

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK XLVII

1994

A R T Y K U Ł Y

Ks. Julian Warzecha SAC

WYRAŻENIE POSŁAĆ SŁOWO W Iz 9,7

Tłumaczenie biblijne, nawet gdy jest dosłowne, zawsze wiąże się z pewną interpretacją. Wymaga bowiem odpowiedniego wyboru wyrażań z języka, na który się tłumaczy, a wyrażenia te nie zawsze są treściowo tożsame z terminami języków biblijnych, zwłaszcza semickich. Przy dużej dbałości o dostosowanie tekstu biblijnego do wymogów języka współczesnego, a szczególnie przy staraniu, by stał się on maksymalnie zrozumiały, istnieje ryzyko odejścia od myśli oryginału, albo — mówiąc łagodniej — osłabienia pewnych jego odcieni.

Szczególnie delikatne pod tym względem są wyrażenia, które mają charakter formuł, a nie występują zbyt często. Łatwo bowiem nie zauważyć ich jako idiomów. Wydaje się, że taka trudność zachodzi w Iz 9,7, gdzie rozpoczyna się karcąca wyrocznia następującymi słowami: *dābār šālah 'ādōnaj b^eja'āqōb w^enāpal b^ejiśrā'ēl*. Wiele wskazuje na to, że wyrażenie *dābār šālah* ma charakter idiomu (występuje poza tym 10 razy w Biblii (Sdz 11,28; 2 Sm 15,26; Iz 37,17; Prz 26,6; Iz 55,11; Za 7,12; Ps 107,20; 147,18; Dz 10,36; 13,26) i z jego tłumaczeniem trzeba postępować bardzo ostrożnie. W „Biblii Tysiąclecia” tłumaczenie brzmi: „Wydał Pan wyrok na Jakuba i spadł on na Izraela” („Biblia Poznańska”: „Jahwe wydał wyrok przeciw /Domowi/ Jakuba i ugodził on w Izraela”). Tłumacz kierował się prawdopodobnie faktem, że wyrocznia Iz 9,7—20 przedstawia całą serię kar, jakie Bóg zsyła na Izraela. Treściowo więc takie tłumaczenie współbrzmi z kontekstem. Wydaje się jednak, że dokonało się tu znaczne osłabie-

nie wymowy tekstu. „Wyrok” bowiem, to nie to samo, co „słowo” z całą swoją dynamiką, jaką ma w środowisku biblijnym. Poza tym — znikł w polskim tłumaczeniu, zamierzony przez Hagiografa obraz słowa Bożego jako wysłannika, mający tu wcale niebagatelną funkcję. Tłumaczenie *dābār* przez „wyrok” jest natomiast możliwe w innych tekstach Protoizajasza, np. 24,3: „Jahwe wydał wyrok” (*dibber’et haddābār* — nie ma tu obrazu wysłannika). Jednakże w tekście Iz 9,7 została osłabiona — na skutek przeoczenia idiomu i tłumaczenia przez „wyrok” — bogata teologia słowa Bożego. Ku usprawiedliwieniu tłumaczy BT i BP warto jednak dodać, że trudności z przetłumaczeniem tego tekstu miał również tłumacz Septuaginty, który rdzeń *dbr* zwokalizował jako *deber* („zaraza”), a jako jego odpowiednik postawił *thanatos* („śmierć”). Wyrażenie *šālah deber* spotykamy wprawdzie 7 razy w ST (Kpł 26,25; Jr 24,10; 29,17; Ez 14,19; 28,13; Am 4,10; 2 Krn 7,13), ale tutaj nie mogło ono być zamierzone przez Izajasza, bo w tekście 9,7—20 mówi się o różnych nieszczęściach, nie tylko o zarazie. Poza tym termin *deber* nie występuje w ogóle w Iz 1—39 (natomiast u Jeremiasza 17, a u Ezechiela 12 razy), a Wulgata nie podjęła lekcji LXX, lecz ma tu „verbum”. Warto też podkreślić, że tłumaczenie J. Wujka zachowało interesujący nas tu idiom: „Słowo posłał Pan do Jakuba”. Tłumacze BT i BP sugerowali się więc chyba karcącym charakterem wyroczni Iz 9,7—20. Jednakże zdecydowana większość współczesnych tłumaczeń oddaje wiernie wyrażenie *šālah dābār* w 9,7, rozpoznając tu w ten sposób formułę „posłać słowo”.

W opracowaniu tym chcemy zbadać: jaką treść ma tu formuła „posłał słowo” i związany z nią obraz słowa — wysłannika (1) oraz dlaczego prorok posłużył się tu tym zwrotem i obrazem (2).

1. TREŚĆ FORMUŁY POSŁAŁ SŁOWO W Iz 9,7

Interesujący nas tu werset zapoczątkowuje wyrocznię, która ma charakter opowiadający. Zdania egzegetów są rozbieżne co do jej zakresu. Jedni twierdzą, że sięga ona do 10,4. We fragmencie 10,1—4 jest wprawdzie pewna kontynuacja treści z 9,7—20, ale słownictwo jest zasadniczo inne. Poza tym fragment 10,1—4 należy do gatunku „biada”. Toteż większość egzegetów opowiada się za tym, że kontynuacją fragmentu Iz 9,7—20 jest Iz 5,25—29. Rozerwanie tej całości miałyby się dokonać przy redakcji proroctwa Izajasza¹.

W tym opracowaniu uwzględnimy więc tylko Iz 9,7—20 jako samodzielną jednostkę literacką, gdyż chcemy — posługując się m. in. analizą strukturalną — traktować tekst taki, jaki jest w aktualnej postaci, rezygnując świadomie ze śledzenia jego dziejów.

¹ Por. H. Wildberger, *Königsherrschaft Gottes. Jesaja 1—39*. Das Buch. Der Prophet Jesaja und seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 52.

Egzegeci odnoszą ten tekst na ogół do czasu wojny syroefraimskiej (734—732). W większości też uważa się, że wyrocznia skierowana jest do Królestwa Północnego. Tak więc należy tu rozumieć nazwę „Izrael”.

Tekst wyroczni, którą rozpoczyna interesujące nas wyrażenie „posłał słowo”, brzmi następująco:

- 7 Pan posłał słowo przeciw Jakubowi
i spadło ono na Izraela.
- 8 Wtedy pozna je cały naród:
Efraim i mieszkańcy Samarii,
którzy w pysze i wyniosłości² serca mówią:
'Cegły się rozsypały — będziemy budować z kamieni;
wycięto sykomory — posadzimy cedry'.
- 10 Jahwe pobudził przeciw niemu wrogów³
i jego nieprzyjaciół uzbroił.
- 11 Aramejczyków od wschodu i Filistynów z zachodu,
którzy pełnymi ustami pożerają Izraela.
Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego
i ręka Jego nadal jest wyciągnięta.
- 12 Naród nie nawrócił się jednak do swego Karciciela,
ani nie szukał Jahwe Zastępów⁴.
- 13 Wtedy Jahwe odciął Izraelowi głowę i ogon,
w jednym dniu palmę i trzcinę.
- 14 Starszy i dostojnik — to głowa,
a ogon — to prorok fałszywy.
- 15 Przywódcy tego ludu stali się zwodzicielami,
a prowadzeni przez nich idą na zgubę.
- 16 Dlatego Pan nie oszczędzi⁵ jego młodzieńców,
nie okaże litości jego sierotom i wdowom,
gdyż wszyscy są niecni, przewrotni
i wszystkie usta głoszą niegodziwość.
Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego
i ręka Jego nadal jest wyciągnięta.
- 17 Oto niegodziwość płonie jak pożar,
który trawi ciernie i osty;

² TM ma lekcję *b^ega'ūwāh ūb^egōdel* — „w pysze i wyniosłości”. BHS proponuje czytać zamiast pierwszego z dwóch rzeczowników *hammitga'aweh* (ptc. od *g'h*), ale zmiana nie jest konieczna.

³ W TM mamy lekcję *šārē r^ešin* — „wrogowie Resina”, co nie daje dobrego sensu. Należy więc pójść za propozycją BHS: *šārāw* — „jego wrogowie”.

⁴ Wyraz *šebā'ot* nie ma odpowiednika w LXX.

⁵ TM czyta tu *jišmah* (od *šmh* — „ucieszył się”), co nie współbrzmi z kontekstem. Dlatego w tłumaczeniu idziemy za sugestią BHS: *jišmah* — „oszczędzi”.

- gąszcze lasu wypala,
 aż kłębi się w górę słup dymu.
- 18 Od gniewu Jahwe Zastępów⁶ zapalił się kraj
 i stał się naród pastwą ognia.
 Nikt nie ma litości nad swoim bratem.
- 19 Każdy pożera ciało bliźniego⁷,
 odgryza na prawo, a jednak jest głodny⁸,
 zjada na lewo, lecz się nie nasycy.
- 20 Manasses Efraima, Efraim Manasses,
 obaj razem uderzają na Judę.
 Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego
 i Jego ręka jest nadal wyciągnięta.

Fragment Iz 9,7—20 stanowi pewną całość treściową, rozwijającą myśl wyrażoną w 9,7. Poza ciągłością myśli, za takim kontekstem badanego tu tekstu przemawia powtarzające się słownictwo i refren: „Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego i Jego ręka jest nadal wyciągnięta” (9,11.16.20)⁹. Gdy chodzi o słownictwo, można zauważyć następujące, powtarzające się wyrazy: *'Efrajim* (w. 8 i 20), *'am* (w. 8.12.15.18), *'akal* (w. 11 i 19), *Jiśrā'ēl* (w. 7.11.13), *'ādōnaj* (w. 7 i 16). Poza tym, zachodzą też niektóre wyrazy bliskoznaczne (np. *śmh/rhm* — w. 16 i *hml* — w. 18).

Struktura literacka Iz 9,7—20

Przede wszystkim trzeba zauważyć refren: „Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego i Jego ręka nadal jest wyciągnięta” (w. 11.16.20). Dzieli on fragment 9,7—20 na trzy części: 7—11; 12—16; 17—20. Za-

⁶ Por. przyp. 5.

⁷ Ten stych, umieszczony w TM na końcu w. 19, lepiej brzmi na jego początku (za sugestią BHS).

⁸ Użyty w liczbie mnogiej czasownik *šābē'û* wypada, paralelnie do poprzednich czasowników, czytać w liczbie pojedynczej.

⁹ Ten refren występuje też w Iz 10,4, co wskazywało by na przynależność części 10,1—4 do wypowiedzi 9,7—20. Tak sugeruje Biblia Tysiąclecia i niektórzy komentatorzy. Wydaje się jednak, że 10,1—4 nie należy do 9,7—20 z następujących racji: 1) zauważamy w 10,1—4 przejście od 3 osoby l. poj. lub mnogiej do 2 osoby l. mn.; 2) nikle związki między słownictwem; 3) inny gatunek wyroczni — „biada”. Fragment 10,1—4 łączył się prawdopodobnie z cyklem „biada” w Iz 5,8—24. Natomiast dalszym ciągiem wyroczni 9,7—20, która w w. 20 byłaby trochę — z punktu widzenia treściowego — trochę „urwana”, niedokończona, jest Iz 5,25—29. Ten ostatni tekst stanowi logiczną kontynuację 9,7—20 i rozpoczyna się refrenem identycznym z 9,11.16.20. Rozerwanie tego cyklu zostało spowodowane względami teologicznymi przez kogoś, kto pracował później te wyrocznie. Por. H. Wilberger, *Königsherrschaft Gottes*, dz. cyt., s. 51—53. Zob. te. R. Kilian, *Jesaja 1—12* (Die Neue Echter Bibel 17), Würzburg 1986; P. Chalendar, *Le discours prophétique: approche linguistique et textuelle*, Foi et Vie 85(1986) 23—31. Niezbyt przekonujące są argumenty W. P. Browna, (*The So-Called Refrain in Isaiah 5,25—30 and 9,7—10,4*, CBQ 52(1990) 432—443) za jednością tekstu Iz 9,7—10,4.

nim zajmiemy się bliżej strukturą części 7—11, w której występuje analizowany wers 7, zobaczymy najpierw, jakie relacje zachodzą między tymi trzema częściami tekstu 9,7—20. Trzeba najpierw uwzględnić powiązania słowne, które zapewniają tekstowi jedność i zwartość. Pomiędzy I i II częścią zachodzą następujące powtórzenia wyrazów, bądź wyrażenia bliskoznaczne: 'ādōnaj (w. 7 i 16), 'am (w. 8. 12.15), Jiśrā'ēl (w. 7.11 i 13), Jahwe (w. 10.11 i 13), šāb (w. 11c i 12a); pomiędzy I i III częścią: 'Efrajim (w. 8b i 20a), 'akal (w. 11b i 19b), 'am (w. 8 i 18), Jahwe (w. 10 i 18); między II i III częścią: Jahwe (w. 13 i 18), 'am (w. 12.15 i 18), śmh/rhm (w. 16) i hml (w. 18c), hānēp ūmēra^c (w. 16c) i riśāh (w. 17a). Jeśli więc weźmiemy pod uwagę refren i inne powtórzenia słowne, zyskujemy już wstępną, ogólną orientację o tematyce wyroczni Iz 9,7—20: to, o czym ona mówi, dzieje się pod wpływem gniewu Jahwe i Jego wyciągniętej ręki. Szczególnie wskazuje na tę myśl refren i wyrażenia lō' jīśmah — lō' j^erahēm (w. 16).

Nie można jednak w literackiej strukturze wyroczni 9,7—20 — gdy chodzi o relacje między jej trzema częściami — stwierdzić jakiejś symetrii, jaką często spotykamy np. w Psalmach.

