującego Kyriosa zapowiadającego swoją paruzję, ku której zmierzają dzieje ludzkości i świata. Referent ukazał tytuły i obrazy w trzech działach chrystologii Apokalipsy: zwięzłych danych o ziemskim dziele Jezusa, Jego działaniu w eonie obecnym i wreszcie w paruzji u progu wieczności. Autor referatu wykazał, że transcendentna Jezusa została ukazana w Apokalipsie zarówno tradycyjnie jak również w oryginalnym i własnym ujęciu Jana, ukazując jak dalece chrystologia należy do nowotestamentalnej teologii.

Ks. dr N. Höslinger opierając się na przemówieniu Jana Pawła II z dnia 23 IV 1993 r. ukazał dwa główne zadania biblistów: wydobywanie sensu biblijnego i interpretowanie tekstu oraz przekazywanie sensu tekstu biblijnego odbiorcy w duszpasterskiej posłudze — w apostołacie biblijnym. Referent mówił o federacji ruchu biblijnego na terenie europejskim. Przedstawił sprawy organizacyjne ruchu, jego zadania i inklinacje ekumeniczne. Podzielił się doświadczeniami Apostolatów w Austrii, Niemczech i na Węgrzech. Apelował, aby podejmować wszelkie starania przybliżenia tekstu biblijnego szerokim kręgom ludzi.

Drugi dzień spotkania rozpoczęło Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bpa dra Piotra Skuchy — biskupa pomocniczego diecezji sosnowieckiej. Podczas niej homilię wygłosił o. prof. Augustyn Jankowski OSB (Kraków — Tyniec), w której akcentował, że przekazywanie Słowa jest charyzmatem wymagającym pozostawania w bliskości Jezusa Chrystusa. Zastanawiał się, dlaczego nam grzesznym ludziom Bóg daje mandat głoszenia Słowa Bożego.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef Kudasiwicz (Lublin). W tym dniu wygłoszono dwa komunikaty: ks. dr Grzegorz Rafiński (Gdańsk), *Problem struktury 1 Kor 1—4* oraz ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Kraków), *Rozwój nauk przyrodniczych jako kontekst trudności biblijnych*. Zapowiedziany referat ks. doc. dra hab. Bogdana Poniżego (Poznań), *Mądrość w życiu protoplastów ludzkości i Izraela w świetle księgi Mądrości 10,1—14* nie został wygłoszony z powodu nieobecności prelegenta.

Ks. dr G. Rafiński przywołując metodę retoryczną w interpretacji tekstu biblijnego przedstawił w referacie: problem struktury 1 Kor 1—4 w analizach „treściowych” tekstu (na przykładzie 1 Kor 3,1—4), problem jedności tekstu w świetle badania podłoża historyczno-literackiego tekstu 1 Kor 1—4, struktury tego tekstu w świetle analizy retorycznej. Wykazując brak decydujących argumentów za jednoznaczną wizją struktury tekstu wykazał, że w tej sytuacji najbardziej pomocną okazuje się metoda retoryczna, która dostarcza obiektywnych kryteriów dla określenia całości struktury tekstu jak również funkcji poszczególnych preryp. Stwierdził, iż dominującym problemem obranego tekstu jest Mądrość — Ewangelia a zwłaszcza jej adresaci.

Ks. prof. T. Jelonek wyszedł od stwierdzenia jakoby doświadczenia nauk przyrodniczo-matematycznych doprowadziły do pewnego rodzaju spięcia pomiędzy nauką a Biblią a może nawet pomiędzy nauką a wiarą. Dwa wystąpienia Kopernika i Darwina dokonały prawdziwej rewolucji. Stąd musiało zrodzić się nowe spojrzenie na obraz biblijny

człowieka i świata. Poznanie filozoficzne, mityczne i przyrodnicze skłoniło do szukania wspólnych dróg interpretacji problemu. Poznanie zaś teologiczne zbudowane na greckim i jerozolimskim fundamencie filozofii oraz na Objawieniu. Referent ukazał europejskie poznanie o charakterze teologicznym uwarunkowane chrześcijańską wiarą. W nim nakaz Biblii, aby czynić sobie ziemię podaną, inspirował również wszelkie badania nauk przyrodniczych. Pozorne spięcie zrodziło się na styku tychże inspiracji. Encykliki biblijne Leona XIII i Piusa XII przygotowały wprawdzie grunt do rozwiązywania spornych problemów ale ich nie rozwiązały. Rozwiązał je dopiero Sobór Watykański II, który powiedział, że Pismo św. podaje prawdę o zbawieniu a w przekazywaniu jej posługuje się ilustracją obrazową posiadającą zawsze swoją wymowę i wartość.

Bezpośrednio po referatach i komunikatach, tak w pierwszym jak również w drugim dniu, toczyła się ożywiona dyskusja, w której uzupełniano przekazane informacje, wyjaśniano je, względnie próbowano ukazać w innym spojrzeniu.

Bibliści dyskutowali nad programem nauczania Pisma św. w seminariach duchownych, gdyż przygotowywane obecnie nowe ratio studiorum domaga się pewnego retuszu w dotychczasowym. Zwrócili przy tym uwagę na dążenie do wycinkowego przekazywania materiału z zakresu biblistyki, co jest niebezpieczne. Nauczanie seminaryjne winno dać syntezę wiedzy biblijnej. Podkreślano także potrzebę praktycznego spotkania studentów z tekstem biblijnym.

Uczestnicy sympozjum wysunęli propozycję utworzenia Katolickiego Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Wystosowali pismo do ks. bpa K. Romaniuka z prośbą o poparcie inicjatywy na konferencji Episkopatu Polski. Petycja została podpisana przez uczestników sesji. Gremium bibliistów upoważniło prezesa sekcji do przygotowania projektu statutu Towarzystwa.

Bibliści podczas tegorocznego spotkania wybrali nowy zarząd Sekcji na najbliższe pięciolecie. Prezesem Sekcji Bibliistów Polskich został wybrany ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin) zastępcą — ks. doc. dr hab. Julian Warzecha SAC (Warszawa — Ołtarzew) a członkami zarządu: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), s. doc. dr hab. Ewa Józefa Jezierska OSU (Wrocław) i ks. dr Andrzej Kowalczyk (Gdańsk). Nowy Prezes skierował serdeczne podziękowanie pod adresem ks. prof. L. Stachowiaka za pięcioletnie kierowanie sekcją.

W pierwszym dniu obrad po referacie o. prof. A. Jankowskiego OSB przedstawiciele bibliistów krakowskich: ks. prof. T. Jelonek i o. T. Dąbek OSB wręczyli o. Profesorowi książkę pamiątkową *Agnus et Sponsa*, przygotowaną przez bibliistów z racji 50-tej rocznicy święceń kapłańskich i pracy dydaktyczno-naukowej. Prezes sekcji złożył Jubilatowi serdeczne gratulacje i życzenia.

Ustalono, że najbliższe spotkanie bibliistów odbędzie się 14—15 września 1994 r. w gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Częstochowie. Skoncentruje się ono na tematyce qumrańskiej i jej związkach z chrześcijaństwem.

W sesji brało udział 66 bibliistów z różnych ośrodków Polski, w tym trzech księży biskupów — bibliistów.

Ks. Prezes zamykając sesję złożył serdeczne podziękowanie na ręce ks. Rektora Seminarium Duchownego XX. Pallotynów za przyjęcie bibliistów oraz ogromnie życzliwą i miłą atmosferę w czasie trwania obrad.