Struktura semantyczna

Formułę *šālah dābār* w Iz 9,7 pozwoli głębiej zrozumieć analiza semantyczna, którą przeprowadzimy w sposób skrócony, skupiając się na najważniejszych powiązaniach tego wyrażenia w tekście Iz 9,7—20.

Rzuca się najpierw w oczy uprzywilejowana pozycja *dābār* (na pierwszym miejscu — podczas gdy zdania zaczynają się zwykle od orzeczenia). O treści tego *dābār* świadcza już przymyki stojące przy adresacie „słowa”: *b^eja'ākōb*, *b^ejiśrā'ēl* (w. 1), *'ālaw* (w. 10). Tłumaczymy je w naszym kontekście przez „przeciw”, „na”. Więcej informacji o treści *šālah dābār* w naszym tekście zdobywamy poprzez spojrzenie „w dół — pionowo”, czyli poprzez równoległe wyrażenia w linii paradygmatycznej. Do *dābār* jako przedmiotu (dopełnienia) równoległe są wyrażenia „wrogów, nieprzyjaciół” (w. 10). Wynika z tego karzący charakter słowa. Takie spostrzeżenie potwierdzają czasowniki równoległe do *šālah*, określające działanie Jahwe względem Izraela. *Šālah* samo w sobie jest jeszcze neutralne, ale w inne słowa są wyraźnie karzące: „pobudził, uzbroił” (wrogów — w. 10), „odciął” (w. 13), „nie oszczędzi, nie okaże litości” (w. 16). Bóg — „Karciciel” (w. 12) posługuje się w wymierzaniu kary różnymi przyczynami: wrogami (w. 10), przywódcami narodu, którzy go zwodzą (w. 15), i wzajemną złością (w. 18—20).

Zakres znaczeniowy *dābār* określa też wyrażenie 'appō (w. 11c), występujące w refrenie, który — pod względem treści — stanowi z w. 7 pewną inkluzję: „Nie ustał gniew Jego” (dosł. „nie wrócił”). Mówi się więc w w. 7 i 11 o ruchu trwającym nadal. Ma się wrzące

nie, że słowo Boże „biegnie” dalej, spada. Jest bowiem paralelizm między *dābār* posalnym, karzącym i *'appō* — gniewie nie wracającym. Nadto *jādō n^etūjāh* — „ręka wyciągnięta” (w. 11d) kojarzy się również z *šālah dābār*, często bowiem wyraz *jād* łączy się z *šālah* (np. Rdz 3,22; 8,9; Wj 3,20; Pwt 25,11). Ręka Jahwe jest „nadawcą wyciągniętą” — a więc działa, nie przestaje karać. Warto także uwzględnić różnicę między w. 7a i 11cd: w w. 7 *dābār* jest na pierwszym miejscu (następnie czasownik *šālah*), zaś w w. 11c *'appō* — na ostatnim (poprzedzone czasownikiem). Można więc mówić tu o chiazmie, który jeszcze bardziej „spina” w. 7 i 11. Czy z tej różnej kolejności paralelnych wyrazów *dābār* i *'appō* coś wynika? Wydaje się, że tak: w w. 7 akcent jest na *dābār*, na jego pośredniczącej roli w działaniu Boga względem Izraela, zaś w w. 11 — na trwającym charakterze Bożego karania.

Porównując *dābār* z *'appō* i *jādō* (w. 7 i 11) trzeba zauważyć jeszcze jedną różnicę: mianowicie *dābār* jest dopełnieniem (w. 7a), a *'appō* i *jādō* — podmiotem. Dlatego w. 11cd bardziej wiąże się z w. 7b, gdzie *dābār* — choć nie wymienione — jest podmiotem. Działanie słowa jest tu wyrażone czasownikiem *nāpal* — „spadło”. Działanie więc gwałtownie. Widać tu też, że przychodzi ono nieoczekiwanie, zaskakuje, gdyż naród dopiero z czasem je poznaje. Trzeba również zauważyć grę słów i opozycję zarazem między *w^enāpal* (*dābār*) i *l^ebēnīm nāpālū* — „cegły się rozsypały” (w. 9). Owo *nāpālū* wyraża tutaj jednak bezwładność, a nie działanie — jak *dābār*. To przeciwstawienie podkreśla dynamikę słowa.

Gwałtowność działania *dābār* uwidacznia się też przy jego zestawieniu z paralelnym do *w^enāpal* (w. 7b) *wajjō^klū* — „pożerają” (w. 11b — o wrogach Izraela). Jest tu, oczywiście, znaczenie przenośne, ale odmalowuje ono grozę sytuacji („pełnymi ustami”).

Działanie Jahwe za pomocą *dābār* ma charakter decydujący, powszechny: „Pozna je cały naród”. Mimo to nie jest ono samodzielne, niezależne. Jest przecież posłane przez Boga (*šālah* — w. 7a). Narzędziową, pośredniczącą rolę słowa potwierdzają paralelne (paradygmatyczne) do *šālah* słowa w w. 10: „Pobudził” (*wajjō^saggē*) i „uzbroił” (*j^esaksēk*). Wyrażają one — jak i *šālah* — działanie Jahwe przez pośrednictwo (tutaj — wrogów).

Narzędziowy charakter słowa nie wyklucza jego personifikacji¹⁰. Samo jednak *šālah* nie decyduje o tym, bo z tym czasownikiem w zastosowaniu teologicznym łączy się tak przedmioty osobowe, jak i rzeczowe. Istnieje też możliwość pewnego „środką”, czyli że przedmioty rzeczowe mogą przybierać cechy osobowe. Najpierw jednak trzeba ustalić, czy w w. 7a mamy do czynienia z metaforą? Otóż wydaje się, że tak — na podstawie paralelizmu z w. 7b (obraz pocisku)

¹⁰ Por. H. Wildberger, *Königsherrschaft*, dz. cyt., tamże.

i w ogóle bogatej metaforyki w Iz 9,7—20. Czy ta metafora wyraża zatem personifikację słowa? Wydaje się, że tak. Najpierw paralelizm z w. 12, zwłaszcza z gniewem, który „nie wraca” stanowi pewną przesłankę personifikacji. Rzuca się też w oczy fakt, że jeśli w. 7—11 i 12—16 (I i II części wyroczni Iz 9,7—20) mówią o działaniu Jahwe, to cz. III (w. 17—20) — już tylko o działaniu Jego gniewu. Tak więc ten gniew, który jest paralelny do *dābār*, potężniejszy, niejako się usamodzielnia. To samo należy powiedzieć o *dābār*, które działa tu w zależności od Jahwe, ale nie jest ściśle związane z żadnym ludzkim pośrednikiem (nie wspomina się tu proroka, lecz po prostu — „posłał słowo”)¹¹.

Dla ustalenia sensu formuły „posłał słowo” w Iz 9,7 pewne znaczenie miałoby stwierdzenie, czy w trzech częściach wyroczni Iz 9,7—20 mówi się o trzech odrębnych wydarzeniach, czy też o jednym. Z punktu widzenia gramatyki jedynym chyba argumentem za pierwszą możliwością jest forma *wajjiqtol* na początku w. 10.13 i 15, przy czym w w. 15 jest *hājāh*, a więc trudno jest rozstrzygnąć z kontekstu, czy należy je traktować jako *verbum status*, czy jako *verbum actionis*. Jeśli jest *verbum status*, to idea następstwa, nowego faktu opisanego tym słowem byłaby wątpliwa¹². Zarejestrujmy więc to, co jest możliwe. Otóż w wyroczni Iz 9,7—20 widać wyraźnie pewną rytmiczność akcji i jej nasilanie się — crescendo. Można to zauważyć pod trzema względami: a) nasilanie się kary: I cz. — ogólnie; II cz. — ukaranie niektórych; III cz. — kraj, naród, „poszerzanie się” kary (por. w. 8a); b) nasilanie się zła: I cz. — duma, hardość; II cz. — przywódcy zwodzicielami, zagubienie innych, wszyscy bezbożni; III cz. — niegodziwość jak pożar; c) sposób realizacji kary: I cz. — przez wrogów; II cz. — przez przywódców i ukaranie pewnych grup; III cz. — brak litości i pozeranie się wzajemne. Można też rozwoj sytuacji w Iz 9,7—20 ująć jako ciągłą, narastającą opozycję między Jahwe i Izraelem. *Dābār*, które karząc ma prowadzić do nawrócenia (por. w. 12), stoi w opozycji do *dōbēr* (w. 16d), którego przedmiotem jest

¹¹ J. Synowiec (*Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie*, CT 45(1975), f. IV, s. 66.85) odrzucając możliwość hipostazy słowa Bożego w ST, wyklucza jego personifikację w Iz 9,7. Porównuje ten tekst z 2 Sm 15,36; Prz 26,6; Za 7,12, gdzie — według niego — wyrażenie „posłać słowo” znaczy „powiadomić o czymś”. Słusznie, bo zachodzi tu kontekst przekazywania wiadomości przez ludzkich wysłanników. W naszym jednak tekście słowo (*dābār*) posyła Bóg, nie tylko dla informacji: ono bowiem „spada” (*w^enāpal*), działa, nie wraca, a więc powoduje to, co wyraża. Dlatego należałoby nasz tekst porównywać bardziej z Iz 55,11 i Ps 147, 15—18, gdzie posyłającym jest Bóg i zachodzi wyraźna personifikacja słowa.

¹² Por. J. Rosłon, *Zammeru Maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych*. Warszawa 1985, I, s. 59n.

„niegodziwość” (*n^ebālāh*), wypowiedana przez „niecnych, przewrotnych” (w. 16c).

Nie mając wystarczających racji w samym tekście za przyjęciem wielu (chronologicznie następujących po sobie) wydarzeń — nieszczęść, o których tekst mówi, możemy szukać paralelnych tekstów u Izaajasa i gdzie indziej. Okazuje się, że u Protoizajasza podobnych „przeглядów” wyroków Boga w stosunku do Izraela nie znajdujemy. Spotykamy je np. u Amosa. Izajasz mógł się wzorować na Am 4,6—12. Występuje tu refren: „Aleście do mnie nie powrócili” (w. 8d.9f.11d). Między tym refrenem prorok mówi o różnych karach w przeszłości. Ponieważ jednak lud się nie nawrócił, zapowiada w 4,12 dalsze kary. Jeśli więc Izajasz wzorował się na tej wyroczni Amosa, mógł myśleć o wielu karcących działaniach, następujących po sobie w przeszłości.

Konkludując stwierdzamy, że formuła „posłał słowo” otwiera wyrocznię Iz 9,7—20, która jest spojrzeniem wstecz i pełni funkcję oskarżenia jako podstawy do dalszego sądu Bożego. Formuła zaś ma pewne cechy personifikacji.

2. FUNKCJA FORMUŁY POSŁAŁ SŁOWO W Iz 9,7—20

Zwrot „posłać solwo” występuje 11 razy w Biblii, a u Protoizajasza tylko w 9,7. Powstaje więc pytanie: dlaczego Izajasz zastosował tę formułę akurat tutaj? Jaką ona pełni tu funkcję? Takie pytania próbujemy stawiać ostatnio, szczególnie odnośnie przypowieści i porównań¹³.

Podkreślmy najpierw, że według naszej interpretacji metafora słowa Bożego jako wysłannika kontynuowana jest w Iz 9,7—20 przez działanie gniewu Bożego, który w stosunku do słowa Bożego jest rzeczywistością korelatywną. Wydaje się, że dość podobną sytuację znajdujemy w Iz 30,27—33, gdzie gniew Jahwe jest paralelny do Jego imienia. Podobieństwo sięga jeszcze dalej: mamy tu też — podobnie jak w Iz 9,7 — personifikację: imię Boże przychodzi — słowo Boże jest posłane (9,7). W serii wyrażen paralelnych do imienia i gniewu odnajdujemy jeszcze głos (*qōl*), tchnienie (*rūah*), a także wargi i język, które pozwalają się domyślać słowa Bożego i jego działania. Wspólne dla naszej wyroczni i Iz 30,27—33 jest wreszcie to, że obie one mówią o karze Bożej — jedna na Asyrię (30,27nn), druga na Izraela (9,7nn).

Metafora słowa wysłannika w Iz 9,7 jest pozornie niedokończona. Nie mówi się bowiem wyraźnie o powrocie tego Bożego wysłannika, jak np. w Iz 55,10n. Jest jednak mowa — i to wiele razy w refrenie (w. 11.16.20) — o powrocie korelatywnej (paralelnej) rzeczywistości

¹³ Por. C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1984, s. 9n.

gniewu Bożego: „Po tym wszystkim nie ustał (*šāb*) gniew Jego i ręka Jego nadal jest wyciągnięta”. Można w tym widzieć — przynajmniej pośrednio — nadzieję, oczekiwanie powrotu słowa, Bożego wysłannika, który dokonuje karania. Wysłannik nie wraca, bo „naród się nie nawrócił (*šāb*) do swego Karciciela” (w. 12). Tym samym więc słowem *šūb* określony jest powrót gniewu i (pośrednio) wysłannika — słowa, a także nawrócenie ludu. Zawarta jest tu więc myśl, że karanie nie jest pomstą (jak zaznaczono w tytule redakcyjnym BT: „Pomsta Pańska nad królestwem izraelskim”), ale ma doprowadzić naród do powrotu, do nawrócenia.

Dodatkowym argumentem za tym, że w naszym tekście możemy się dopatrywać myśli o powrocie słowa — wysłannika (poprzez korelatywną rzeczywistość gniewu Bożego) jest fakt, że w tekstach Starego Testamentu o wysłannikach mówi się często o ich powrocie, o sprawozdaniu (np. Rdz 24,66; 37,14; Wj 19,8; Lb 13,26; 2 Sm 24,12n; 1 Krl 2,30).

Obraz słowa — wysłannika w Iz 9,7 przechodzi zaraz w metaforę słowa jako pocisku: „I spadło ono na Izraela”. Metafory te nie są zbyt odległe od siebie: obie mówią o ruchu, o dynamice słowa. Druga określa ponadto gwałtowność działania słowa, zaskoczenie, jakie powoduje.

W jednym i drugim obrazie trzeba zauważyć wielką oryginalność Izajasza. Wydaje się bowiem, że to on pierwszy zastosował metaforę słowa Bożego — wysłannika, i to — jako prorok przede wszystkim sądu Bożego — w wyroczni karzącej (wszystkie inne zastosowania formuły „posłać słowo” mają na ogół charakter pomyślny).

Obraz spadającego słowa Bożego jest znany w Starym Testamencie, ale w nieco innym znaczeniu: spadanie słowa na ziemię oznacza jego niespełnienie, nieskuteczność. Bóg, oczywiście, do tego nie dopuszcza. Tak np. mówi Jozue: „Ze wszystkich wspaniałych obietnic, które przyrzekł wam Bóg wasz, Jahwe, ani jedna nie zawiodła; wszystkie wam się spełniły” (Joz 23,14).

Izajasz skomponował obraz zupełnie oryginalny, idący po linii takich skojarzeń jak: spadła bojaźń (1 Sm 11,7; Ps 105,18), ręka (Ez 6,12), duch (Ez 11,5).

Skoro tak twórczy jest tu Izajasz i tylko jeden raz stosuje w swoim proroctwie metaforę słowa Bożego — wysłannika, nie może to być dziełem przypadku, lecz przeciwnie — gruntownego przemyślenia. Jaką więc funkcję ma w Iz 9,7 (a dokładniej w wyroczni 9,7—20) ta metafora?

Gdyby Prorok miał na myśli tylko konkretne słowo Boże, skierowane do Izraela za jego pośrednictwem, mógłby użyć formuły posłańca. Tekst 9,7—20 czyni bowiem aluzje, choć niewyraźne, do różnych wydarzeń historycznych w Izraelu, w których występował on sam, bądź też i inni prorocy. Prorok pominął tu więc umyślnie swoją

własną misję, a uwydatnił misję słowa. Słowo, które jest skuteczne w karaniu, gdyż nie osiągnąwszy jeszcze celu posłania-nawrócenia narodu — nie wraca.

Czy jednak przez metaforę słowa — wysłannika nie chciał Izajasz wyrazić coś więcej? Można przypuszczać, że tak. Spojrzenie wstecz, przegląd minionych niewierności ludu w 9,7—20 służy za oskarżenie i podstawę dalszego sądu Jahwe. Czy obraz słowa — wysłannika nie ma za zadanie wzbudzić nadziei, że to bezwzględne karanie osiągnie wreszcie zbawczy skutek? Słowo to bowiem ciągle nie wraca (ref.), ale ma wrócić, tak jak i naród ma „wrócić do swego Karciciela” (w. 12). Prorok wysunął na początek wyroczeni karzącej słowo posłane przez Boga, które ma gdzie indziej znaczenie zbawcze (Iz 55,11; Ps 107,20; 147,15—18). Mimo, że występuje to słowo w kontekście karnia, stwarza nadzieję na nawrócenie Izraela. Nie wysunął natomiast Prorok na czoło obrazu wyciągniętej ręki Jahwe (jak BP czyni w tytule redakcyjnym), który to obraz ma zwykle sens karzący i nie implikowałby nadziei zbawczej. Natomiast obraz gniewu, który nie wraca, taką nadzieję dopuszcza, jego bowiem korelatem jest czasem miłość Boża (np. Wj 4,14; Ps 30,6).

I wreszcie: czy ta wyroczenia, którą tylko w przybliżeniu można łączyć z konkretnymi wydarzeniami historycznymi (ok. 732—722), nie niesie ze sobą pouczenia ogólniejszego, typowego: że słowo Boże jest skuteczne, także wtedy, gdy zapowiada i wykonuje karę, bo ostatecznie doprowadza do nawrócenia? Za takim rozumieniem formuły „posłał słowo” w Iz 9,7 przemawiałby też kontekst Księgi Emmanuela, w której dominuje ton zbawczy.

Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

Ks. Marian Gołębiwski

IDEA NOWEGO WYJŚCIA U DEUTERO-IZAJASZA (NA PODSTAWIE ANALIZY Iz 55,12—13)

Zdaniem wielu egzegetów idea „nowego wyjścia” stanowi fundamentalną kategorię teologiczną w pismach anonimowego proroka okresu niewoli, zwanego Deutero-Izajaszem. W porównaniu z „pierwszym wyjściem” zawiera ona cechy wyraźnej spirytualizacji, która jest wynikiem refleksji prorockiej nad dziejami narodu wybranego. Dochodzi ona do głosu w różnych punktach jego orędzia proroka,

zamykając kompleks jego pism w 55,12—13. W oparciu o analizę tego tekstu zostanie ukazane znaczenie teologiczne tej wiodącej idei. Po uwagach dotyczących krytyki literackiej (I) i gatunku literackiego Iz 55,12—13 (II), zostanie przedstawiona idea nowego wyjścia w pismach deutero-izajaskich (III).

I KRYTYKA LITERACKA

1. Przekład tekstu

- W. 12. „O tak, z weselem wyjdziecie i w pokoju was przyprowadzą.
Góry i pagórki przed wami podniosą radosne okrzyki,
a wszystkie drzewa polne klaskać będą w dłonie.
- W. 13. Zamiast cierni wyrosną cyprysy, zamiast pokrzyw wyrosną
mirty.
I będzie to Jahwe na chwałę, jako znak wieczysty,
niezniszczalny!”

2. Analiza literacko-krytyczna

Jak już powiedziano wyżej, wiersze te stanowią konkluzję księgi pocieszenia. Wyróżniają się wyraźnie od wierszy poprzedzających, dlatego można je traktować jako jednostkę w pewnym sensie niezależną.

Połączenie słów „wesele — radość” (*simhah*) z czasownikiem „wyjść” (*jasa*) występuje tylko 1 raz w ST. Natomiast rzeczownik „pokój” (*szalom*) pojawia się dość często w Iz 40—66, np. 41,3; 45,7; 48,12.22?; 52,7; 53,5; 54,10.13; 57,19 (bis).21; 59,8 (bis); 60,17; 66,12. Sam czasownik „przyprowadzić” (*jubal*) zbliża nasz tekst do Ps 45, 15—16, gdzie jest mowa o radosnym orszaku córki królewskiej, która wkracza do pałacu. Natomiast wyrażenie „w pokoju was przyprowadzą” nie występuje więcej w ST. Wyrażenie „góry i pagórki” wydaje się być typowe dla Deutero-Izajasza. To samo można powiedzieć o rdzeniu *pasah* — krzyżeć z radości; ale tylko tutaj jest mowa o tym, że „góry i pagórki podniosą radosne okrzyki”. Jednorazowo też w Iz 1—66 występuje wyrażenie „klaskać w dłonie”.

Tekst paralelny — przynajmniej w sensie materialnym — do w. 13 znajdujemy w Iz 41,19: „Na pustyni zasadzą cedry, akacje, mirty i oliwki; rozkrzewią na pustkowiu cyprysy, wiązy i bukszpan obok siebie”. Natomiast pod względem stylu w. 13 zbliża się raczej do Iz 60,17a. W tymże w. 13 występuje charakterystyczny termin *szem* oznaczający imię lub chwałę. Deutero-Izajasz nie używa tego terminu z prepozycją *le* (por. 40,26; 41,25; 43,1.7; 44,5 (bis); 45,3.4; (48,1 (bis); 50,10). Konstrukcja słowa w st. constr. z *olam* nie jest charakterystyczna dla Deutero-Izajasza. Powyższe spostrzeżenia prowadzą do wniosku

sku, że dwa końcowe wiersze kompleksu deuterio-izajańskiego stanowią tekst redakcyjny, naśladowujący język proroka niewoli. Autor podkreśla, że przekleństwo zamieni się w błogosławieństwo. W ogóle chodzi o transformację historii, o czym również mówi teologia deuteronomistyczna¹.

II. GATUNEK LITERACKI

W. 12—13 łączą się w sposób wolny z wierszami poprzedzającymi przy pomocy partykuły *ki*, której pierwotne znaczenie było demonstratywne. Tutaj partykuła ta pełni jednocześnie funkcję łącznika. Autorzy proponują różny schemat metryczny tych wierszy². Różnie też określają ich gatunek literacki³. Jest rzeczą charakterystyczną, że czasowniki użyte w tych wierszach występują w imperfekcie. Widać w nich dwa typowe elementy zapowiedzi zbawienia: konsekwencję (interwencji Bożej) wyrażoną przy pomocy licznych imperfektów w w. 12—13a i cel w w. 13b. Pierwszy motyw podejmuje temat zmiany natury. Wiersze te przypominają poetycki opis z Ps 114,3—4. Obraz zmiany natury znany jest z innych wyroczni zbawienia u Deutero-Izajasz (por. Iz 41,18—19; 43,19—20; 49,8—10). Powrót i odnowę należy pojmować jako potężny czyn Boga, jak to ma miejsce w 45,13; 49,8—9,15—21. Ilustracją do w. 12a może być Iz 40,11; 48,21 i 51,11, do w. 12b — Ps 46,11n; 98,7n i 44,23, do w. 13a — 41,19. „I będzie to dla Jahwe na chwałę, jako znak wieczysty, niezniszczalny”. W ten sposób został sformułowany cel, który polega na uwielbieniu Boga. Źródłem czynu zbawczego Jahwe jest słowo, które wychodzi z Jego ust⁴.

W 55,13 — w odróżnieniu od 49,28a i 25a — nie została użyta formuła rozpoznania, lecz uwaga autora została skoncentrowana na stwierdzeniu, że wspomniany czyn Jahwe posłuży Jego uwielbieniu. Ze względu na tę ideę w. 12—13 zbliżają się do 44,23 i 42,10—12; 45,8 i 49,13. Są to teksty, które przez Westermanna zostały nazwane

¹ Por. M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, Bibl 46(1965) 417nn; zob. J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin — New York 1993, 275, przyp. 188.

² L. Itkonen, *Deuteriojesaja metrisch untersucht*, Helsinki 1961, 61, dopatruje się układu akcentów w w. 12: 4 + 5 + 3 = 12 i w w. 13: 6 + 5 = 11, natomiast D. A. Bruno, *Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*, Stockholm 1953, 210, w w. 12 wymienia 4 + 4 + 4 = 12 akcentów, a w w. 13 — 4 + 4 i 3 + 3 akcentów.

³ H. Greßmann, *Die literarische Analyse Deuteriojesajas*, ZAW 34(1914) 264, określa Iz 8—13 jako „Worte der Gewissheit”, a z kolei J. Begrich widzi w nich wyrocznię zbawienia.

⁴ O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64), Giessen 1934, 173: „Was der dabar wirkt, dienst der Verherrlichung Jahwes”.

„die (eschatologischen) Loblieder”⁵. Struktura tych tekstów jest dość stała. Używając terminologii stosowanej przez Westermanna, możemy wyróżnić w nich dwie części: 1. — część sformułowana w perfektrum i 2. — część sformułowana w trybie rozkazującym. Jak widzimy struktura 55,12—13 nie odpowiada strukturze „hymnów eschatologicznych”, chociaż występują w niej elementy hymniczne (zob. wyżej charakterystyką formalną). Tak więc możemy powiedzieć, że w w. 12—13 odnajdujemy strukturę zapowiedzi zbawienia w formie hymnicznej. W odróżnieniu od poprzedzających fragmentów, nie mówi się tutaj o przymierzu, o nowym stanie zbawienia, ale o konkretnym akcie historycznym, tzn. o powrocie wygnańców z Babilonu.

III. IDEA NOWEGO WYJŚCIA

Nie bez znaczenia dla interpretacji końcowych wierszy kompleksu deuterioizajańskiego jest wypowiedź o skuteczności i niezawodności słowa Bożego. Ukazanie skuteczności przypisanej słowu Bożemu oznacza po prostu to, że nastąpi drugie wyjście, że deportowani Judejczycy opuszczą Babilon z weselem i radością. To właśnie o tym wyjściu mówił Jahwe; jest niemożliwe, aby Jego słowo pozostało sterylne. Wyjście z Babilonu nie będzie jakąś chaotyczną i niezorganizowaną ucieczką (por. 52,12); rozwine się ono na kształt radosnego orszaku.

Deportowani wyruszą w pokoju. Tekst mówi o uczestnictwie całej natury w tym niezwykłym wydarzeniu. Chodzi oczywiście o język metaforyczny. Wyrażenie „będziecie prowadzeni” stanowi subtelną aluzję do czynności prowadzenia przez Boga narodu i do Jego troski o swój naród⁶. Omawiany tekst stanowi więc uderzający kontrast z pierwszym wyjściem z Egiptu⁷. Cudowne wydarzenia związane ze starym wyjściem zostaną przewyższone i zwielokrotnione przez cuda nowego wyjścia. Cała bowiem natura uczestniczyć będzie w radości wygnańców⁸. Hebrajska koncepcja żywotności natury ukazana została w bardzo mocnych i uderzających obrazach⁹. Deportowani w momencie powrotu odnajdą ojczyznę, w której usunięte zostanie przekleństwo Boże, zasygnalizowane już przez Proto-Izajasza w VIII w. przed Chr., który to prorok zapowiedział, że cały kraj stanie się

⁵ Cl. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteriojesajas*, w: *Forschung am Alten Testament*, ThB 24, München 1964, 152.