UCZESTNICY W SPOTKANIU BIBLISTÓW POLSKICH
W OŻAROWIE MAZOWIECKIM — OŁTARZEWIE — 1993

1. ks. Banaszek Andrzej 01 355 Warszawa, ul. Powstańców Śląskich 67a
2. ks. Bartnicki Roman 00 498 Warszawa, ul. Książęca 21
3. ks. Bielecki Stanisław 25 516 Kielce, ul. IX wieków 15a
4. ks. Bogacz Roman 30 647 Kraków, ul. Witosa 9
5. ks. Chmiel Jerzy 31 012 Kraków, ul. św. Marka 10
6. ks. Chmura Edward 37 700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
7. ks. Chrostowski Waldemar 02 130 Warszawa, ul. Gorlicka 517
8. ks. Cieślak Paweł 71 442 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI 2
9. ks. Czajkowski Michał 00 132 Warszawa, ul. Grzybowska 16—22/912
10. ks. Czyż Stanisław OMI 64 211 Odra, ul. Szkolna 12
11. o. Dąbek Tomasz OSB 30 375 Kraków — Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
12. ks. Dąbrowski Karol CSMA 38 430 Miejsce Piastowe, ul. ks. B. Markiewicza 25a
13. ks. Dreja Antoni 41 809 Zabrze, ul. Sikorskiego 102
14. ks. Dykiel Zbigniew MSF 62 530 Kazimierz Biskupi, ul. Klasztorna 2
15. o. Gegotek Anastazy OCD 32 063 Czarna k. Krzeszowic 79
16. ks. Godlewski Zbigniew 05 150 Łomianki — Buraków, ul. Sobieskiego 1
17. ks. Gołębiowski Marian 84 800 Włocławek, ul. Karnkowskiego 2
18. ks. Hałas Stanisław SCJ 32 422 Stadniki 81
19. ks. Hanelt Tadeusz 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
20. ks. Hareźga Stanisław 37 700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
21. ks. Hergesel Tomasz 50 329 Wrocław, Plac Katedralny 14
22. ks. Höslinger Norbert A-3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 8
23. ks. Jachym Jan 91 038 Łódź, ul. św. Antoniego 4
24. o. Jankowski Augustyn OSB 30 375 Kraków — Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
25. ks. Jelonek Tomasz 31 127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
26. s. Jezierska Ewa Józefa OSU 50 140 Wrocław, Plac Nankiera 16
27. ks. Kałuża Bolesław 58 112 Grodziszczce 2
28. Kantor Maria 30 322 Kraków, ul. Czarodziejska 6
29. Kapera Zdzisław 30 408 Kraków, ul. Borsucza 3/58
30. ks. Kiedzik Mirosław 62 200 Gniezno, ul. Farna 6
31. ks. Koncewicz Tadeusz SDS 55 038 Osola, Bagno 86
32. ks. Kowalczyk Andrzej 80 330 Gdańsk — Oliwa, ul. Cystersów 16
33. ks. Kozyra Józef 40 039 Katowice, ul. Powstańców 21
34. ks. Krawczyk Roman 08 110 Siedlce, Nowe Opole 173 B
35. ks. Kudasiewicz Józef 20 039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
36. ks. Kur Stanisław 01 815 Warszawa, ul. Dewajtis 3
37. Kuśmirek Anna 05 400 Otwock, ul. Wysockiego 18
38. ks. Lewandowski Andrzej 00 317 Warszawa, ul. Wiślana 2
39. ks. Łach Jan 01 842 Warszawa, ul. Reymonta 10/238
40. ks. Magda Michał SVD 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
41. ks. Matras Tadeusz 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
42. ks. Mędała Stanisław CM 00 047 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 3
43. ks. Mickiewicz Franciszek SAC 05 850 Ożarów Mazowiecki — Ołtarzew, ul. Kilińskiego 20
44. bp Odzimek Adam 26 600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
45. ks. Ordon Hubert SDS 20 057 Lublin, ul. Junoszy 7
46. Piekarcz Danuta 30 003 Kraków, ul. Lubelska 13/34
47. ks. Pindel Roman 31 012 Kraków, ul. św. Marka 10

48. ks. Rafiński Grzegorz 83 081 Łęgowo, ul. Tczewska 36
49. ks. Rakocy Waldemar CM 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
50. ks. Roskowski Zbigniew 17 312 Drohiczyn, ul. Kościelna 10
51. ks. Rubinkiewicz Ryszard SDB 20 129 Lublin, ul. Kalinowszczyzna 2
52. ks. Rumianek Ryszard 01 185 Warszawa, ul. Dewajtis 3
53. bp Samsel Edward 19 300 Ełk, ul. Kościuszki 16
54. ks. Skoczylas Henryk CSMA 30 074 Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95a
55. bp Skucha Piotr 41 205 Sosnowiec, ul. Orla 19
56. ks. Stachowiak Lech 90 413 Łódź, ul. Skorupki 1a
57. ks. Tronina Antoni 42 200 Częstochowa, ul. św. Barbary 41
58. ks. Warzecha Julian SAC 05 850 Ożarów Mazowiecki — Ołtarzew, ul. Kilińskiego 20
59. ks. Witaszek Gabriel CSsR 20 039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
60. ks. Witczyk Henryk 25 013 Kielce, ul. Jana Pawła II 4
61. ks. Wittlieb Marian Jan 70 136 Szczecin, ul. 9 Maja 24/13
62. ks. Wodecki Bernard SVD 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
63. Wojciechowski Michał 02 956 Warszawa, ul. Królewicza Jakuba 13/2
64. ks. Załęski Jan 04 175 Warszawa, ul. Ostrobramska 72
65. Zdun Paweł 00 672 Warszawa, ul. Piękną 44/6c
66. Ziółkowski Zenon 01 493 Warszawa, ul. Szareckiego 6/39

Ks. Jan Janicki

XXIX SPOTKANIE WYKŁADOWCÓW LITURGIIKI (WARSZAWA 1993)

W dniach 14—15 września 1993 roku odbyło się spotkanie-symposium członków Sekcji Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki w Domu Prowincjalnym Księża Salezjanów w Warszawie, przy ul. Kawęczyńskiej 53. Tematem spotkania stała się *Formacja liturgiczna kandydatów do kapłaństwa i prezbiterów*.

Pierwszy dzień obrad, po uroczystej Eucharystii i powitaniu uczestników przez przewodniczącego Sekcji Wykładowców Liturgiki ks. prof. dra hab. Jerzego Józefa Kopcia, rozpoczął referat ks. doc. dra hab. Stanisława Czerwika nt. *Formacja liturgiczna w seminariach diecezjalnych według dokumentów Kościoła*.

Ks. doc. dr hab. Stanisław Czerwik przedstawił podstawy doktrynalne formacji liturgicznej zawarte w dotychczasowym nauczaniu Kościoła, wskazując przede wszystkim na naukę Soboru Watykańskiego II o naturze liturgii i jej miejscu w Kościele. Podkreślił uczestnictwo prezbiterów w potrójnym posłannictwie Chrystusa: proroka, kapłana i króla, przypominając, że dla wypełnienia tej misji trzeba zapewnić kandydatom do kapłaństwa odpowiednią formację liturgiczną. Istotne znaczenie mają zasady życia liturgicznego w seminarium; nauczanie Kościoła przestrzega przed pojmowaniem liturgii tylko pragmatycznie, gdyż liturgia stanowi szczyt i źródło całego życia chrześcijańskiego. Wykładowcy liturgiki winni wtajemniczyć alumnów w takie rzeczywistości jak: historia zbawienia, misterium paschalne, tajemnica Kościoła, obecność Chrystusa w swoim Kościele, słuchanie Słowa Bożego, oczekiwanie na Paruzję. Należy rozwijać umiłowanie Pisma świętego jako źródła liturgii (por. KL 24) i wtajemniczać w gesty, postawy i całą dziedzinę znaków litur-

gicznych. Do ważnych zadań wychowawczych trzeba zaliczyć rozwijanie poczucia wspólnoty i Kościoła hierarchicznie zorganizowanego; otwieranie seminarzystów na więź z diecezją („dioecesanitas” — cnota poczucia „diecezjalności”) i z Kościołem powszechnym. Ten cel pomoże osiągnąć zgromadzenie liturgiczne: pełne i czynne uczestnictwo w liturgii; przeżywanie liturgii w całej wspólnotie seminarium i w mniejszej grupie (klerycy I i II-go roku w odrębnej kaplicy jako mniej „wtajemniczeni”); wzorcowe sprawowanie liturgii. Alumni winni „odkrywać” w czasie studiów seminaryjnych rolę i znaczenie misterium Eucharystii i przekonać się, że całe życie i działalność duszpasterska ma swe źródło w Eucharystii! Właściwe miejsce musi mieć codzienne sprawowanie Liturgii Godzin (zwłaszcza Jutrznii i Nieszporów); wykładowca Pisma świętego może wydatnie pomóc w zrozumieniu psalmów. Należy ponadto podkreślić ważność obchodu misterium paschalnego Chrystusa w cyklu rocznym, tygodniowym i dziennym. Fundamentalną rolę w formacji liturgicznej kandydatów do kapłaństwa spełniają wykłady z liturgiki, które — zdaniem ks. S. Czerwika — powinny należeć do przedmiotów głównych i mieć swoje należne miejsce w całym sześcioletnim cyklu studiów seminaryjnych. Wykłady liturgiki winny mieć charakter naukowy (teoretyczny) i cel duszpasterski; zakres i metoda wykładów winny uwzględniać te ważne cele.

W dyskusji pytano, jak ma wyglądać liturgika w naszym kraju, skoro niewielu jest rektorów i jednocześnie wykładawców liturgiki, aby mieć decydujący wpływ na tę ważną dyscyplinę teologiczną w całokształcie studiów. Istnieje konieczność wprowadzenia ćwiczeń z liturgiki tam, gdzie tego się nie czyni. Należy także zostawić czas na indywidualne studium, przygotowanie pracy seminaryjnej. „Dajmy studentowi wędkę, a nie rybę!” — mówił jeden z dyskutantów. Podkreślono potrzebę takiego sprawowania liturgii, aby ludzie dostrzegli i spotkali Chrystusa; każdy kapłan jest aktorem, w dobrym sensie tego słowa; nuda i rutyna ciągle zagrożają liturgii. Należy jednak odpowiednio rozumieć tzw. „creativitas” w liturgii — odpowiadał referent. Nie chodzi o tworzenie tylko czegoś nowego. „Tworzenie” to „dynamiczne” korzystanie np. z obowiązujących tekstów, „wkładanie w to całej swej duszy”, to kwestia właściwej interpretacji, to nadanie pełnej wiary wymowie tej partyturze jaką jest Msza!, tak jak to czyni dyrygent z utworem muzycznym. I nie chodzi tu o proste odtwarzanie! Kapłan „nie może uważać siebie za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny” (Jan Paweł II).