⁶ Por. Iz 40,11; 49,10—12; Jr 31,8—9.

⁷ Wj 12,11.33; Pwt 16,3; por. również Iz 52,11.

⁸ Por. Iz 44,23; 49,13; również Iz Ps 96,11—13.

⁹ J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66* (IB V), New York — Nashville 1956, 651. G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah. A Theological Commentary on Is 40—55*, New York — Nashville 1965, 267.

pastwą „gołdu i cierni” (Iz, 7,23). Teraz wyrosnie las cyprysów i mirtów — w nowym raju.

Szczęśliwość i pomyślność wygnańców — powracających do swojej ojczyzny — wyrażone zostały w obrazie transformacji natury, w której rośliny nieużyteczne i szkodliwe zostaną zastąpione przez drzewa wartościowe. Zamiast ciernia (*hannaasus*) i pokrzywy (*hasirpad*) wyrosną cyprysy i mirty. Zarówno cierni jak i pokrzywy są symbolem ziemi pustynnej, podczas gdy cyprys (37,24) i mirt (41,19) są charakterystyczne dla ziemi żyznej i urodzajnej. Innymi słowy te dwa drzewa symbolizują cudowną przemianę pustyni. Nowemu wyjściu narodu wybranego towarzyszyć będzie owa przemiana pustyni i całej ziemi ¹⁰.

Podczas pierwszego wyjścia z Egiptu Jahwe ukazał swoją chwałę i wszechmoc. Pierwsze wyjście było tylko cieniem wydarzenia, które miało stać się rzeczywistością w przyszłości. Co więcej, Jahwe uczyni to na swoją chwałę, a to nadzwyczajne wydarzenie posłuży mu jako znak dla przyciągnięcia uwagi wszystkich narodów (40,5; 52,10). Będzie to znak uniwersalny, wieczysty i nieśmiertelny ¹¹.

W krytyce literackiej ostatnie dwa wiersze kompleksu deutero-izajańskiego zostały przypisane innemu autorowi niż Deutero-Izajasz. Stwierdzono tam również, że autor ten lub redaktor doskonale naśladowuje styl głównego autora rozdz. 40—66. Oprócz podobieństwa stylu, występuje tu również charakterystyczna idea dla Deutero-Izajasza, a mianowicie idea nowego wyjścia. Zdaniem niektórych autorów jest to idea przewodnia, na której koncentruje się cała teologia proroka niewoli ¹².

W związku z tym wydaje się konieczne wbudować w. 12—13 w tę ogólną perspektywę teologiczną Deutero-Izajasza, aby lepiej zrozumieć jej znaczenie i ważność.

Temat nowego wyjścia pojawia się w kompleksie deutero-izajańskim w następujących tekstach:

- 1) 40,3—5(?) — wędrówka po pustyni,

¹⁰ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40—66*, Paris 1972, 310; zob. także R. S. Jackson, *The Prophetic Vision. The Nature of the Utterance in Isaiah 40—55*, Interpr 16, 1(1962) 68.

¹¹ Zob. D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterjesaja*. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten (BZAW 121), Berlin — New York 1971, 133. Zob. także P. A. H. de Boer, *Second Isaiah's Message* (OTS 11), Leiden 1956, 56; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35.40—66*, Philadelphia 1965, 228 podkreśla bardzo mocno aspekt eschatologiczny tych wierszy.

¹² Zob. G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah*, dz. cyt., 81; J. Muilenburg, IB, 399; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (II), München 1968, 249; L. G. Ringnell, *A Study of Isaiah*. Ch. 40—55 (LUA), Lund 1956, 11, 35; Cl. Westermann, *Das Buch Jesaja* (ATD 19), wyd. 2, Göttingen 1970, 21.

- 2) 41,17—20 — przemiana pustyni,
- 3) 42,14—16 — Jahwe prowadzi swój naród drogą temuż narodowi nieznaną,
- 4) 43,1—3 — przejście przez wodę i ogień,
- 5) 43,14—21 — przejście przez morze i pustynię,
- 6) 48,20—21 — wyjście z Babilonu,
- 7) 49,8—12 — nowe wejście do ziemi obiecanej,
- 8) 51,9—10 — nowe zwycięstwo nad bezmiarem wód,
- 9) 52,11—12 — nowe wyjście,
- 10) 55,12—13 — wędrówka w radości i pokoju¹³.

Trzeba zauważyć, że kompleks deuterio-izajański rozpoczyna się (40, 3—5) i kończy (55,12—13) tematem nowego wyjścia. W rzeczywistości poematy Deuterio-Izajasza wzięte w całości stanowią rozbudowane warianty tradycji wyjścia.

W pierwszej części księgi pocieszenia (40—48) prorok zestawia „rzeczy dawne” i „rzeczy nowe”¹⁴. Temat ten pojawia się i zostaje rozwinięty w następujących tekstach: 41,21—29; 42,6—9; 43,8—13; 43,14—21; 44,6—8(?); 45,20—21; 46,8—11; 48,3—8; 48,14—16(?). W perspektywie deuterio-izajańskiej „rzeczy nowe” oznaczają upadek Babilonu, powrót Izraela z niewoli i odnowę Syjonu, jednym słowem — nowe wyjście. „Rzeczy dawne, wcześniejsze, pierwsze” prawdopodobnie należy utożsamić z wydarzeniami z historii zbawienia Izraela, przede wszystkim z pierwszym wyjściem¹⁵. Jest rzeczą znamioną, że wzmianka o „rzeczach dawnych” pojawia się w kontekstach, w których dominuje motyw nowego wyjścia.

Reinterpretacja, którą spotykamy u Iz 40—55 dotyczy następujących linii historii zbawienia:

- 1) obietnice dane ojcom¹⁶,
- 2) uwolnienie z Egiptu¹⁷,

¹³ Por. B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, w: *Israel's Prophetic Heritage* (Essays in Honor of James Muilenburg), New York 1962, 181—182; J. Fischer, *Das Problem des neuen Exodus in Isaias c. 40—55*, TQ 110(1929) 111—130; A. Zillesen, *Der alte und neue Exodus*, ARW 6, 4(1903) 289—304.

¹⁴ Por. M. Haran, *Between Rishonot and Hadashot. Is 40—66*, Jerusalem 1963; F. Feldmann, *Das Frühere und das Neue*, w: Fest. E. Zachau, Berlin 1915, 162—164; C. R. North, *The „Former Things” and the „New Things” in Deutero-Isaiah*, w: *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. by H. H. Rowley, Edinburgh 1950, 111—126; N. Rabban, *The „Former and the Latter Things” in the Prophecies of Deutero-Isaiah*, *Tarbiz* 14(1942) 19—25.

¹⁵ B. W. Anderson, art. cyt., 188; por. doskonałe wyjaśnienie sensu słynnego binomu deuterio-izajańskiego u A. Schoorsa, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaiens*, *ETHL* 40(1964) 19—47, zvl. 42—47.

¹⁶ Por. 41,8; 51,1—2; 43,27; por. Oz 12,3; Iz 48,18—24; 49,19—21; 54,1—3; por. Rdz 28,14; 42,6—7; 12,2—3.

¹⁷ Por. 40,10; 51,9; 52,10; 40,5; por. 16,7, w tradycji P: 52,12; por. Pwt

- 3) wędrówka po pustyni¹⁸,
 4) wejście do ziemi obiecanej¹⁹.

Biorąc pod uwagę owe linie możemy ukazać następujące etapy w ewolucji teologii wyjścia u Iz 40-55.

1) Wyjście jest wydarzeniem poprzedzającym przymierze; jest aktem łaski, który to akt uczynił możliwym to wielkie dobro, jakim jest przymierze. To właśnie Jahwe oznajmił Izraelowi: „Ja jestem twoim Bogiem” (41,10; 48,17; por. formułę przymierza u Oz 2,25; Hbr i Jr 31,33) i potwierdził swoją miłość wynikającą z przymierza (43,4). Opierając się na fakcie wyjścia, prorok może zapewnić swoich braci w wierze, że Jahwe będzie wierny przymierzemu z Izraelem i przyniesie mu szczęśliwą przyszłość.

2) Niektóre z tematów wyjścia zostały przeniesione na płaszczyznę eschatologiczną²⁰.

3) Wyjście łączy się ze stworzeniem i w ten sposób przyjmuje walor paradygmatu czy archetypu. Jahwe objawia się jako Stwórca w samym biegu historii, a przede wszystkim jako Stwórca swego narodu (43,1.7.15; 51,13.16). Deutero-Izajasz umiejscawia stworzenie Izraela w ramach stworzenia świata. Fragment 51,9—11 (prawdopodobnie nieautentyczny), który wydaje się być częścią hymnu, reprezentuje najbardziej interesujący przypadek owego związku wyjścia — pojmowanego jako aktu stwórczego — ze stworzeniem świata.

4) Cała kwestia władzy i jej źródła zakłada w sposób konieczny królowanie w tym sensie, że na nim opiera się władza. W naszym tekście Jahwe występuje jako król i przez to samo jest Panem dziejów (41,21; 44,6). Wyjście oznacza powrót i ma na celu doprowadzenie ludzi do uznania tego królowania i jego faktycznego utrwalenia, które dokonuje się przez powrót Izraela do ojczyzny. Dlatego też dobra nowina, którą głosi prorok w 52,7 dotyczy królowania Boga²¹.

Bez trudu można stwierdzić, że dwa elementy typologii historycznej zwracają naszą uwagę; prorok rozpoznaje zgodność (harmonię) między wydarzeniami „początku” (Urzeit) i „końca” (Endzeit), między „rzeczami dawnymi” i „rzeczami nowymi”. Jest to wspólne znaczenie starego i nowego wyjścia. Wyjście jest gwarancją odkupienia Izraela przez Jahwe. W typologii starego i nowego wyjścia jest jed-

16,3; Wj 12,11; 52,12; por. Wj 13,21—22; 14,19—20; 42,13; por. Wj 15,3; 14,25; 51,9—10; 43,16—17; por. Wj 14,28; 15,1.21; 49,24—26; 51,22—23; por. 52,3—6; 42,10.13; por. Wj 15,21.

¹⁸ Por. 40,3—5; 42,16; 43,19; por. 11,16; 35,7—16, 41,17—20; 43,19—21; 49,10; 48,21; por. Wj 17,2—7, Lb 20,8; 49,9—11; 55,13; por. 35,6—7; 42,21.24; 48,17—18; por. 51,7; 55,3; por. 54,10; 55,1—3; por. Wj 24,11.

¹⁹ B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, art. cyt., 182—185.

²⁰ Por. Iz 51,3; 43,19; por. także 41,17—20.

²¹ J. Blenkinsopp, *La tradition de l'Exode dans le Second-Isaïe*, 40—55, Concilium (wyd. fr.) 20(1966) 44—47.

nak pewna gradacja lub pewne wzniesienie. Dlatego też w nowym wyjściu warunki historyczne ulegną cudownej przemianie²².

U Deutero-Izajasza owa przemiana pustyni nabiera jeszcze większych proporcji. U niego rzeki wytryskują z nagich pagórków, a źródła na wysychłych polach (41,18; 19n), na których wyrastają drzewa przynoszące owoce, ale również ozdobne, które stanowią wspaniałą szpaler dla procesji Boga jawiącego się w swojej chwale (41,19; 55,13). Całe stworzenie emanuje pochwałami Boga; nie tylko ludzie zewsząd, a zwłaszcza mieszkańcy pustyni (42,10n), ale również zwierzęta polne i pustynne (43,20). „Góry i pagórki przed wami podniosą radosne okrzyki, a wszystkie drzewa polne klaskać będą w dłonie” (55,12)²³.

Nowe wyjście nie tylko przewyższa stare, ale nawet eliminuje niektóre jego aspekty, Prorok podkreśla także — oprócz wspomnianej harmonii typologicznej — elementy kontrastujące między starym a nowym wyjściem. W czasie Mojżesza uciekinierzy musieli obchodzić Paschę w pośpiechu (Pwt 16,3; por. Wj 12,11); odnośnie do nowego wyjścia mówi się: „nie wyjdziecie w pośpiechu, nie będziecie uciekinierami”, ponieważ Izrael wyruszy w drogę z radością i będzie prowadzony w pokoju (55,12). Nowemu wyjściu towarzyszyć będzie nowe przymierze. Jest to typowa idea dla naszego autora, który nie wspomina przymierza Mojżeszowego (por. Jr 31,31—34), ale mówi o „przymierzu wiecznym” zawartym z Dawidem (2 Sm 23,5; por. Ps 89,29). Przymierze to nie jest zawarte z jednym członkiem domu Dawidowego, ale z całym Izraelem (55,3) i jako takie jest podobne do przymierza Noego, które zostało zawarte po potopie (54,9.10)²⁴.

Brak kontynuacji między starym a nowym wyjściem jest tak znamienny, że prorok mówi o tym w formie paradoksu (43,18—19; por. 46,8—11); zachęca, aby zapomnieć to, co stare, ponieważ teraz dokonuje się coś nowego. Jest to zarazem kontynuacja i niekontynuacja tradycji wyjścia. Nowe bowiem wyjście nie jest nawrotem do starego w wielkim cyklu historii. Jest to wydarzenie zupełnie nowe, jest to po prostu nowe stworzenie (48,6—7)²⁵.

Niewola, a więc sytuacja narodu, który znów jest wygnany i znajduje się w domu niewoli, wyjaśnia dlaczego tradycja wyjścia doko-

²² B. W. Anderson, art. cyt., 191.

²³ W. Zimmerli, *Le nouvel „Exode” dans le message des deux grands prophètes de l'Exil*, w: *Maqqél shaqédh*. La bouche d'amandier (Hommage à W. Visher), Montpellier 1960, 223.

²⁴ Por. J. Bright, *Faith and Destiny*. The Meaning of History in Deutero-Isaiah, Interpr 5, 1(1951) 3—26, zwł. 18—20.

²⁵ Deutero-Izajasz nie uważa nowego wyjścia jako powrotu do początku, jako powtórzenia wydarzeń czasu pierwotnego, lecz raczej jako coś absolutnie nowego i dopełniającego znaczenie pierwszego wyjścia. Por. A. Bentzen, *On the Idea of „the Old” and „the New” in Deutero-Isaiah*, ST 1—2(1948/49) 183—187.

nanego pod przewodnictwem Jahwe w ścisłym znaczeniu tego słowa — tak bardzo jest uwypuklona przez naszego proroka. Temat nowego podboju kraju został zastąpiony w Iz 40—55 przez inny sektor tradycji. Chodzi o odbudowę Syjonu. U Deutero-Izajasza zanika temat sądu (por. Ezechiel). U niego pojawia się postać króla miłosiernego, który swój wzrok skierowuje na Izraela (52,7) i który wystawiany jest przez radosną pochwałę odkupionych²⁶.

Warszawa—Włocławek

KS. MARIAN GOŁĘBIEWSKI

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Norbert Mendeki

ZARYS HISTORII MOABU

Moabici byli według Rdz 19,30—37 spokrewnieni z Izraelitami (Moab synem Lota). Nazwa „Moab” (*me'abi*) oznacza „przez własnego ojca (poczęty)” (Rdz 19,32 i 34). Pierwsza historyczna wzmianka moabickiego terytorium pochodzi z lat 1468/1467 przed Chr.¹ Tutmozis III po zwycięstwie pod Megiddo wyprawił się również na Wschód od Morza Martwego²; idąc z Baszanu poprzez „Kurmen” (Abel Keramim) zdobył „Batią” (dzisiejszy Jalul) i „Tipun” (Dibon). Następnie przeprowił się przez „Jubir” (Wadi Mujib). W ciężkich walkach zdo-

²⁶ W. Zimmerli, *Le nouvel Exode*, dz. cyt., 225; por. także L. Alonso Schökel, *Triplex Exodus* (Ad usum privatum auditorum), Romae 1969/70, 37—129 i R. Beaudet, *La typologie de l'Exode dans le Second Isaïe*, LThPh 19(1963) 12—21; por. S. Amsler — J. Asurmendi, J. Auneau — R. Martin-Achard, *Les prophètes et les livres prophétiques* (Ancien Testament 4), Paris 1985, 257 n; Kl. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motifgeschichtliche Analysen (Orbis Biblicus et Orientalis 24), Göttingen 1979, zvl. 126—130.

¹ Por. też o Szt (Szutu), nomadach z 19 w. przed Chr. znanych z tekstów zlorzczających jako praprzodków Moabitów, A. van den Born, *Moab, Moabiter*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln² 1968, 1161—1163, szczeg. 1161; por. też A. H. van Zyl, *The Moabites*, Leiden 1960, 110.

² D. B. Redford, *A Bronze Age Itinerary in Transjordan* (Nos. 89—101 of Thutmose III's List of Asiatic Toponyms), JSSEA 12/2 (1982) 55—74.

był trudno dostępne twierdze „Jarutu” (Chirbet Jarut) i „Harkur” (Kerak), po czym zawrócił do Kananu. Na podstawie świadectw archeologicznych dowiadujemy się o istnieniu jeszcze innych twierdz w Moabie, takich jak: Awarwareh, Balua, Misar, Imra i Misna, począwszy od r. 1500 przed Chr.³ Jak długo trwała hegemonia Egiptu nad Moabem, dokładnie nie wiemy. Prawdopodobnie już za czasów Tutmoza IV (1490—1436) albo Amenofisa III (1402—1364) Moabici zaprzestali płacenia trybutu. Pomiędzy rokiem 1282 a 1270 przed Chr. najeżeli Egipcjanie pod wodzą Ramzesa II i jego syna, następcy tronu Amunhorchopszefa ponownie „kraj Mu-j-b-w (Muabu)” od strony Wadi Sered⁴. W tym czasie miała miejsce w Palestynie tzw. wędrówka nomadów, spowodowana tzw. „aramejską falą”. Aby zaprowadzić porządek w Palestynie, oczyścił Ramzes II „kraj Seir” (Edom) z „Szasu” (beduini), a następnie chcąc zlikwidować lukę terytorialną w imperium egipskim pomiędzy Edomem a Damaszkiem, zajął się zdobywaniem Moabu. Źródła egipskie wyliczają zdobyte miasta moabskie, między innymi „Butarta” (Batora, er-Rabba), „Jana (i/u)d(....)” na górze Mer(e)runa” na południe od rzeki Arnon, „Tibunu” (Dibon) i inne⁵. Królowie miast-państw zostali wprowadzeni do niewoli egipskiej.

W latach 1240/1220 przed Chr. wschodnie tereny Morza Martwego nawiedziła nowa fala „Szasu”, wśród nich Izraelici, Ammonici, Moabici i Edomici⁶. Pokolenia Racheli przewędrowały terytorium Moabu (w okresie przed powstaniem królestwa moabskiego) i poprzez „równiny Moabu” (Lb 33,41—49) przekroczyły Jordan na wysokości Jerycha udając się w kierunku wyżyny Kananejskiej⁷. Następca Ramzesa II, Merenptah próbował w r. 1220/1219 przed Chr. (5 rok jego panowania) powstrzymać tych „Izraelitów”.

Owe wydarzenia uwiecznił Merneptah na steli⁸ (ok. r. 1219 przed Chr.):

163 „Książęta zostali zwyciężeni (=powaleni, pobici) i mówią: szlm (=pokój);

³ J. M. Miller, *Archaeological Survey of Central Moab*: 1978, BASOR 234 (1979) 43—52, szczeg. 50—51; J. R. Kautz, *Tracking the Ancient Moab*, BA 44 (1981) 27—35.

⁴ K. A. Kitchen, *Some New Light on the Asiatic Wars of Rameses II*, JEA 50 (1964) 47—70.

⁵ K. A. Kitchen, dz. cyt., 63—65.

⁶ K. A. Kitchen, dz. cyt., 65—67.

⁷ Na temat zdobywania Ziemi Obiecanej por. M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, Göttingen 1967, passim; por. też M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*, ZAW 60 (1944) 11—57.

⁸ H. Engel, *Die Siegesstele des Merenptah*, Biblica 60 (1979) 373—399; G. Fecht, *Die Israelstele, Gestalt und Aussage*, w: *Ägypten und Altes Testament* 5, Wiesbaden 1983, 106—138, szczeg. 137—138; E. Hornung, *Die Israelstele des Merenptah*, tamże, 224—233, szczeg. 232—233.

- 164 żaden nie podnosi swej głowy pośród 9 luków (=9 podbitych narodów).
- 165 *Thnw* (=Libia) upadła, Hatti (=kraj Hetytów) jest spokojny,
- 166 Kanaan (=egipskie centrum zarządu w Gazie) jest ze wszystkim złym podbity,
- 167 Askalon jest uprowadzony a Gezer schwywany;
- 168 Janoam (= *tell en-na 'am*, albo *el- Abedije*) jest zniszczony,
- 169 Izrael leży odłogiem i nie ma żadnego ziarna (=nasienie w znaczeniu potomstwa)
- 170 Hr (=Syria/Palestyna) stał się wdową dla Egiptu.
- 171 Wszystkie narody są w pokoju;
- 172 każdy, kto się włączył, został schwywany
- 173 przez króla Górnego i Dolnego Egiptu
- 174 *B'n-r*, ulubieniec Amona, syna Re, Merneptah,
- 175 który obdarowany jest życiem jak Re, codziennie”.

Jak już wyżej wspomniano, pokolenia Racheli przewędrowały terytorium Moabu udając się poprzez Jerycho w kierunku wyżyny Kanaanejskiej. W późniejszym okresie tą samą drogą chciały przewędrować pokolenia Lei, ale te napotkały na opór ze strony monarchy moabskiego (Lb 20,14—21; 21,4.10—13). Na północ od Arnonu osiedliły się pokolenia amoryckie z królem Sichonem, rezydującym w Chesbonie, walcząc z pierwszym królem Moabu⁹. Królestwo Sichona rozbiły pokolenia Lei (Lb 21,21—30). Kolejny król Moabu Balach, syn Sippora nie odważył się walczyć z pokoleniem Rubena na północ od Arnonu. „Zadowolił się” on klątwą rzuconą przez Bileama na pokolenie Rubena (Lb 22,2—24,25).

W tym okresie Moab był pod silnym wpływem kultury egipskiej. Świadczy o tym bazaltowa stela, znaleziona w Balua, datowana na lata pomiędzy 1220—1100 przed Chr.¹⁰ z wizerunkiem monarchy. Królem tym jest zapewne Eglon, któremu udało się podbić teren na północ od Arnonu. W kolejnej ofensywie przekroczył on Jordan i zdobył Jerycho oraz zmusił pokolenie Beniamina do płacenia trybutu na okres 18 lat (Sdz 3,12—15). Dopiero Ehudowi udało się zrzucić jarzmo moabskie (Sdz 3,15—30), a to dzięki wzrastającej potędze Ammonitów i Edomitów, którzy regularnie „osłabiali” Moab.

Dawid (1004—965 przed Chr.) podbił Ammon a także Moab. Moabici zmuszeni byli do płacenia trybutu w wysokości stu tysięcy owiec i wełny ze stu tysięcy baranów (2 Krl 3,4). Owa sytuacja trwała aż do czasów króla Jeroboama I (927—907 przed Chr.). Moabitom udało

⁹ J. van Seters, *The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination*, JBL 91 (1972) 182—197; J. R. Bartlett, *Sihon and Og, Kings of the Amorites*, VT 20 (1970) 257—277.

¹⁰ Por. egipskie ubranie króla oraz egipski ornat bóstw (prawdopodobnie Kamosza i Asztarte), E. Drioton, *A propos de la Stèle du Balou'a*, RB 42 (1933) 353—365; A. Alt, *Emiter und Moabiter*, PJ 36 (1940) 29—43.

się na powrót zdobyć tereny wokół Madeby. Dopiero Omri (882—871 przed Chr.) odbił utracone tereny za czasów króla moabskiego Kamoszjati, ojca Meszy (por. stela Meszy w. 4—8 oraz 2 Krl 3,4).

Nowy król Moabitów Mesza skorzystał z nadarzającej się okazji, by zrzucić jarzmo izraelskie i rozszerzyć granice własnego państwa na północ od Wadi Mudjib¹¹. Okazją tą były walki Królestwa Północnego z Asyrią. Kiedy w r. 853 król Achab walczył przeciwko Salmanassarowi III w okolicy Qarqar, ruszył Mesza w kierunku Madeby, która nie tylko była stolicą owego regionu, ale także zajmowała kluczowe położenie geograficzne na szlaku handlowym. Tutaj, jak i w pobliskim Kirjatan (Kirjatajim = Chirbet el-Qureje) mieszkali potomkowie z pokolenia Rubena, a także Moabici. Drugie uderzenie zbrojne wiodło w kierunku miasta Atarot (Chirbet Attarus — miasto z pokolenia Gada), którego mieszkańców pościelił Mesza Kamoszowi, tzn. kazał ich wszystkich wymordować, a do miasta napłynęli nowi przybysze moabicy. Miasto Rubenitów Nebo (Chirbet el-Mechajat), w którym znajdowała się świątynia Jahwe, leżące na skale (góra Nebo), było trudne do zdobycia. Moabici przedarli się jednak nocą, poprzez wąski przesmyk pomiędzy górą a miastem, aż do bram warownego miasta. O świcie rozpoczął Mesza atak na miasto izraelskie. Także tutaj rzucił chere: „..... i zabiłem wszystkich: 7 000 mężczyzn razem z innymi mieszkańcami i kobiety razem z innymi mieszkankami i niewolnicami, ponieważ poświęciłem ich Asztar-Kamosz. I wziąłem stamtąd narzędzia Jahwe i zaniósłem je przed Kamosz” (stela Meszy w. 16—18). W końcu zdobył Mesza z elitą 200 wojowników jeszcze jedno miasto izraelskie z pokolenia Rubena Jahaz (Aleijan). Na tym zakończyła się północna ofensywa króla Meszy.

Podbite tereny należało umocnić wobec grożącego niebezpieczeństwa ze strony Królestwa Izraelskiego. Dlatego też Mesza zajął się odbudową i umocnieniem niedawno zdobytych twierdz, takich jak: Nebo, Aroer, Jahaz, Bet Diblatan (Bet-Diblatajim), Madeba, Bezer, Kirjatan, Baal-Meon (Chirbet Main), Atarot i Bet-Bamot. Dawna droga królewska wzdłuż Arnonu stała się na powrót dostępna dla kupców. Punktem szczytowym działalności Meszy było wybudowanie rezydencji Qericho w Dibonie: „I wybudowałem Qericho: mury parków i mury Akropolu. I wybudowałem jego bramy i wybudowałem jego wieże. I wybudowałem zamek królewski i zrobiłem umocnienie dla zbiornika na wodę w środku miasta. Ponieważ w środku miasta nie było żadnej cysterny — w Qericho, powiedziałem do całego narodu: „zróbcie sobie cysternę, każdy jeden w swoim domu!”. I kazałem wykopać doły dla Qericho przez więźniów izraelskich..... I rzą-

¹¹ J. Liver, *The Wars of Mesha, King of Moab*, PEQ 99 (1967) 14—31, szczeg. 14—26; por. też M. Miller, *The Moabite Stone as a Memorial Stela*. PEQ 106 (1974) 9—18.

działem ze stu naczelnikami w miastach, które przyłączyłem do kraju” (stela Meszy w. 216—26; 28—29).