Kolejnym referentem była pani Katarzyna Kukułowicz wypowiadając się — jako przedstawicielka laikatu — na temat oczekowań wiernych świeckich w stosunku do kapłana jako mistagoga i liturga. Stwierdziła, że człowiek religijny jest „osobą liturgiczną”. Liturgia — sposobem nawiązywania łączności z Bogiem; ołtarz — stołem; zgromadzenie liturgiczne — spotkaniem. Rodzice są pierwszymi, którzy wprowadzają nas w misteria wiary, a tym samym w misterium liturgii, poczynając od sakramentu chrztu. Bardzo wiele w wychowaniu religijnym zależy od wiary rodziców; nie mniejsza odpowiedzialność spoczywa na kapłanie sprawującym liturgię. Odnośnie przekazu Słowa Bożego referent powiedziała, iż świeccy chcą słyszeć autentyczne Słowo Boże, a nie słowo erudyty czy gaduły, tak często nie będące żywym Słowem samego Boga. Nie powtarzajmy i nie utrwalajmy krytyk z prasy, radia i telewizji w kazaniach! Słowo Pana ma budować, budzić nadzieję! Ludzie szukają kościoła (tzn. kapłana-liturga), gdzie się głosi Słowo Boże; Niech Eucharystia będzie centralnym momentem życia parafii i niech celebriansi zachowują równowagę pomiędzy obiema częściami Mszy świętej. Świeckim brakuje wyciszenia w liturgii, „odejścia na pustynię” choćby przez krótką chwilę. Ka-

plan to człowiek modlitwy, a nie „aktywista”. Niech kapłan będzie mistagogiem i liturgiem we wszystkim, co czyni. Niech w załatwianiu np. „spraw pogrzebowych” godność człowieka i chrześcijanina będzie na pierwszym miejscu! Kapłan winien być dobrym przyjacielem i towarzyszem świeckich w ich drodze życia; krytyczny, gdy potrzeba, wobec słabości nie tylko innych, ale i swoich własnych. I stawiamy wymagania świeckim takie, jakich świeccy domagają się od kapłanów.

W dyskusji podziękowano za przedstawienie wielu cennych spostrzeżeń, uwag i wskazań charakterystycznych dla postaw dzisiejszego chrześcijanina.

Ks. dr Stefan Cichy, w kolejnym wystąpieniu, przedstawił zagadnienie formacji liturgicznej kapłanów w diecezjach polskich po Soborze Watykańskim II. To zwięzłe wystąpienie było skoncentrowane wokół trzech spraw: nauczanie i realizacja postanowień Soboru Watykańskiego II w Polsce; realizacja postulatów Soboru w diecezjach; co należy i warto zrobić dla pogłębienia formacji liturgicznej kapłanów w Polsce.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II jest na ogół dobrze znane w Polsce; podobnie ma się rzecz z nauczaniem papieskim, zwłaszcza Jana Pawła II. Biskupi polscy zapoznawali każdorazowo wiernych z nowymi księgami liturgicznymi, a co za tym idzie, również ze sposobem (i teologią) sprawowanych sakramentów. Odbywały się, i odbywają, sympozja liturgiczne (ATK — Warszawa, Krościenko z ks. F. Blachnickim w latach 1969—1979, Instytut Liturgiczny — Kraków, Wykładowcy Liturgiki — Lublin), wykłady dla duchowieństwa: KUL oraz Wrocławskie Dni Duszpasterskie — Wrocław. Ukazały się liturgiczne pozycje książkowe (także o charakterze podręczników): ks. W. Świerzawski, ks. B. Mokrzycki, ks. S. Czerwik, ks. B. Nadolski i inni. Cenną wartość stanowią artykuły o liturgii w AK, RBL, CT i innych czasopismach teologicznych. Realizacja soborowych postulatów w polskich diecezjach jest kontynuowana dla kapłanów, po zakończeniu przez nich studiów seminaryjnych, w okresie następnych 3—5 lat; organizuje się specjalne wykłady po wyjściu nowych ksiąg liturgicznych. Ukazują się artykuły na tematy liturgiczne w wydawnictwach diecezjalnych; drukuje się materiały pomocne do „pełniejszego” sprawowania liturgii; wychodzą tzw. agendy liturgiczne. Diecezje przeprowadzają egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie uwzględniające liturgikę. Dla pogłębienia formacji liturgicznej warto i należałoby zalecać jak najlepsze przygotowanie i wzorowe sprawowanie liturgii; pogłębione osobiste studium zagadnień liturgicznych (np. wprowadzenia teologiczno-pastoralne, instrukcje i dokumenty Stolicy Apostolskiej i Episkopatu, książki i artykuły liturgiczne). W tym celu winno się ponadto wykorzystać np. rekolekcje, dni skupienia, zjazdy. Dla polskiego duchowieństwa i świeckich ważną rolę w formacji liturgicznej spełni II Synod Plenarny, którego dokument: *Życie liturgiczne po Soborze Watykańskim II* jest rozważany i dyskutowany.

W dyskusji zwrócono uwagę na działalność diecezjalnych komisji liturgicznych, Komisji liturgicznej Synodu, Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej — i zaproponowano, aby drogi tych organizacji spotykały się w „jakimś” centrum, jak to ma miejsce we Włoszech czy we Francji (por. CNPL). Postulowano ponadto utworzenie miesięcznika liturgicznego oraz swego rodzaju „banku informacji” o artykułach liturgicznych ukazujących się we wszystkich naszych diecezjach.

Na zakończenie dyskusji wybrano temat następnego spotkania (w 1994 r. w Poznaniu): *Misterium liturgii w nowym Katechizmie w perspektywie 30-lecia Konstytucji o liturgii*. Wieczorem po kolacji, wykładowcy liturgiki zebrani w Domu Prowincjalnym Księży Salezjanów, wysłuchali konferencji księdza Inspektora na temat aktualnej działalności Zgromadzenia św. Jana Bosko, którzy, jak to stwierdził, wracają do swego cha-

ryzmatu, do szkolnictwa. W tym kierunku podejmują działania zwłaszcza mając na uwadze Wschód Europy.

Pierwszy dzień obrad zakończyło wystąpienie ks. prob. St. Hartlieba. Była to interesująca wypowiedź w ramach tzw. komunikatów „w sprawie odnowy liturgii w Polsce” i poświęcona propozycjom reformy kalendarza liturgicznego dla diecezji polskich.

Drugi dzień sympozjum, środa 15 września, rozpoczął się koncelebrą Eucharystii, której przewodniczył ks. dr hab. infułat H. Sobeczko i w czasie której homilię wygłosił ks. dr Wł. Głowa.

Po śniadaniu, o godz. 9.00 rozpoczęły się obrady (którym przewodniczył ks. dr hab. Jan Janicki) poświęcone omówieniu formacji liturgicznej do kapłaństwa w różnych zgromadzeniach zakonnych.

Ks. dr hab. A. Durak mówił o formacji liturgicznej według salezjańskich Konstytucji i „ratio studiorum”, którą charakteryzuje tzw. formacja „permanentna” i „salezjański styl celebracji”. Liturgia stanowi „narzędzie” pedagogiczne; przez liturgię można lepiej zrozumieć dogmaty Kościoła. Dlatego we wszystkich „domach” Bosko jest tzw. „katecheta”, który jest odpowiedzialny za sprawy liturgiczne. Salezjanie pozostają wierni: tekstom i duchowi reformy liturgicznej Kościoła; charakterystycznym elementem pobożności salezjańskiej oraz wierni dążeniem współczesnego człowieka. Liturgiczna formacja salezjańska do kapłaństwa jest progresywna i permanentna. Wspólnota Seminarium zjednoczona wokół Eucharystii jest domem formacyjnym stanowiącym wspólnotę modlącą się i celebrującą. Dla alumnów jest to jedno z b. żywych i dynamicznych doświadczeń wiary, pozwala „trwać w Chrystusie”. Ważne miejsce zajmuje w życiu salezjanina sakrament pokuty, którego celebracja ma zawsze charakter paschalny, osobisty i wspólnotowy. Liturgia Godzin jest sprawowana we wspólnotie codziennie; odmawia się Jutrznia i Nieszpory. Istotną rolę w formacji i życiu liturgicznym całej wspólnoty salezjańskiej odgrywa rok liturgiczny. Referent podał następnie cechy charakterystyczne salezjańskich celebracji liturgicznych: twórczość, dynamiczność i aspekt paschalny, „młodzieńczy” styl, spontaniczność i wspólnotowe, czynne uczestnictwo.

W kolejnym wystąpieniu o. mgr G. Majka mówił o formacji do kapłaństwa w zakonie OO. Kapucynów, opierając się na wskazaniach św. Franciszka z Asyżu, św. Bonawentury i bł. Dunsza Szkota, a także na uchwałach Rady Zakonu, na Konstytucjach z 1986 r. i na wskazaniach prowincjalnej Rady formacji zakonnej. OO. Kapucyni kierują się we wszystkich zaleceniami Kościoła, mając na uwadze charyzmat Zakonu wyrażony w poleceniu; „zdobycie Ducha Pańskiego i Jego świętego działania”. Chodzi o ciągłe odkrywanie tajemnicy Chrystusa, której owocem jest gorliwość apostołska, wyrażona w misjach pośród ubogich. Wskazuje się ponadto na umiowanie życia kontemplacyjnego, uczestnictwo w liturgii i formację pastoralną, ze względu na wyzwania czasu, zagrożenia i nadzieje.