W międzyczasie król izraelski przegrał bitwę z Asyryjczykami pod Ramot Gilead i sam zginął w walce. Ponieważ jego następca Achazja nie wykazywał zbrojnych zapędów wobec państw ościennych, ruszył Mesza na południe w kierunku Edomitów i zdobył Hauronan nad Wadi Sered. Owe wydarzenia kazał Mesza uwiecznić ok. r. 850 przed Chr. na bazaltowej steli, którą umieszczono w świątyni Kamosza w Qericho (Dibon). Stelę tę znalazł misjonarz F. A. Klein w r. 1868¹².

Przedwcześnie zmarła Achazja, a jego następcą Joram (851—845 przed Chr.) snuł nowe plany podbicia Moabu. Ponieważ uderzenie od strony północnej było z góry skazane na niepowodzenie ze względu na silny pas tamtejszych twierdz, Joram postanowił uderzyć przeciwnika „w plecy”, to jest od strony południowej. Do tego planu wciągnął Jozafata (868—847 przed Chr.) z Królestwa Judzkiego, bez którego udziału przedsięwzięcie było rzeczą niemożliwą, oraz króla Edomitów, wasala Judy. W oczekiwaniu na zdobycie bogatych łupów w Moabie ruszono prawdopodobnie w r. 849 przed Chr. z Samarii poprzez Jeruzolimę, Hebron, Arad, Tamar i Bozra w kierunku Wadi Sered¹³. W międzyczasie Moabici dowiedzieli się o marszu koalicji i pospiesznie ściągnęli siły zbrojne na południe państwa. Próba zaskoczenia przeciwnika nie powiodła się. 2 Krl 3,24—27 tak opisuje owe wydarzenia: „Kiedy przyszli pod obóz Izraela, Izraelici powstali i uderzyli na Moabitów, tak iż ci przed nimi rzucili się do ucieczki. Oni zaś szli naprzód i bili Moabitów. Burzyli miasta. Każdy rzucał kamienie na wszelkie pola uprawne, aby je nimi pokryć. Zасыpywali wszystkie źródła wody. Wycinali wszelkie drzewa użyteczne. Wreszcie pozostało tylko Kir-Chareszet. Osaczyli je procarze i rzucali na nie kamieniami. Kiedy król Moabu ujrzał, że nie może sprostać bitwie, wziął ze sobą siedmuset mężów dobywających miecza, aby przebić się do króla Edomu, lecz nie zdołał. Wtedy wziął syna swego pierworodnego, który miał po nim panować, i złożył go jako ofiarę całopalną na murze. Wówczas wielki gniew padł na Izraelitów, tak iż odeszli od niego i wrócili do swojego kraju.” „Gniew Boży” przed murami Kir-Chareszet (Kerak — dawna stolica Moabitów) uwidocznił się w postaci szerzącej się zarazy w obozie koalicji oraz braku środków żywnościowych. Już w drodze do Moabu istniały problemy z zaopatrzeniem wojska w wodę (2 Krl 3,8—20). Ponadto niszczone

¹² Na temat steli Meszy por. R. Smend/A. Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, Freiburg 1886, passim; A. Zaboriski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny w drugim i pierwszym tysiącleciu p.n.e.*, w: L. W. Stefaniak, *Archeologia Palestyny*. Praca zbiorowa, Poznań 1973, 835—871, szczeg. 848—852; N. Mendeccki, *Stela króla Meszy*, Coll. Theol. 57 (1987) fasc. II, 39—48.

¹³ J. Liver, dz. cyt., 26—31.

systematycznie wnioski, a studnie zasypywano. Dlatego też powstał następny problem dowozu żywności przy dłuższym pobycie tak licznej armii wojskowej. Tak więc brak środków żywnościowych i szerząca się zaraza w obozie zmusiła wojska koalicji do powrotu. Mesza został uratowany i to w przysłowiowej „ostatniej minucie”. Stworzone przez niego Królestwo Moabickie przetrwało aż do czasów inwazji asyryjskiej w r. 732 przed Chr.¹⁴

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

S. Urszula Grzymska CR

RADOSNY ASPEKT PARUZJI W LISTACH ŚW. PAWŁA DO TESALONICZAN

Współczesna biblistyka akcentuje zagadnienia teologiczne zawarte w Piśmie św. Z tej racji chcemy podjąć zagadnienie dotyczące wąskiego tematu, jakim jest paruzja Chrystusa Pana w listach św. Pawła, szczególnie w Listach do Tesaloniczan.

Temat paruzji był aktualny w czasach Pawłowych, ponieważ wiązał się z powszechnym oczekiwaniem końca świata i powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię.

W niniejszej pracy staramy się wykazać co oznacza paruzja i czy oczekiwanie na nią było zjawiskiem powszechnym w pierwszych gminach Chrystusowego Kościoła.

Zagadnieniu temu nie poświęcono w literaturze biblijnej wiele miejsca z wyjątkiem komentarzy do Listów do Tesaloniczan, które poruszają ten temat z konieczności zwięźle i krótko. W Polsce zagadnieniem tym zajmowali się szerzej J. Stępień¹ oraz A. Jankowski². Niniejsza praca jest szczegółowym omówieniem tego tematu, głównie w oparciu o Listy do Tesaloniczan.

¹⁴ A. H. van Zyl, dz. cyt., 148—154.

Abrewiaturę dokonano według: S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin 1974. Ponadto: JSSEA = The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities.

¹ Zob. zwł. *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań, 1979, 241—267 (ekskurs Paruzja).

² *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków, 1987, 25—63.

1. WIARA W ZBAWIENIE PODSTAWĄ RADOSNEGO OCZEKIWANIA PARUZJI

Nauka o paruzji jest nauką o ostatecznej realizacji zbawienia.

W Starym Testamencie zbawcze obietnice Boga odnoszą się do przyszłości i są zawarte już w objawieniu imienia Jahwe: „Jestem który Jestem” (Wj 3,14). Historia zbawienia ukazuje relacje Boga do człowieka jako urzeczywistnienie się Królestwa Bożego na ziemi, czyli dokonujące się ustawicznie zbawienie. Bóg jest więc przyszłością człowieka i świata. Stąd też współczesna teologia nazywa Go często „Bogiem przychodzącym”³.

Stary Testament stwierdza wielokrotnie, że Bóg jest obecny i działa we wszechświecie, otaczając człowieka i cały kosmos. To co Biblia mówi o Bogu, pochodzi z objawienia się Boga światu. Opiekował się On i opiekuje światem nie tylko w przyszłości i teraźniejszości, lecz również będzie się nim opiekował w przyszłości.

Izrael świadomy swego wybawienia z Egiptu dzięki zbawczej pomocy Jahwe, ufał w ciągu swej całej historii, że Jahwe nadal będzie mu pomagał. Po dawnych dziejach wybawienia z Egiptu, oczekiwał nowych wybawień: nowego Wyjścia, nowej opieki Bożej na pustyni, nowej Ziemi Obiecanej. Jak niegdyś Bóg obiecał patriarchom, że przez ich potomstwo wszystkie narody ziemi będą otrzymywać Jego błogosławieństwo (Rdz 12,3), tak od chwili zawarcia przymierza na Synaju kiedy to Izrael stał się Królestwem Jahwe, narody te również osiągną udział w łasce Bożej. Eschatologia izraelska ma swe źródło w Bogu i ku Niemu prowadzi.

Przyjście Królestwa eschatologicznego często przedstawiał Chrystus jako rychle i niespodziewane. „Słuchacze nauki Jezusa byli przeświadczeni, że żyją w czasach ostatecznych i że już w pewien sposób należą do wieku przyszłego. Chrystus zainaugurował nowy wiek i nową ludzkość”⁴.

Szatan jest śmiertelnie zraniony od czasu, gdy Chrystus go zwyciężył i rozpoczął absolutne panowanie Boga. W tym Bożym królowaniu chrześcijanie już uczestniczą w sposób tajemniczy, przez wiarę, oczekując, że Chrystus objawi im się w dniu swej paruzji.

W Ewangelii Chrystus niejednokrotnie zapowiadał tę paruzję. Przy rozesłaniu uczniów mówił do nich: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego. Zaprawdę powiadam wam: Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy” (Mt 10,23).

Po pierwszej zapowiedzi swej męki, Zbawiciel dodaje: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami

³ P. Talec, *Bóg przychodzi z przyszłości* (Znaki czasu 40).

⁴ A. Feuillet, *Parousie*, w: *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, t. VI (1960), kol. 1372.

swoimi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania. Zaprawdę powiadam wam: niektórzy z tych co tu stoją nie zazną śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w Królestwie swoim" (Mt 16,27—28). W wielkiej mowie eschatologicznej Chrystus stwierdza: „Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego (...) i ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą" (Mt 24,30). Wreszcie w mowie dotyczącej sądu ostatecznego czytamy: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swym tronie pełnym chwały" (Mt 25,31).

Przejdźmy teraz do przedstawienia nauki o paruzji w Listach do Tesaloniczan. Według św. Pawła, pierwszym i zasadniczym powodem radości w oczekiwaniu paruzji jest dzieło zbawcze Chrystusa: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim" (1 Tes 4,14).

W innych listach Apostoł ukazuje wiarę w Chrystusa jako podstawowy warunek zbawienia: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągnięcia przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej — za dni cierpliwości Bożej — wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa" (Rz 3,25—26)⁵. Chodzi tutaj o taką wiarę, która jest silnym wewnętrznym przekonaniem i pełnym zaangażowaniem osobowym.

O takiej wierze myślał Paweł, pisząc do Rzymian: „Jeśli więc wyznasz swymi ustami, że Panem jest Jezus, i uwierzysz sercem swoim, że Bóg wskrzesił Go z martwych — będziesz zbawiony, bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami — do zbawienia" (Rz 10,9—10).

Zewnętrznym wyznaniem wiary jest sakrament chrztu: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanąć] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni" (1 Kor 12,13)⁶.

Według św. Pawła wiara i chrzest powodują gruntowną wewnętrzną przemianę człowieka i czynią z niego nowe stworzenie. Przemiana ta dokonuje się w oparciu o naprzyrodzony dar Boży, który Apostoł określa za pomocą takich terminów jak: uświęcenie, usprawiedliwienie, łaska, życie, Duch⁷.

⁵ Por. Rz 3,28; 4,23; Ga 2,16; 3,9; Ef 2,8; Flp 3,9.

⁶ Por. Rz 6,1—13; Ga 3,27.

⁷ „Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie" (1 Tes 4,3a); por. 1 Tes 4,7; 5,23; 2 Tes 2,13.
„W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wy-

Duch właśnie jest darem, który sprawia, że człowiek zostaje umieszczony w nowej rzeczywistości — rzeczywistości zbawienia. Życie w „ciele” jest czasem tęsknoty i wyczekiwania na ostateczną realizację zbawienia. Apostoł wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom ze swoją nauką o paruzji. Poświęca jej najwięcej miejsca w początkowej fazie swej działalności, choć nigdy tej myśli nie traci. Nie sposób nie zauważyć, że eschatologia Pawłowa ma charakter radosny. Jest ona tym elementem składowym apostołskiego orędzia, które budzi nadzieję i umacnia chrześcijanina, zwłaszcza w jego wędrówce na etapie „teraz”⁸.

Bóg przygotował zbawienie jako cenny dar dla całej ludzkości — ten uniwersalizm jest specyficznym rysem nauki Pawła. Głosząc zbawienie dokonane w Chrystusie, przyjmowane na drodze wiary i chrztu, uzyskuje swą pełnię w przyszłości. Apostoł jest przekonany, że wszyscy posiadają jednakowe szanse osiągnięcia zbawienia. I to jest jego interpretacja Chrystusowego orędzia. Według św. Pawła ten sam Duch, który wzbudził z martwych Jezusa (Rz 8,11) na końcu czasów ożywi śmiertelne ciała swoich wiernych, gdyż zamieszkał w nich w chwili chrztu: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3,11). On dał swego Ducha jako rękojmię chwalebного zmartwychwstania: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5).

Kto przyoblekł się w Chrystusa we chrzcie (Ga 3,27), tym samym otrzymał Ducha Świętego i zobowiązany jest ustawicznie w Niego się „przyoblekać”: „Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbyt o ciało, dogadując żądzom” (Rz 13,13—14), postępować „według Ducha”: „aby to co nakazuje Prawo wypełniło się w nas, o ile nie postępujemy według ciała, ale według Ducha” (Rz 8,4).

chodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1,17), por. Rz 3,22.26.28.30; 4,2.5.13; 1 Kor 1,30; 6,11. „A dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3,24), por. Rz 5,15.30; 6,14a.23; Ga 2,21; 5,4; Ef 2,8.

„Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abymy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,4), por. Rz 6,11; 1 Tes 4,17. „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie, nie ma już potępienia. Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8,1—2), por. Rz 8,3—17; 1 Kor 12, 3—11; Ga 5,16—22.

⁸ B. Widła, *Sens i miejsce przepowiadania w apostołstwie hierarchicznym według doktryny św. Pawła*, Warszawskie Studia Biblijne, J. Frankowski i B. Widła, ATK, Warszawa 1976, 218.