Ks. dr J. Nowak przedstawił zebrany istotę formacji do kapłaństwa w Stowarzyszeniu Apostolstwa Katolickiego (Księży Pallotynów), opartą na prawie Stowarzyszenia SAK, Wytocznych formacji kapłańskiej SAK i tzw. Zasadach formacji polskiej Prowincji SAK. Formacja jest skoncentrowana na Eucharystii, bez której nie da się wytworzyć chrześcijańskiego ducha wspólnoty. Praktykuje się Msze św. tzw. kursowe i grupowe, a każdego Pallotyna obowiązuje jedna godzina adoracji Najświętszego Sakramentu w każdy czwartek i pierwszy piątek miesiąca. Ważne miejsce zajmuje odprawiana wspólnotowo Liturgia Godzin, a w Wielkim Poście nabożeństwo pokutne połączone z sakramentem pokuty „dla prawidłowego życia wspólnotowego”. Wykłady z liturgiki w Seminarium odbywają się według „ratio studiorum”, obejmując także odpowiednie ćwiczenia.

czenia. Alumni są zobowiązani do opracowania odpowiednich tematów; seminarium liturgiczne jest złączone z ATK w Warszawie.

Formację do kapłaństwa w aspekcie liturgicznym w Zgromadzeniu Księży Marianów ukazał ks. dr M. P i s a r z a k. W swej wypowiedzi skupił się głównie na dydaktyce liturgicznej w Seminarium oraz na przedstawieniu praktyk duszpasterskich. Wykładowca liturgiki, choć Seminarium złączone jest z KUL-em, ma prawo do własnego układu i treści wykładów. Rozpoczynają się one w nowicjacie tzw. programem minimum oraz ćwiczeniami zakończonymi przedstawieniem 15 tez na piśmie. W swoim przedłożeniu mówił o programie wykładów liturgiki w cyklu 6 lat: liturgika fundamentalna (rok I), sakramentalia (II), uświęcenie czasu: rok liturgiczny i liturgia godzin (III), Eucharystia i kult eucharystyczny (IV), inicjacja chrześcijańska (V), sakrament małżeństwa i kapłaństwa oraz problematyka maryjna (VI). Ćwiczenia są przewidziane na IV roku, a po sześciu latach obowiązuje rygorozum (synteza w 20 tezach). Alumni są zobowiązani do praktyk duszpasterskich: udział w Sumie w katedrze w każdą niedzielę; V rok wprowadza w liturgię niedzielną; IV rok przygotowuje intencje do liturgii Mszy św. (są dwie kaplice: dla młodszych roczników i dla starszych). Diakoni chodzą z posługą do chorych; są zobowiązani wygłosić trzy homilie w ciągu roku; przewodniczą nabożeństwom pokutnym.

Ks. dr St. M a d e j a poinformował o formacji do kapłaństwa w Zgromadzeniu OO. Redemptorystów, zaznaczając na wstępie, iż opiera się ona na konstytucjach, regule i statutach Zgromadzenia. Miejsce centralne zajmuje Eucharystia i Liturgia Godzin, a także nurt pobożności „paralitur-gicznej” (u św. Ignacego: „vita devota” — umiejętność „trafienia” z modlitwą Kościoła do ludu!). Liturgika na pierwszych dwóch latach jest wykładana w/g metody „oaz” z cotygodniowymi spotkaniami liturgicznymi; w czasie czterech lat teologii liturgika jest wykładana po 2 godz. na III, IV i V roku. W Zgromadzeniu obowiązuje po święceniach roczne przygotowanie do misji.

W dyskusji, którą podjęto w końcowej części sympozjum, wyrażono przekonanie zebranych, iż byłoby bardzo owocne dla Kościoła w Polsce, gdyby w większości naszych seminariów rektorami byli wykładowcy liturgiki! Wystosowano także list do księdza biskupa St. Szymeckiego z apelem o poszerzenie ilości godzin liturgiki w Wyższych Seminarjach Duchownych w Polsce. Przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki poinformował o możliwości wydrukowania referatów tegorocznego sympozjum, pod warunkiem jednakże otrzymania odpowiedniej pomocy finansowej ze strony MEN. W imieniu wszystkich uczestników złożył podziękowanie wspólnocie Domu Prowincjonalnego Księży Salezjanów w Warszawie. Słowa podziękowania skierował także do prelegentów i wszystkich uczestników. Wspólna modlitwa, a potem uroczysty obiad zakończyły XXIX spotkanie-sympozjum Wykładowców Liturgiki.

VI SPOTKANIE STOWARZYSZENIA KOORDYNATORÓW KATOLICKICH SZKÓŁ EWANGELIZACJI W MEDIOLANIE (1994)

W dniach 13—17 IV 1994 r. odbyło się coroczne spotkanie koordynatorów katolickich szkół ewangelizacji (ACCSE/2000 — Association of Coordinators of Catholic Schools of Evangelization) w parafii S. Eustorgio w Mediolanie, gdzie w małych grupach dzielenia, tzw. komórkach parafialnych, spotyka się ponad 1000 wiernych. W spotkaniu wzięło udział 62 delegatów z 38 szkół ewangelizacji z 17 krajów Europy. Gospodarzem spotkania był proboszcz bazyliki, ks. Pigi Perini, który zapoczątkował ewangelizacyjny system komórek parafialnych w 1988 r. Obecnie istnieje 70 komórek, w których parafianie spotykają się na modlitwie, dzieleniu i czytaniu Pisma świętego, raz w tygodniu przez dwie godziny. Spotkania w domach parafian są prowadzone przez przygotowanych animatorów.

Tematem tegorocznego spotkania ACCSE/2000 były słowa z Mt 28,19; „Czyńcie uczniów ze wszystkich narodów”. Pierwszą konferencję *Koszt bycia uczniem*, która stanowiła przedmiot refleksji i dzielenia pierwszego dnia, wygłosił ks. Jim Bermingham, dyrektor ACCSE/2000 Africa. Podkreślił on, że bycie uczniem Chrystusa jest przede wszystkim odpowiedzią na Jego powołanie: „Chodź i zobacz”, odpowiedzią na wezwanie Jana Pawła II do nowej ewangelizacji i odpowiedzią na potrzeby współczesnego Kościoła. Cechą ucznia jest: przemiana w Chrystusie (Mk 8,34—38), oddanie Bogu całego serca, zostawienie swoich dóbr, poddanie woli (Mt 10,34), czynienie uczniów. Koszt bycia uczniem Jezusa Chrystusa jest bardzo duży, największą ceną przez przemianę mentalności — metanoia. Po konferencji było dzielenie się w grupach, co to znaczy być uczniem i jaki koszt się z tym wiąże. Ważnym momentem tego dnia było uczestnictwo w spotkaniu komórek parafialnych, które poprzedziło wyjaśnienie systemu komórek parafialnych oraz adoracja Najświętszego Sakramentu.

W drugim dniu tematem rozważań było czynienie uczniów i metody ewangelizacji. Poszczególne referaty przedstawiali dyrektorzy parafialnych i stacjonarnych szkół ewangelizacji. Mówili między innymi o treści orędzia ewangelizacyjnego, metodach skutecznej ewangelizacji, postawach ewangelizatora i niebezpieczeństwach, jakie niosą różne środki i metody ewangelizacji. W południe uczestników spotkania przyjął kard. Carlo Maria Martini, który podkreślił, że ewangelizacja należy do całego Kościoła, do każdego wierzącego, dlatego zatem, zapytał, istnieje potrzeba szkół ewangelizacji dla czegoś, co winno być zasadniczą cechą każdego chrześcijanina. W krótkim słowie do koordynatorów wspomniał o potrzebie ewangelizującego Kościoła, potrzebie rozeznania, jak dzieje apostołskie są pisane w obecnym świecie.

Tematem trzeciego dnia było: *Czynienie uczniów a metodologie szkół*. Głównym celem wystąpienia było przedstawienie metodologii różnych szkół: kerygmatycznej szkoły Wspólnoty Jana Chrzciciela z Camparmo, Włochy; Centrum Ewangelizacji z Mainhingen, Niemcy; Wspólnoty Życia i Kontemplacji z Chemin Neuf, Francja; Międzynarodowego Centrum Ewangelizacji na Malcie; Instytutu Katechetycznego z Suwałk, prowadzącego zajęcia na Litwie i Białorusi oraz Parafialnej Szkoły Katechumenatu z Tomska, Syberia. Wieczorem była liturgia pojednania i sakrament pokuty.

W ostatnim dniu, niedzieli, tematem była *Ewangelizacja przez liturgię*, a punktem centralnym uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii w bazylice S. Eustorgio. Msza św. sprawowana była według obrządku ambrożyjskiego i trwała ponad dwie godziny. Pół godziny przed Mszą św. 50 animatorów komórek parafialnych modliło się z księdzem proboszczem w zakrystii w intencji tej liturgii i parafii. W liturgii, pod przewodnictwem ks. proboszcza, ponad 30 świeckich pełniło 26 różnych posług, średnia wieku ministrantów — 40 lat. Wszystkie części liturgii podkreślały wspólnotowy wymiar Kościoła: uroczyste powitanie wszystkich, którzy pierwszy raz przyszli do tego kościoła, przedstawienie kapłanów sprawujących Eucharystię, komentarze do czytań biblijnych, znak pokoju po liturgii słowa, przyniesienie darów: kolekty pieniężnej i kosztów z żywnością i ubraniami dla misji na Filipinach, procesja komunijna, w której wierni podchodzili trzymając rękę na ramieniu drugiej osoby, Komunia pod dwiema postaciami i rozmowy kapłanów z wiernymi przed kościołem po zakończeniu Eucharystii. Należy podkreślić, że była to normalna Msza niedzielna w parafii, pełna dynamicznej wiary i modlitwy.