Ci, którzy zachowują naukę Chrystusa, żyją „według Ducha”, wezmą udział w zmartwychwstaniu chwalebny — paruzji, w całkowitym odnowieniu: „I rzekł Siedzący na tronie; Oto czynię wszystko nowe. I mówi: Napisz: Słowa te wiarygodne są i prawdziwe” (Ap 21,5).

To odnowienie będzie tylko wynikiem długiego przebiegu i rozwoju, ukształtowania w Chrystusie i uduchowienia przez wcielenie chrzcielne, które się przedłuża w ciągu bytowania na ziemi. W ten sposób interwencja Boża, która musi wskrzeszać chrześcijanina zaczyna się w czasie chrztu i o wiele wcześniej jeszcze, w poranek Zmartwychwstania — Paschy⁹.

Zasadniczo śmierć z Chrystusem na Kalwarii jest chrztem przez nadprzyrodzony obrzęd złączony z męką Jezusa, jaką przyjął On osobiście. Wszystko to wiąże się z nakazem stałej odnowy: „A ci, którzy należą do Jezusa Chrystusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniemi” (Ga 5,24; por. Rz 8,13). Trudności, których nigdy nie będzie brakowało uczniom Chrystusa, porównuje Apostoł do śmierci, przedłużającej mękę Mistrza: „Zapewniam was, przez chlubę jaką mam z was w Jezusie Chrystusie Panu naszym, że każdego dnia umieram” (1 Kor 15,31). Egzystencja chrześcijanina jest eschatologiczna, bo „przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31), a sam chrześcijanin jest „nowym stworzeniem” (Ga 6,15).

Eschatologia jest wyrazem wiary w to, że dzieje świata są w ręku Boga i zmierzają do końca, który On wyznaczył. Tym końcem ma być doskonała wspólnota Boga z ludźmi, nad którymi On będzie królował. Św. Paweł wiąże eschatologię ściśle z dziełem odkupienia, a zwłaszcza z jego centralnym wydarzeniem: zmartwychwstaniem Chrystusa, gwarantującym powszechne zmartwychwstanie.

Tym, który aktualnie i dynamicznie łączy nas ochrzczonych z przyszłym zmartwychwstaniem jest Duch Święty, mieszkający w nas: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek ziemskiego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 5,1; por. Rz 8,11).

Ten sam akcent eschatologiczny odnajdujemy w najstarszych formułach wiary: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sądził żywych i umarłych, i na Jego pojawienie się (*epiphaneia*) i na Jego królestwo” (2 Tm 4,1)¹⁰. Akcent eschatologiczny widać zwłaszcza w najstarszych pismach Pawła, związanych z pierwotną katechezą chrześcijańską. Widzimy to zarówno w znanych formułach dogmatycznych jak i w całej treści listów¹¹. Z nadzieją chrześ-

⁹ A. Feuillet, art. cyt., 1376.

¹⁰ Por. 1 P 4,5; Flp 2,1.

¹¹ 1 Tes 4,14: „Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznałszy u was, i jak nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu, i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego

cijańskiego oczekiwania paruzji łączy się ściśle ucisk i utrapienia, jakie niesie codzienne życie. Cierpliwe ich znoszenie to jedyna droga dojścia do chwały, do paruzji oraz pewny znak zbawienia: „My sami w kościołach Bożych chlubimy się wami z powodu waszej cierpliwości i wiary we wszystkich waszych prześladowaniach i uciskach, które znosicie. Są one zapowiedzią sprawiedliwego sądu Boga: celem jego jest uznanie was za godnych Królestwa Bożego, za które też cierpicie. Bo przecież jest rzeczą słuszną u Boga odpłacić uciskiem tym, którzy was uciskają, a wam uciśnionym dać ulgę wraz z nami, gdy z nieba objawi się Pan Jezus z aniołami swojej potęgi” (2 Tes 1,4—7).

Taką drogę wskazał sam Jezus, przebywając ją osobiście. Poprzez cierpienie w chrześcijańskim życiu upodobniamy się do Chrystusa i Apostołów: „A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku z radością (*meta charas*) Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1 Tes 1,6; por. 2 Kor 1,3—6).

Upodobniamy się również do pierwszych wspólnot chrześcijańskich: „Bracia wyście się stali naśladowcami kościołów Boga, które są w Judei, w Chrystusie Jezusie, ponieważ to samo, co one od Żydów, wyście wycierpieli od rodaków” (1 Tes 2,14).

Można zakończyć ten fragment rozważań stwierdzeniem J. Stępnia: „Uciśnionym zsyła Duch Święty radość i pociechę jako zadatek dóbr przyszłych, wiecznych. Cierpienia są zatem utwierdzeniem nadziei w sensie eschatologicznym”¹².

Trzeba być zawsze gotowym na przyjście Pańskie, które polega na tym, że wszyscy wierni, zarówno żywi jak umarli, będą zawsze z Panem: „Potem my żywi i pozostawieni, wraz z nimi porwani będziemy w powietrze, na obłoki, naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17).

2. PRAGNIENIE PRZEBYWANIA NA ZAWSZE Z PANEM.

Nie jest ważne dla Pawła kiedy nastąpi paruzja. Istotne jest tylko to, aby ci którzy umierają, umierali „w Jezusie” (1 Tes 4,14) w zjednoczeniu z Nim, w nadziei zmartwychwstania i wiecznej szczęśliwości, „abyśmy, czy żywi, czy umarli, razem z Nim żyli” (1 Tes 5,10).

Taka jest istota paruzji¹³; możemy ją osiągnąć już tu na ziemi, bo nie jest ona czymś gotowym, czekającym na nas w wieczności, niezależnie od naszego życia na ziemi. Wieczne trwanie z Nim i w Nim

gniewu”; por. 1 Tes 5,10. Paweł podaje tu w wielkim skrócie prawdę o Bogu jedynym i żywym oraz fakt zbawczej śmierci, zmartwychwstania i paruzji Jego Syna. Nie tylko 1 Tes 4,13—5,11 i 2 Tes 2,1—2.

¹² *Eschatologia św. Pawła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1(1963) 55.

¹³ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań 1979, t. IX, 266.

zależy od naszego osobistego stosunku do Niego, od naszej wrażliwości na Jego głos.

Św. Paweł, „pochwycony” przez Chrystusa chwalebego na drodze do Damaszku, stał się nie tylko chrześcijaninem, ale heroldem Bożego orędzia. Jego zar apostołski można dostrzec w skutkach nauczania, w zakładanych przez niego gminach chrześcijańskich. Tesaloniczanie tak głęboko uwierzyli i przejęli się nauką Pawła o przyjściu Pana, że istotną sprawą stał się dla nich ów niewiadomy dzień, w którym to wydarzenie nastąpi, a także zatroskanie o los swoich zmarłych¹⁴. Apostoł nie mógł odpowiedzieć kiedy się to stanie, gdyż czas przyjścia Chrystusa jest wiadomy tylko Ojcu.

Paweł nauczał o bliskości tego wydarzenia, przypominał o potrzebie gotowości na spotkanie z Panem, czujności i modlitwy¹⁵. Zmuszony był także upominać tych, którzy wyczekując przyjścia Pana zaniedbywali swoje obowiązki i byli przez to ciężarem dla innych. Wierne spełnianie codziennych zadań jest także przygotowaniem na spotkanie z Panem, niezależnie od tego, czy ten dzień nastąpi za życia, czy po śmierci człowieka. A zatem każdy dzień winniśmy przeżywać tak, jakby był dniem ostatnim.

Choć św. Paweł nie określa ściśle dnia paruzji Chrystusa to jednak podaje dokładny opis wydarzeń poprzedzających Jego przyjście: „Dzień ten nie nadejdzie, dopóki nie przyjdzie najpierw odstępstwo i nie objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko co nazywa się Bogiem, lub tym co odbiera cześć (...). Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia. Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów, [działanie] z wszelkim zwodzeniem ku nieprawości, tych którzy giną, ponieważ nie przyjęli miłości prawdy, aby dostąpić zbawienia. Dlatego Bóg dopuszcza na nich działanie oszusta tak iż uwierzą kłamstwu, aby byli osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli prawdzie, ale upodobali sobie nieprawość” (2 Tes 2,3b—12).

Powtórne przyjście Pana poprzedzi zatem apostazja¹⁶ oraz Antychryst. Apostazja, to wrogość duchowa, „tajemnica bezbożności”¹⁷. Wprowadzenie na świat cierpienia, śmierci, buntu przeciw Bogu przypisywane jest Szatanowi przez działanie Antychrysta. Autor nazywa go „synem zatracenia”, mężem nieprawości.

¹⁴ H. Langkammer, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Wrocław, 1984, 246.

¹⁵ Zob. J. Stępień, dz. cyt., 257—261.

¹⁶ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 33.

¹⁷ Zob. J. Stępień, dz. cyt., 268—282.

Ta tajemnicza postać reprezentuje sobą to co zawiera się w pojęciu anomia, bezprawie, grzech, przewrotność. Jego postawę będzie charakteryzował bunt przeciw wszystkiemu co ma związek z Bogiem. Będzie poniżał wszystko co święte i Boże, aby ponad wszystko wynieść siebie. Szczytem jego działania będzie to, że wprost poda siebie za Boga. Apostoł podaje Tesaloniczanom bardzo rzetelną wiedzę na temat Antychrysta, aby potrafili odróżnić jego objawienie od objawienia się Chrystusa, który zgładzi go samym tylko „tchnieniem ust swoich”.

Zwycięzcą pozostanie Chrystus. On jest Panem nieba i ziemi. On przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Zapewnia On swoich wiernych o życiu wiecznym razem z Nim¹⁸. Obecny świat, pełen walk i przesładowań, stanie się miejscem pokoju i błogosławieństwa Bożego. To orędzie niesie nadzieję, siłę i zapał.

Listy św. Pawła do Tesaloniczan są wyrazem początku apostołatu na ziemi greckiej. Po raz pierwszy rozbrzmiewa w nich radosna nauka o powtórny przyjsciu Pana w chwale, aby wszystko uczynić nowym.

3. BOŻA SPRAWIEDLIWOŚĆ — NAGRODA I KARA.

Wierni, oczekujący chwalebne go przyjscia Pana, przygotowani katechezą Pawła, spodziewali się, że Ten, który przyjdzie, spełni wszystkie ich nadzieje, przyniesie pokój i sprawiedliwość, które tak trudno spotkać w codziennym życiu. Przesłania je ludzka słabość, stawianie własnych interesów nad dobrem wspólnym i szacunkiem dla drugiego człowieka, brak poszanowania jego prawa do wolności i posiadania.

Człowiek udręczony codziennością, został opromieniony nauką o Sprawiedliwym i zaufał tej świetlanej przyszłości, która ma nadejść.

Paruzja Pana będzie oznaczać sąd dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Czas Jego przyjscia jest nieznan, lecz pewny. Dlatego nikt nie może być zwolniony z przygotowania na spotkanie z Nim, jeśli słyszał o Jego obietnicy.

Przygotowanie na spotkanie z Panem, to rzetelna przemiana serc, pełna miłości do Boga i człowieka, to czuwanie na modlitwie z wiarą, że Pan przyjdzie i przemieni to co słabe, grzeszne i niedoskonałe. Oczekiwanie chrześcijanina nie może więc być bierne. Przeciwnie, jest ono trudne, dynamiczne, połączone z codziennym wysiłkiem w kierunku realizowania dobra.

Ten twórczy dynamizm oczekiwania, połączony z pragnieniem zostawania na zawsze z Panem będzie wieczną nagrodą zbawionych,

¹⁸ A. Jankowski, dz. cyt., 52.

darem Zmartwychwstałego. Natomiast tych, którzy odrzucają Boże orędzie spotka kara w dzień sądu, gdyż nie uwierzyli słowu prawdy Chrystusowej nauki, obietnicy ponownego spotkania, lecz „upodobali sobie nieprawość”.

Św. Paweł z wielką żarliwością przygotowuje na ten dzień¹⁹, aby nikt nie mógł powiedzieć, że nie słyszał zapowiedzi rychłej paruzji: „Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia. Nie jesteśmy synami nocy ani ciemności. Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi” (1 Tes 5,4—5).

Wiara i nadzieja na spotkanie z Tym, który jest samą Sprawiedliwością, napełnia Tesaloniczan głęboką radością i optymizmem²⁰. Ta nowa rzeczywistość ma być wolna od wszelkiego braku, od niesprawiedliwości i słabości. Będzie bowiem darem Tego, który jest wolny od wszelkich ograniczeń, który jest samą Miłością.

* * *

Spróbujmy zreasumować wnioski niniejszego artykułu. Pierwszą paruzją Chrystusa jest zjawienie się Syna Bożego na ziemi, wejście w historię ludzką, Jego publiczne działanie zakończone Misterium Paschy. Chrystus w swej nauce podkreślał stale prawdę o swym ponownym przyjściu na sąd ostateczny i objawieniu się w chwale, aby zgromadzić wszystkie narody i oddać każdemu według jego czynów.

Św. Paweł korzystając z dorobku wcześniejszych wieków, w uroczystej szacie apokaliptycznej przekazuje orędzie Chrystusowe o powtórnej Jego paruzji. Jest to orędzie przekazane nie tylko Tesaloniczanom, ale uczniom Chrystusa po wszystkie czasy.

Podstawą radości dla każdego chrześcijanina jest zbawcze dzieło Chrystusa oraz nadzieja przebywania z Panem, udziału w tym co nowe, wolne od bólu i troski. Te perspektywy, to nie ucieczka w marzenia lecz wiara w skuteczność Bożych obietnic. Spełniły się one przez krwawą śmierć Chrystusa na krzyżu „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. Śmierć zadaną przez człowieka, ale podjętą z woli Boga, który jest Miłością i pragnie, aby człowiek po trudach ziemskiego życia miał udział w Jego chwale.