Kraków

MARIA KANTOR

Ks. Jerzy Chmiel

KRONIKA BIBLIJNA (1)

KONKURS WIEDZY BIBLIJNEJ KATOLICKICH SZKÓŁ ŚREDNICH —
KRAKÓW '94

Katolickie Liceum Ogólnokształcące Księży Pijarów w Krakowie zorganizowało dla katolickich szkół średnich w Polsce konkurs wiedzy biblijnej. Na zaproszenie odpowiedziało wiele szkół licealnych z całej Polski, w sumie stanęło do konkursu 52 uczniów i uczennic. Uczestnicy przyjechali do Krakowa w piątek, 25. lutego 1994 r. i zamieszkali w internacie Liceum pijarskiego przy ul. Akacjowej (Kliny). Następnego dnia, w sobotę, 26. lutego, Mszą świętą koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. Jerzego Chmiela z PAT, który też wygłosił homilię, rozpoczęli konkurs w budynku Liceum. Jury konkursowemu przewodniczył ks. Chmiel.

Konkurs składał się z trzech rund odpowiednio przygotowanych pytań, na które trzeba było odpowiedzieć najpierw pisemnie, a potem ustnie. Pytania obejmowały Pięcioksiąg i Ewangelię. Poziom przygotowania uczestników był bardzo dobry. Wyłoniono troje zwycięzców, którzy otrzymali nagrody ufundowane przez Zarząd Polskiej Prowincji Szkół Pobożnych, z racji jubileuszu pijarów w Polsce, ale byli też i prywatni sponsorzy. Tymi nagrodami był udział w wycieczce do Hiszpanii i Portugalii.

Uczestnicy konkursu spoza Krakowa mieli możliwość obejrzenia miasta i udziału w jakimś spektaklu artystycznym (teatr, filharmonia). Był to pierwszy na skalę ogólnopolską urządzony konkurs biblijny młodzieży szkół licealnych od II wojny światowej, a prawdopodobnie — jako konkurs wyłącznie wiedzy biblijnej — pierwszy w Polsce. Zostawił bardzo dobre wrażenie — dlatego *vivant sequentes!*

INSCENIZACJE BIBLIJNE W TEATRZE LOGOS W ŁODZI

W Łodzi działa od r. 1987 teatr Logos, którym kieruje ks. Waldemar Sondka, miejscowy duszpasterz środowisk twórczych. Jest to teatr ruchu wykorzystujący taniec i ruch sceniczny dla wyrażenia treści religijnych. Wśród 13 dotychczasowych inscenizacji, jakie teatr ma na swoim koncie, są inscenizacje oparte na tekstach biblijnych, jak: *Wieczernik*, *Dialogus pro Die Nativitatis Domini nostri Jesu Christi*, *Kobiety u Grobu* czy *Przypowieść*. Ta ostatnia inscenizacja, która swój kształt sceniczny zawdzięcza Romanowi Komassie, baletmistrzowi działającemu w Niemczech, jest pantomimą opartą na tekście Genesis 1—3. Obejmuje 10 obrazów: *Modlitwa*, *Stwórca*, *Pokutnicy*, *Adam*, *Ewa*, *Myśli*, *Kuszenie*, *Upadek*, *Wygnanie*, *Nadzieja*. Na tle muzyki Oliviera Messianea, Arvo Pärta i Art of Noise występuje pięć postaci: *Stwórca*, *Adam*, *Ewa*, *Szatan*, *Mnich*, a oprócz tego cztery Głosy.

Teatr Logos spełnia pożyteczną misję upowszechniania modeli biblijnych. Nie ma tutaj wprawdzie tekstu, ale jest naturalny ruch i symbolizacja. Francuski teoretyk tańca, Jean Georges Noverre (1727—1810) pisał: „Nie należy tańczyć dla tańca, nie można ograniczać się do przyciągania wzroku bez wzruszenia serca, budzenia namiętności i wstrząsania duszą — nie jest to bowiem celem sztuki, która ma być obrazowa i malownicza. Głos natury i wiernie wyrażone uczucia wzbudzą zawsze wzruszenie w najmniej wrażliwych duszach.”

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

G. I. DAVIES assisted by M. N. A. Bockmuehl, D. R. de Lacey and A. J. Poulter, *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge 1991, s. XXXIV + 563.

Przygotowywanie zbiorów tekstów, a zwłaszcza ich konkordancji jest zajęciem żmudnym, pracochłonnym i mało porywającym. Na szczęście w ostatnich latach coraz większą pomocą stają się systemy komputerowe. Dzięki nim możliwe stały się przedsięwzięcia tak gigantyczne, jak wydany właśnie tom pt. *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, opracowany przez zespół G. I. Daviesa. Od 1986 roku w Centrum Komputerowym Uniwersytetu w Cambridge gromadzone i opracowywane były wszystkie hebrajskojęzyczne inskrypcje sprzed 200 roku p.n.e., a więc, jak pisze autor, z czasów starotestamentowych. To monumentalne przedsięwzięcie zaowocowało po pięciu latach — w październiku 1991 roku — omawianym właśnie tomem.

Zasadniczy trzon dzieła to obszerna konkordancja (obejmująca również indeks symboli i znaków) oraz korpus 655 inskrypcji pogrupowanych wg miejsca ich odnalezienia i opatrzonych podstawowymi odsyłaczami bibliograficznymi. Poza tym praca uzupełniona została o wstęp, tablice transliteracji i symboli, o listę miejsc, w których odnajdywano inskrypcje, podstawowe zestawienie bibliograficzne, a na końcu o synopsę podstawowych zbiorów inskrypcji starohebrajskich, pozwalającą łatwo porównywać różne lekcje tekstów oraz skompletować pełną bibliografię. Jest to

o tyle ważne, że praca Daviesa podaje w zasadzie tylko pierwsze (lub najważniejsze) miejsca publikacji inskrypcji i odsyła do dalszych opracowań. Wydaje się, że jest to duża wada omawianej pracy, jednak taki wybór został dokonany przez autora świadomie. Odnotowanie tak ogromnej i stale powiększającej się liczby publikacji — nowych lekcji, uzupełnień i komentarzy — powiększyłoby rozmiary pracy do rozmiarów przekraczających wszelkie możliwości wydawnicze i w praktyce uniemożliwiło jej wydanie. Tymczasem autor wyznaje, że głównym celem niniejszej pracy było sporządzenie konkordacji, a *Corpus Inscriptionum* traktować należy jako część pomocniczą. Pominiecie pełnej bibliografii jest również o tyle usprawiedliwione, że dysponujemy wciąż aktualnym (i doskonałym!) zestawieniem bibliograficznym R. W. Sudera (*Hebrew Inscriptions: A Classified Bibliography*, Selingstove 1984), będącym tu naturalnym uzupełnieniem.

Z powodów wspomnianych powyżej *Corpus* pozbawiony został również fotografii, co trzeba zrozumieć i z czym można się (choć z żalem) pogodzić.

Ze względów technicznych teksty opublikowane zostały w standaryzowanej transliteracji łaćnińskiej. Do tego posunięcia można zgłosić pewne zastrzeżenia: teksty w transliteracji po prostu źle się czyta, szczególnie historykom i filologom, specjalizującym się w hebrajskojęzycznej epigrafice średniowiecznej i nowożytnej (gdzie nie ma zwyczaju używania transliteracji). Ostatecznie jednak praca nie jest skierowana głównie do nich, a przede wszystkim do biblistów, religioznawców, archeologów, historyków starożytności i filologów języków semickich. Dla nich wszystkich dzieło Daviesa będzie zapewne niezastąpioną pomocą w pracy naukowej, jedną z tych książek, które trzyma się zawsze pod ręką. Szczególnie konkordancja, indeksy i synopsa umożliwiają wszechstronne wykorzystanie prezentowanego materiału. Ale i same inskrypcje — choć w transliteracji i pozbawione fotografii — stanowią mogące cenne źródło danych. Znajdziemy wśród nich m.in. słynne napisy z tunelu Siloam, listy z Arad i Lachisz czy odkryte ostatnio teksty religijne z Kuntillet Ajerud. I wiele innych.

Trudno przecenić znaczenie omawianej pracy dla bibliistyki, szczególnie dla badań języka hebrajskiego czasów Starego Testamentu, ale i dla badań tła historyczno-kulturowego ówczesnej Ziemi Izraela czy pewnych elementów religii wczesnego judaizmu. Zapewne, praca zostanie przez biblistów wykorzystana należycie.

Zgodnie z zapowiedzią autora, jest to dopiero pierwsza z trzech planowanych części wszechstronnego opracowania inskrypcji hebrajskich. Pozostaje nam tylko życzyć autorowi powodzenia: oby kolejne tomy były równie udane!

Wrocław

MARCIN WODZIŃSKI

KS. FRANCISZEK GRUDNIOK, *Skarb cierpienia*. Wrocław 1994, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej s. 238.

Omawiana pozycja pod wyżej przytoczonym tytułem jest dojrzałym owocem wieloletnich refleksji i osobistych przemyśleń jej Autora. Można powiedzieć, że nie są to teoretyczne analizy samego cierpienia i postaw ludzi cierpiących, ale jest to próba, z resztą udana próba, szukania odpowiedzi jak konkretnie pomóc ludziom dotkniętym i powalonym na ziemię przez ich cierpienie, w znoszeniu tego właśnie zesłanego im przez Opatrzność Bożą krzyża życia.

Autor wychodzi z założenia, że cierpienie jest tajemnicą i nigdy nie

znajdziemy odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek, często niewinny, musi cierpieć. Nawet sam Chrystus nie udzielił nam odpowiedzi na to pytanie, tylko sam cierpiał. „Wziął na siebie cierpienie nie starając się je wyjaśnić. Nikt nie wszedł w rzeczywistość cierpienia tak bardzo jak On” (s. 20). (Por. także Łk 9,22). Słusznie stwierdza ks. Grudniok, że cierpienie można zrozumieć tylko przez krzyż Chrystusa i w krzyżu Chrystusa (s. 30).

Autor pragnąc swoich czytelników nauczyć chrześcijańskiego znoszenia cierpienia słusznie podzielił swoje dziełko na cztery części zatytułowane: I. *Droga miłości* (ss. 9—64), II. *Zwycięski krzyż* (ss. 65—114), III. *Byłem chory* (ss. 115—178) i IV. *Bóg przemawia* (ss. 179—233).

Czytając powierzchownie, można odnieść wrażenie, że niektóre z tych części nie mówią bezpośrednio o cierpieniu. Ale jest to mylne wrażenie. W każdej z tych części jest ukryta głęboka i autentyczna teologia cierpienia. Tak więc zdaniem Autora, cierpienie można zrozumieć i uczynić je sobie lżejszym, jeśli się kocha i Boga i ludzi; jeśli się je analizuje przez pryzmat Chrystusowego krzyża, jeśli samemu jest się dotknięty cierpieniem. Dopiero wtedy docieramy do sedna rzeczy, że Bóg rozmaicie przemawia do ludzi, ale najgłębiej przemawia przez cierpienie. Stąd zasadnicze twierdzenie Autora i tytuł książki *Skarb cierpienia*. Stądwołanie Autora: „Błogosławmy cierpienie, uświęcajmy cierpienie, wychwalajmy cierpienie” (s. 12).

Autor wiele podaje „recept” jak znosić cierpienia, które Pan Bóg zsyła na nas. Nie sposób je tu wszystkie przytaczać, ale najważniejsze są następujące: W cierpieniu najbardziej potrzebna jest wiara. Stąd Autor twierdzi, że „cierpienie bez wiary jest nie do zniesienia” (s. 56). Powołując się na M. Teresę z Kalkuty, ks. Grudniok cytuje jej słowa, że „cierpienie jest pocałunkiem Jezusa, to jest znak, że jesteście Mu bliscy” (s. 115). Wiara uczy nas rozpoznawać w naszym cierpieniu cząstkę Jezusowego cierpienia. Przez znoszenie cierpienia z poddaniem się woli Bożej nadajemy naszemu cierpieniu zbawczy sens (por. s. 163). Dlatego można nazwać czas cierpienia, czasem zbawienia. (por. s. 131).

To prawda, że cierpienia są dla nas ludzi bardzo bolesne i nie raz nie do zniesienia. Dlatego trzeba je znosić w „cieniu krzyża”. Krzyż zdaniem Autora omawianej pozycji jest lekarstwem na wszystkie ludzkie cierpienia (s. 71). A w ogóle rozdział o krzyżu w omawianej pozycji można by nazwać przekonywującym, przemodlonym traktatem teologicznym o krzyżu.

Autor *Skarbu cierpienia* zachęca wszystkich cierpiących do tego, aby się modlił swoim cierpieniem. Taka modlitwa jest nie tylko skuteczna, ale ona łagodzi ból, uspokaja człowieka i przenosi nas z doczesnej do nadprzyrodzonej płaszczyzny. Bardzo skuteczna jest taka modlitwa cierpiącego i zawsze przynosi ulgę temu, za kogo ją ofiarujemy.

Niezwykle ważnym elementem naszej postawy względem cierpiącego człowieka jest trwanie nieustanne w zjednoczeniu z cierpiącym. Największym bólem dla cierpiącego jest nie tyle samo cierpienie, ile świadomość jego osamotnienia. Trzeba trwać w przyjaźni z cierpiącym. Świadomość tej przyjaźni łagodzi cierpiącemu ból i utrwała go w przekonaniu, że mimo cierpienia przecież najbliżsi nie odpisali go już na „straty”. Są z nim zawsze i stanowią z nim jedno. Trwając w zjednoczeniu z chorym trzeba zawsze przemawiać do niego ciepłym słowem, przyjacielskim spojrzeniem, serdecznym uśmiechem, krótko nie tylko „być razem z nim”, ale także razem z nim „cierpieć” (por. s. 135).

Specjalny rozdział w omawianej przez nas pozycji stanowi jej ilustracja wypowiedziami różnych ludzi cierpiących i zdrowych, pracujących wśród chorych, lekarzy, pielęgniarek, kapłanów, misjonarzy i tych wszystkich, którym cierpienie bliźniego bardzo leżało i leży na sercu.

Na czele tych wypowiedzi ks. Grudniok przytacza wiele razy słowa Ojca świętego Jana Pawła II, który podczas swoich apostołskich podróży po całym świecie nigdy nie opuszczał spotkania z chorymi, dotykał ich zbolących rąk i serc i był dla nich najlepszym przyjacielem. Trudno tu w krótkiej recenzji cytować te wypowiedzi, ale należy stwierdzić, że każda z nich jest bezcenna. Można je wszystkie streścić w jednym zdaniu wypowiedzianym do chorych w Lourdes: „wy jesteście największym skarbem Kościoła”. Chory zatem to nie człowiek pozostawiony na marginesie, albo żyjący poza marginesem, ale to ten, który przez swoje cierpienie zniesione z poddaniem się woli Bożej ubogaca swoją postawą tę społeczność, do której należy i którą tworzy.

Z wypowiedzi o wartości cierpienia innych ludzi należy tu podkreślić kilkakrotnie wspomnianą „bohaterkę miłości cierpiących”, Matkę Teresę z Kalkuty „zżytą na co dzień z ludzkim cierpieniem”, której dewizą życia są słowa, że chorych „trzeba kochać i dawać im siebie aż do bólu” (s. 170).

Radzę przeczytać tę książkę, aby dowiedzieć się, co nam radzą robić i jak postępować względem chorych tacy ludzie jak św. Maksymilian Kolbe czy św. brat Albert, wielki stygmatyk o. Pio, lekarz Albert Schweitzer, czy wielu polskich kapłanów, którzy karmili się na co dzień cierpieniem, choćby tacy jak ks. Blachnicki, więzień Oświęcimia, Jean Gitton, J. Maritin, konweryta Papini i inni.

Na zakończenie warto postawić sobie pytanie. Po co ks. prałat Grudniok napisał tę książkę?. Na to pytanie on sam daje odpowiedź, na kanwie wypowiedzi Ojca świętego wygłoszonej 11 II 1993 z okazji pierwszego Światowego Dnia Chorych. Książka jest napisana dlatego, aby obudzić i spotęgować naszą wrażliwość i nasze poświęcenie dla cierpiących i chorych dzisiejszych ludzi. Nie wolno nam zapominać o tym, że dzisiejszy świat jest jedną wielką kliniką, albo lepiej wielkim szpitalem, w którym nam zdrowym ludziom wypadła z woli Opatrzności Bożej wielka rola do odegrania.

Jesteśmy szczerze wdzięczni ks. prałatowi Fr. Grudniokowi za tę pozycję, która nie tylko jest napisana pięknym przekonywującym językiem, ale zmusza nas swoją treścią do zajęcia jasnego i zdecydowanego stanowiska względem chorych, cierpiących, nieszczęśliwych i opuszczonych ludzi, którzy przecież są naszymi bliźnimi i czekają na naszą braterską pomoc.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

K. MYŚLIWIEC, *Święte znaki Egiptu*, Wyd. Iskry, Warszawa 1990, liczne ryciny i barwne zdjęcia.

Popularne ujęcie, ale oparte na solidnych podstawach naukowych dziejów pisma egipskiego: hieroglificznego, hieratycznego i demotycznego. Duże ilości tekstów egipskich, ilustrujących poszczególne okresy rozwoju pisma, przetłumaczone przez autora po raz pierwszy na język polski, co zostało solidnie udokumentowane w aneksie. Aluzje do tekstów biblijnych: zestawienie Ps 104 (tłum. Cz. Miłosza) z hymnem do Atona (tłum. T. Andrzejewskiego), wzmianki o przekładach koptyjskich Biblii (w różnych dialektach) i o gnostyckich pismach z Nag Hammadi (których odkrycie w 1945 r. można porównać z odkryciem manuskryptów znad Morza Martwego, ale które są mniej znane w Polsce). Liczne aneksy: tabela chronologiczna etapów rozwoju pisma i języka egipskiego, wykaz bóstw, miary i wagi, kalendarz egipski, tablica chronologiczna starożytnego Egiptu, bibliografia podstawowa. Rodzaj vademecum egiptologicznego, wypełniający lukę w pi-

śmiennictwie polskim, choć nie brak światowych osiągnięć polskich archeologów w Egipcie i Sudanie, przede wszystkim Kazimierza Michałowskiego i jego szkoły.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Przewodnik po bibliografiach polskich judaików. Guide to Bibliographies of Polish Judaica. Opr. K. Pilarczyk (Studia Polono-Judaica: series bibliographica, 1), Uniwersytet Jagielloński, Międzywydziałowy Zakład Historii i Kultury Żydów w Polsce, Kraków 1992, ss. 222.

Judaica wydane w Polsce. Druki zwarte i niesamoistne: materiały do bibliografii 1990. Pod red. M. Galasa i K. Pilarczyka (Studia Polono-Judaica: series bibliographica, 2), Kraków 1993, ss. 232.

Staraniem Międzywydziałowego Zakładu Historii i Kultury Żydów w Polsce przy Uniwersytecie Jagiellońskim, którym to zakładem kieruje prof. J. A. Gierowski, zostały wydane dwie pozycje seryjne wszystkich „bibliografii polskich judaików, tj. wszystkich publikacji dotyczących spraw żydowskich czy stosunków polsko-żydowskich, jakie ukazały się na ziemiach polskich rozumianych jako terytorium państwa polskiego w dobie jego istnienia” (z przedmowy prof. Gierowskiego). Projekt wydawniczy został pomyślany bardzo ambitnie: bibliografia polskich judaików ma zaczynać się od XVI wieku aż po ostatnie publikacje, jakkolwiek nie będzie przestrzegana zasada chronologicznego ukazywania się tomów serii, co jest arcyślusznym założeniem.

W obydwu tomach znalazło się wiele pozycji, które są w sferze zainteresowania bibliisty. I tak w tomie I zostały pomieszczone sekcje „literatury judaistycznej powstałej na ziemiach polskich i polskich wydawnictw informacyjnych o judaizmie oraz historii i archeologii Palestyny (ss. 145–152) z następującymi działami: Polono-judaika w religioznawczych wydawnictwach informacyjnych; Judaika w polskich bibliografiach biblistycznych i ogólnoteologicznych; Polskie bibliografie qumranistyczne; Polskie bibliografie o historii i archeologii Palestyny.

W tomie II pozycje biblistyczne są bardziej rozrzucone w rozmaitych działach, np. Encyklopedie, słowniki, atlasy i ogólne opracowania; Biblia hebrajska (przekłady, komentarze i adaptacje, opracowania ogólne i szczegółowe, Biblia hebrajska a Nowy Testament); Rękopisy odkryte nad Morzem Martwym; Żydowski cykl roczny i liturgia; Judaizm a inne religie (a chrześcijaństwo).

Seria bibliograficzna *Studia Polono-Judaica* jest wydawana bardzo skrzętnie i starannie; będzie więc ważnym narzędziem bibliograficznym w kwerendach naukowych i dla opracowań popularnych, które winny przecież opierać się na faktach.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

ELIO TOAFF, *Perfidi Giudei, fratelli maggiori*. A. Mondadori Editore (Bessellers Saggi Oscar 10), Milano 1990 (I wyd. 1987).

Główny rabin Rzymu opisuje żywo i barwnie 50 lat swojej działalności religijnej. Urodzony w Livorno, wychowany w tradycji rabinów Hachme Livorno (rabbi Benanozegh), jest wychowawcą wielu pokoleń rabinów w Colleggio rabbinico italiano. Opisy okresu II wojny światowej i sytuacji Żydów we Włoszech, a zwłaszcza cenne przyczynki do dziejów dialogu

chrześcijańsko-żydowskiego od II Soboru Watykańskiego (kardynał A. Bea i o. C. A. Rijk) i deklaracji *Nostra aetate*. Szczegóły historycznej wizyty Jana Pawła II w synagodze rzymskiej w r. 1986.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

U. HUPPERT, *Izrael. Rabini i heretycy*. Przekład T. Misiak, Res Polonia, Łódź 1992.

Uri Jerzy Huppert, urodzony w Bielsku-Białej, ocalał z holokaustu i jest prawnikiem oraz wykładowcą uniwersytetu w Cleveland (USA). Na podstawie bogatych doświadczeń polityka i działacza samorządowego w Izraelu (radny Jeruzolimy) napisał książkę na temat skomplikowanej sytuacji prawnej pod względem religijnym w państwie Izraela (tak brzmi poprawna nazwa!). Dzięki bogatej dokumentacji książka stanowi cenne vademecum sytuacji wyznaniowej dzisiejszego Izraela.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

B. ORDYK — ZB. SATAŁA, *Szalom Izrael*, Iskry, Warszawa 1991, ss. 304.

Rodzaj przewodnika po współczesnym Izraelu, napisany w formie naracyjnej, barwnym językiem, na podstawie doświadczeń pobytu autorów w roku 1989. Jest to pierwsza próba ukazania rzeczywistości politycznej, społecznej i ekonomicznej Izraela bez zafalszowań komunistycznej cenzury. Od aktualnej sytuacji częste odniesienia do biblijnej przeszłości. Liczne barwne ilustracje z fotografii autorów. Koniecznie by się prosił indeks miejscowości oraz najprostsza mapka — szkic sytuacyjny. To takie życzenie dla drugiego wydania, oczywiście powiększonego o nowe doświadczenia i fakty.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ROCZNIKI TEOLOGICZNE KUL

r. 1991—1992, t. XXXVII, z. 1

Gryziec P., OFMConv, *Charyzmat paraklezy*, 85—98; Homerski J., ks., *Pokój Boży w pismach natchnionych Starego Testamentu*, 5—25; Langkammer H., OFM, „*Przyjdź królestwo Twoje*”, 75—82; Maciej G., *Świętość małżeństwa w rozumieniu Malachiasza. Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Ml 2,16—16; 43—58*; Ordon H., SDS, *Eschatologiczne wylanie Ducha w Iz 32,15—20; 27—35*; tenże, *Kronika Instytutu Biblijnego KUL za rok akademicki 1989/80*; 99—101; Rubinkiewicz R., SDB, *Królestwo Boże w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*, 59—73; Szier B., *Polska bibliografia biblijna za rok 1989/90*; 102—106; Szwarec U., *befit 'ólam w wyroczniach proroków niewoli*, 35—41

r. 1991—1992, z. 2

Kowalczyk M., ks., *Teologiczny sens ETHNOS w Ewangelii świętego Mateusza*, 65—74; Rabiej St., ks., *Protologiczne znaczenie Chrystusowego „EGO EIMI”*, 75—86

r. 1991—1992, z. 6

Langkammer H., OFM, *Problem właściwego rozumienia tekstu biblijnego we współczesnej egzegezie (tzw. nowa hermeneutyka biblijna)*, 65—72

r. 1993, t. XXXVIII, z. 1

Kudasiewicz J., ks., *Paraklet a grzech świata (J 16,7—11)*, 109—119; Langkammer H., OFM, *Historia interpretacji Nowego Testamentu*, 79—94; Ordon H., SDS, *Pneumatologia qumrańska*, 69—77; tenże, *Kronika Instytutu Nauk Biblijnych KUL za rok akademicki 1990/91 oraz 1991/92*, 129—134; Potocki St., ks., *Kohelet i jego dzieło*, 43—59; Rubinkiewicz R., SDB, *Ksiądz profesor Józef Homerski*, 7—9; tenże, *Maryja w świątyni*, 97—106; Stachowiak L., ks., *Myśl religijna i teologiczna księgi Izajasza*, 21—40; Szier B., *Polska bibliografia biblijna za rok 1990/1991*, 135—147; Szwarz U., *Wykaz publikacji księdza profesora dra hab. Józefa Homerskiego*, 11—15; Tronina A., ks., *Chrystologiczna lektura Ps 22*; 61—68

r. 1993, z. 6

Kudasiewicz J., ks., *Maryja a Kościół*, 31—54

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

1994, z. 1

Czajkowski M., ks., *Żydzi i judaizm w naszej posłudze słowa*, 39—54

STUDIA TEOLOGICZNE (Białystok — Drohiczyn — Łomża)

r. 1991, t. IX

Ołów A., ks., *Klasyfikacja i doktrynalne podłoże motywów radości w hymnach Psalterza*, 3—44

r. 1992, t. X

Ołów A., ks., *Problematyka zdrowia w tradycji biblijnej Starego Testamentu*, 13—22

r. 1993, t. XI

Ołów A., ks., *Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra*, 7—14; Zukowski H., ks., *Problem formy opowiadania o uzdrowieniu Bartymeusza w Mt 10,46—52; 15—26*

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

r. 1993, t. XII

Bednarz M., ks., *Lectio divina. Szkoła Słowa Bożego. Metoda C. M. Martinięgo*, 131—152; Brzegowy T., ks., *Obraz Boga w księdze Koheleta*, 103—129; Michalik A., ks., *Od collectio opata do lectio magistra. O czytaniu Pisma świętego w okresie metodologicznego przełomu XII wieku*, 133—163; Paciorek A., ks., *Św. Augustyn egzegeta*, 175—189

WIĘŻ

r. 1993, z. 10

Rupikowa I., *Biblia w teatrze*, 110—119

W DRODZE

r. 1993, z. 1

Wolicka E., *Glosarium biblijne* (1), 6—15

r. 1993, z. 2

Wolicka E., *Glosarium biblijne* (2), 40—52

r. 1993, z. 3

Maliński M., ks., *Faryzeusze i doktorzy w Piśmie*, 26—33; Wolicka E., *Glosarium biblijne* (3), 17—25

r. 1993, z. 6

Dołęga-Chodasiewicz J., *Całun turyński nie popiera hipotezy Korabiewicza*, 98—99; Wolniewicz M., ks., *Podczas Wieczery. Tradycja palestyńska: św. Marek i św. Mateusz*, 13—18

r. 1993, z. 8

Dyja J., *Czy Jan Chrzciciel jadał szarańczę?*, 105—106

r. 1993, z. 11

Sochoń J., ks., *Biblijny portret niewierzącego*, 3—9

r. 1994, z. 2

Wolniewicz M., ks., *Kim jest Jezus Chrystus?*, 12—17

r. 1994, z. 4

Aran R., *Jak Żydzi biblijni rozumieli śmierć*, 82—84; Częsz B., ks., *Duch Święty — tajemnica i obecność*, 22—30

r. 1994, z. 5

Poniży B., ks., „Mądrość Salomona” — księgą spotkania. Spotkanie tradycji judaistycznej i hellenistycznej w chrześcijaństwie na przykładzie księgi Mądrości i Ewangelii według św. Jana, 62—72

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

KSIAŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO INSTYTUTU TEOLOGICZNEGO XX. MISJONARZY
38-058 Kraków, ul. Stradomska 4

1. Długosz Antoni bp, *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu*. Studium biblijno-katechetyczne. Kraków 1994, s. 192
2. Długosz Antoni bp — Walulik Anna CSFN, *Spotkania z Panem Jezusem*. Propozycje katechez dla dzieci sześcioletnich. Kraków 1994, s. 96
3. Ferenc Ewa, *Światłość serc*. Kraków 1993, s. 120
4. Fros Henryk SJ, *Wspomnienie świętych na każdy dzień — Martyrologium*. Kraków 1992, s. 280
5. Górski Jan ks., *Nowa wiosna Ewangelii*. Z zagadnień misyjnych. Kraków, 1993, s. 120
6. Kasztelan Jan CM, *Sprawowanie sakramentu pokuty*. Kraków 1994, wyd. II, s. 170
7. Kasztelan Jan CM, *W drodze do małżeństwa*. Kraków 1994, s. 78
8. Lemonie Jo, Rita. *Święta od spraw trudnych i beznadziejnych*. Kraków 1994, s. 103
9. Mędała Stanisław CM, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*. Kraków 1993, s. 394
10. Mędała Stanisław CM, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994, s. 392
11. Rakocy Waldemar CM, *Chronologia Nowego Testamentu*. Kraków 1994, s. 32
12. Sinka Tarsycjusz CM, *Liturgika*, Kraków 1994, wyd. III, s. 391
12. Sinka Tarsycjusz CM, *Modłitevník*. Kraków 1992, s. 420
13. Sojka Krzysztof ks., *Modlitwy za Ojczyznę*. Kraków 1994, s. 79
14. Winkowski Józef ks., *Pamiętniki*. Oprac. Zb. Knop CM. Kraków, 1993, s. 244

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

02 405 Warszawa, ul. Rybnicka 27.

1. Dajczar Tadeusz ks., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*. W-wa 1993, s. 379
2. Glemp Józef kard., *Wartości chrześcijańskie nabywane pod Kalwarią*. Kazania pasyjne w kościele Świętego Krzyża w Warszawie Anno Domini 1993. W-wa 1993, s. 76
3. Nowak Mieczysław ks., *Zyje we mnie Chrystus*. W-wa 1994, s. 63
4. *Obrzędy Mszy świętej łacińsko-polskie*. W-wa 1993, s. 35
5. Petrusiewicz Aleksandra, *Opowieści babuni na dobranoc*. W-wa 1993, s. 16

- 6 Quesson Noël, *Cztery myśli na niedziele*. Rok. B. Przekł. ks. Sł. Kaweckiego i ks. St. Grabowskiego. W-wa 1993, s. 244
7. Romaniuk Kazimierz bp, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*. W-wa 1993, s. 189
8. Samin Wojciech ks., „*Jedność, zgody i miłość obywateli*”. Kazania patriotyczne z okresu insurekcji kościuszkowskiej i wojen napoleońskich miane w kościołach archidiecezji warszawskiej (1793—1819). Oprac. Zb. Sudolski. W-wa 1992, s. 116
9. Santorski Andrzej ks., *Czy znasz tajemnicę Eucharystii?* Konferencje pielgrzymkowe WPP. W-wa 1994, s. 82
10. Schwarzwald Alois, *Jak pracować nad kazaniem?* Przekł. pod kierunkiem ks. Sł. Kaweckiego. W-wa 1993, s. 190
11. Slipek Leszek ks., *Listy do moich przyjaciół*. W-wa 1993, s. 54
12. Slipek Leszek ks., *O wierze i dojrzałości*. Listy do młodych. W-wa 1994, s. 32
13. Święcicka Hanna, *Świat moich wartości*. W-wa 1993, s. 128
14. *Kolorowy rok liturgiczny*:
 Bałka Magdalena, *Kolorowy Adwent*. W-wa 1993, s. 16
 Bałka Magdalena, *Kolorowe Boże Narodzenie*. W-wa 1993, s. 16
 Bałka Magdalena, *Kolorowy Wielki Post*. W-wa 1994, s. 16
 Borkowska Małgorzata OSU, *Kolorowa Wielkanoc*. W-wa 1994, s. 16
 Bałka Magdalena, *Kolorowe lato* (Od święta NMP Matki Kościoła do święta Podwyższenia Krzyża). W-wa 1993, s. 1993, s. 16
 Bałka Magdalena, *Kolorowa jesień* (Od wspomnienia Matki Bożej Bolesnej do uroczystości Chrystusa Króla). W-wa 1993, s. 16

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ

37 700 Przemyśl, Plac Katedralny 49

1. Tokarczuk Ignacy abp, *Kazania pasterskie (1966—1992)*. Przemyśl 1992, s. 308

WYDAWNICTWO POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

posiada jeszcze na składzie następujące publikacje z zakresu liturgiki:

1. Jungmann Joseph Andreas, *Sprawowanie liturgii*. Podstawy i historia form liturgii. Przekład i wprowadzenie ks. M. Wolicki. Kraków 1992, s. 158
2. Koperek Stefan CR, *Zmartwychwstanie i życie* — Modlitewnik dla utrudzonych ziemskim pielgrzymowaniem. Kraków 1990, s. 624
3. „*Euntes docete*” (XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). Praca zbiorowa. Kraków 1993, s. 479
4. *Liturgia uświęcenia czasu*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Wacława Świerżawskiego. Kraków 1984, s. 208
5. *Msza święta*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Wacława Świerżawskiego. Kraków 1993, s. 347
6. Staniek Edward ks., *Modlitwa przed tabernakulum*. Adoracje. Kraków 1990, s. 187

WSZYSTKIE POZYCJE MOŻNA NABYĆ W REDAKCJI WYDAWNICTWA
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydało:

1. KS. EDWARD STANIEK, MODLITWA Z CIERPIĄCYM
CHRYSZTUSEM
Kraków 1994, s. 176
2. KS. STANISŁAW SZCZEPANIEC, WIECZÓR WIGILIJNY
Kraków 1993, s. 24
3. KS. STANISŁAW SZCZEPANIEC, WEZWANI I POSŁANI.
Wieczera wigilijna
Kraków 1993, s. 58
4. ANALECTA CRACOVIENSIA
t. XXIII, Kraków 1991, s. 466
t. XXIV, Kraków 1992, s. 371

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA W REDAKCJI
WYDAWNICTWA

31 002 Kraków, ul. Kanonicza 3

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1995 wynosić będzie:

roczna 100.000 zł.

półroczna 50.000 zł.

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 35510-24660-36)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI, Problem struktury 1 Kor 1—4	73
O. AUGUSTYN JANKOWSKI, OSB, Transcendencja Chrystusa według Apokalipsy Janowej	82
Ks. ANTONI TRONINA, Szabat archetypem niedzieli w Starym Testamencie	95
Ks. NORBERT MENDECKI, Świątynia Jahwe — sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad	103

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. JERZY CHMIEL, Od <i>Providentissimus Deus</i> do <i>Dei Verbum</i> — i co dalej?	106
Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI, 100 lat bibliistyki w École Biblique	111

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. TADEUSZ MATRAS, XXXI spotkanie biblistów polskich (Ożarów Mazowiecki — Ołtarzew 1993)	120
Ks. JAN JANICKI, XXIX spotkanie wykładowców liturgiki (Warszawa 1993)	125
MARIA KANTOR, VI spotkanie Stowarzyszenia Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji w Mediolanie (1994)	130
Ks. JERZY CHMIEL, Kronika biblijna (1)	131

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Przeгляд bibliograficzny (ks. T. Matras)	137
Książki nadesłane do Redakcji	140

INDEX

ARTICULI

G. RAFIŃSKI, De structura 1 Cor 1—4	73
A. JANKOWSKI, OSB, De transcendentia Christi in Apocalypsi Ioannis	82
A. TRONINA, De sabbato — archetypo dominicae in Vetere Testamento	95
N. MENDECKI, De templo Yahweh — excavationes in Arad	103

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

J. CHMIEL, A <i>Providentissimo Deo</i> ad <i>Dei Verbum</i> — et quid porro?	106
M. CZAJKOWSKI, Centum anni exegeseos in École Biblique	111

RELATIONES ET NOTITIAE

T. MATRAS, De XXXI symposio exegetarum polonorum (Oża- rów 1993)	120
J. JANICKI, De XXIX conventu liturgistarum polonorum (Var- saviae 1993)	125
M. KANTOR, De VI conventu Association of Coordinators of Catholic Schools of Evangelization (Mediolan 1994)	130
J. CHMIEL, Chronica biblica (1)	131

RECENSIONES ET REPERTORIA 132

Repertorium bibliographicum (T. Matras)	137
Libri ad Redactionem missi	140