Warszawa

S. URSZULA GRZYMSKA CR

¹⁹ A. Stępień, dz. cyt., 267.

²⁰ H. Langkammer, dz. cyt., 248.

Ks. Stanisław Haręzga

ŚWIATOWE INICJATYWY APOSTOLATU BIBLIJNEGO W BULLETIN DEI VERBUM KATOLICKIEJ FEDERACJI BIBLIJNEJ

Zasadniczą racją niniejszego komunikatu w ramach sympozjum biblistów polskich w Częstochowie (1994) jest dwudziestopięciolatec Katolickiej Federacji Biblijnej. Inspiracją do powstania tej organizacji była Konstytucja Dogmatyczna *O Objawieniu Boga* Soboru Watykańskiego II. Papież Paweł VI powierzył kard. Bei i Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan misję studiowania jak w praktyce pastoralnej najlepiej wykorzystać wskazania tego dokumentu Kościoła. W 1967 r. kard. podjął rozmowy na ten temat z różnymi organizacjami biblijnymi na świecie. Ich rezultatem była międzynarodowa konferencja biblijna, jaka odbyła się w Rzymie w dniach 22–23 kwietnia 1968 r. Szczególny wkład w jej zorganizowanie miało Katholisches Bibelwerk (KBW) i jego ówczesny dyrektor prof. Otto Knoch¹. Na konferencji wyłoniono pięcioosobowy komitet, który miał zająć się przygotowaniem do utworzenia katolickiego stowarzyszenia biblijnego.

Cel ten zostaje zrealizowany w dniu 16 kwietnia 1969 r. w Rzymie pod auspicjami Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z kard. Willebrandsem jako jego nowym przewodniczącym. Na spotkaniu założycielskim, które zgromadziło przedstawicieli wielu organizacji, powołano Światową Katolicką Federację Apostolatu Biblijnego (The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate) i wybrano jej władze². Prezydentem Federacji został kard. König, a sekretarzem generalnym O. Walter Abbot T.J. Pierwsze spotkanie Komitetu Wykonawczego Federacji miało miejsce w Klosterneuburg obok Wiednia w dniach 15–27 września 1969 r. i zasadniczo dotyczyło spraw organizacyjnych. Gdy okazało się, że sekretariat nie może finansowo utrzymać się w Rzymie, w 1973 r. zdecydowano o przeniesieniu go do Stuttgartu, gdzie KBW użyczył części swoich zabudowań. W rok później dzięki staraniom i pomocy Otto Knocha, repre-

¹ O. Knoch, *A history of events leading up to the founding of The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate*, as I see it, „Bulletin Dei Verbum” 3 (1987) 7–11 (dalej skrót BDV). Zob. także F. Galindo, *The history of the Catholic Biblical Federation from its foundation to Bangalore*, BDV 19 (1991) 4–6.15–16.

² W Polsce szerzej o tym wydarzeniu pisali jedynie: J. Chmiel, *Utworzenie Światowego Stowarzyszenia Katolickiego dla Apostolstwa Biblijnego*, RBL 23 (1970) 153–155; K. Romaniuk, *Światowa Federacja Katolicka Apostolatu Biblijnego*, ZNKUL 15 (1972) 66.

zentańta niemieckojęzycznych stowarzyszeń biblijnych w Federacji, zreorganizowano sekretariat i przeniesiono go do pomieszczeń nowego budynku, specjalnie zakupionego w tym celu przy Mittelstrasse 12³.

Od tego czasu rozpoczął się bardzo dynamiczny rozwój Federacji, na którym szczególne piętno wyciskają odbywane co sześć lat sesje plenarne. Pierwsza odbyła się w Wiedniu w 1972 r. i zgromadziła 20 uczestników, którzy uchwalili konstytucję organizacji. Drugie plenarne spotkanie odbyło się na Malcie w 1978 r. Zebrało się wtedy 77 uczestników z 44 krajów. Zastanawiano się nad duchowością biblijną i biblijną katechezą. Nowym prezydentem Federacji został kard. Zoungrana. Trzecia sesja plenarna miała miejsce w 1984 r. w Bangalore w Indiach. Jej 120 uczestników z 53 krajów rozważało temat: *Profetyczny Lud Boży* (Lb 11,29). Kolejnym prezydentem Federacji zostaje mianowany bp z Livorno we Włoszech Alberto Ablondi. Szczególnie bogatym i ważnym dokumentem zaowocowała ostatnia, czwarta z kolei sesja plenarna, która odbyła się w stolicy Kolumbii Bogocie w dniach od 27 czerwca do 6 lipca 1990 r. Zasadniczym tematem tejże sesji było zagadnienie miejsca i roli Biblii w nowej ewangelizacji, a hasłem były słowa z Apokalipsy: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5). Uczestnicy sesji w liczbie 140 pochodzili z 70 krajów. Na kolejną kadencję prezydentem został bp Ablondi. Ostatnia sesja skróciła nazwę Federacji, poprzestając na określeniu Katolicka Federacja Biblijna (The Catholic Biblical Federation).

W swoim kształcie organizacyjnym Federacja jest stowarzyszeniem autonomicznych członków. Pełne członkostwo zakłada zaangażowanie w jakąś formę apostołatu biblijnego i poparcia konferencji episkopatu danego kraju czy równorzędnego autorytetu. Członkiem stowarzyszonym może być każda organizacja, która trudzi się apostołatem biblijnym. W przybliżeniu można podać, iż na dziś Federacja liczy około 80 pełnych członków i około 170 stowarzyszonych. Na poszczególne członkowskie dzieła biblijne Federacja nie narzuca swoich struktur, choć kładzie nacisk na ich regionalizację, uwzględniając odrębną sytuację poszczególnych kontynentów czy narodów. Stopniowo wewnątrz Federacji wyodrębniło się siedem regionów: Afryka, Azja, Ameryka Łacińska, Ameryka Północna, Europa, Środkowy Wschód i Oceania. Praca w regionach animowana jest przez koordynatorów. Nad całością czuwa wybierany na sesji plenarnej Komitet Wykonawczy. Z nim związany jest Sekretariat Generalny, którego celem jest podtrzymywanie więzi między członkami, troska o wymianę informacji i doświadczeń oraz o tworzenie nowych projektów biblijno-pastoralnych. Obecnie sekretarzem generalnym jest werbista O. Ludger Feldkämper. Co roku na spotkaniu Komitetu Wykonawczego sekretarz składa raport z wykonywanej pracy. W sprawach finansowych

³ Zob. O. Knoch, art. cyt., s. 10—11.

i prawnych Federacji decyzje podejmuje Rada Administracyjna, która oficjalnie spotyka się dwa razy w roku⁴.

Bardzo istotną rolę w funkcjonowaniu Federacji spełnia jej oficjalne pismo Sekretariatu Generalnego *Bulletin Dei Verbum*. Jest to kwartalnik, który ukazuje się równolegle w wersji angielskiej, francuskiej, niemieckiej i hiszpańskiej. Przed nim Federacja wydawała pismo *Word-Event*. W dwudziestolecie publikacji dokumentu soborowego *Dei Verbum*, zdecydowano o nowej nazwie pisma, które ma służyć Federacji w realizowaniu jego przesłania. Dotychczas od 1986 r. ukazało się trzydzieści numerów kwartalnika *Bulletin Dei Verbum*. Na ich treść składają się przeważnie materiały pochodzące z Sekretariatu Generalnego, czy przesłane przez członków Federacji, a dotyczące różnorodnej pracy biblijno-pastoralnej w regionach czy podregionach. Jedynie sporadycznie w biuletynie pojawiają się okolicznościowe, bardziej teoretyczne artykuły czy oficjalne teksty urzędowe. Dzięki takiemu założeniu każdy numer biuletynu zawiera wielkie bogactwo informacji i danych na temat apostołatu biblijnego w różnych zakątkach Kościoła. Chcąc podkreślić ogrom tej pracy, warto ukazać przynajmniej jej zasadnicze linie. Niniejsza próba pewnej syntezy opiera się na treści owych trzydziestu numerów kwartalnika w wersji angielskiej *Bulletin Dei Verbum*, ukazując obraz działalności Federacji w latach 1986—1994. Wprawdzie tytuł komunikatu może sugerować iż będzie mowa o wszystkich światowych inicjatywach Federacji, jednak z racji obiektywnych ograniczymy się jedynie do ukazania ich zasadniczych kierunków.

Informacje biuletynu o światowych inicjatywach apostołatu biblijnego podawane są w pewnych stałych blokach tematycznych. Jednym z nich są raporty sekretarza generalnego, sprawozdania z pracy w poszczególnych regionach Federacji, jak również z wizyt jej przełożonych. Zaraz na początku redakcja biuletynu przesłała do wszystkich członków kwestionariusz w celu zebrania możliwie wszystkich informacji o ich biblijnej działalności. Obszerniejsze odpowiedzi zostały opublikowane oddzielnie, z innych redagowana jest rubryka: *Getting to know each other*. Bardzo często pojawia się w biuletynie inna rubryka, w której umieszcza się różne informacje z życia Federacji (*From the life of the Federation*). Po sesji plenarnej w Bogocie o realizacji wskazań jej dokumentu końcowego informuje biuletyn w części zatytułowanej: *Follow-up to the Bogota Assembly*. Ponieważ wszystkie dzieła apostołatu biblijnego podejmowane są przez członków Federacji w ramach życia całego Kościoła katolickiego i sytuacji współczesnego świata, biuletyn uwzględnia to poprzez pewne szczegó-

⁴ Na temat organizacji Federacji: *General Secretary's annual report* — 1986, BDV 2 (1987) 4—7; L. Bryan, *The regionalization of the Federation*, BDV 13 (1989) 5—6; L. Feldkämper, *General Secretary's report*, BDV 17 (1990) 12—16.

lowe publikacje na ten temat, ale zawsze w relacji do miejsca i roli Biblii w danej kwestii. Warto wymienić choćby synody biskupów na temat świeckich w Kościele, czy formacji kapłanów, rocznice: 25-lecia *Dei Verbum*, encyklik biblijnych *Providentissimus Deus* i *Divino afflante Spiritu*, ukazanie się *Katechizmu Kościoła Powszechnego* i dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej na temat interpretacji Biblii w Kościele, czy rocznica 500-lecia ewangelizacji Ameryki⁵. Z tej racji spotkanie i temat sesji plenarnej w Bogocie poświęcone zostało miejscu i roli Biblii w nowej ewangelizacji. W ramach przygotowań do tego wydarzenia ukazało się w biuletynie szereg odrębnych materiałów i publikacji⁶.

Przechodząc do krótkiej charakterystyki zamieszczonych w piśmie *Bulletin Dei Verbum* informacji o inicjatywach apostołatu biblijnego, należy podkreślić iż stoją za nimi bardzo konkretne dzieła biblijne. Stanowią je najczęściej katolickie stowarzyszenia i centra biblijne. Często stoją za nimi komisje czy sekcje biblijne w ramach konferencji episkopatu danego kraju czy regionu. Niektóre konferencje episkopatów czy indywidualnie sami biskupi angażują się w apostołat biblijny poprzez synody, listy pasterskie i inne konkretne dzieła. Szczególną rangę mają zawsze narodowe kongresy, sympozja, konferencje, czy robocze warsztaty na temat apostołatu biblijnego. Trzeba stwierdzić, że biuletyn wymienia bardzo wiele tego typu inicjatyw z różnych zakątków świata.

Szukając zasadniczych linii w działalności Katolickiej Federacji Biblijnej, na pierwszym miejscu należy wymienić tłumaczenie i dystrybucję katolickich i międzywyznaniowych wydań Biblii. W tym sektorze apostołatu Federacja od początku współpracuje z protestanckimi Zjednoczonymi Towarzystwami Biblijnymi (UBS). Rezultatem tej współpracy są opublikowane 16 listopada 1987 r. *Wskazania do*

⁵ F. Tricard, *God's Word according to the Work Paper (Instrumentum laboris) of the Synod*, BDV 5 (1987) 4—5; F. Poswick, *The Constitution Dei Verbum*, BDV 12 (1989) 16—17; J. Onaiyekan, *The Constitution Dei Verbum after 25 years: CBF perspective*, BDV 17 (1990) 4—11; M. Vidal, *The relationship between Scripture — Church*, BDV 22 (1992) 4—7; P. M. Beaude, *A way for exegesis, from the encyclical Divino Afflante Spiritu until today*, BDV 24 (1992) 4—7; C. Bissoli, *Bible and Catechesis in light of the New Catechism of the Catholic Church*, BDV 27 (1993) 8.13—14; F. J. Ortkemper, *The interpretation of the Bible in the Church. A new vatican document on the Bible*, BDV 30 (1994) 4—5.

⁶ C. Herrera, *The new evangelization and the Bible*, BDV 7 (1988) 9—11; P. Puthanangady, *Bible for the new evangelization*, BDV 8 (1988) 9—11; E. Garcia, *New evangelization and Bible*, BDV 9 (1988) 9—12; A. Ablondi, *The Bible in the new evangelization*, BDV 10 (1989) 9—12; L. Feldkämper, *The Bible in the new evangelization*, BDV 11 (1989) 9—12; C. Mesters, *The Bible and the new evangelization. „Behold, I make all things new” (Rev 21,5)*, BDV 15—16 (1990) 25—39.

międzywyznaniowej kooperacji w tłumaczeniu Biblii⁷. Konkretnym przykładem takiej współpracy jest francuskie, ekumeniczne tłumaczenie Biblii TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), czy międzywyznaniowe tłumaczenie Biblii dokonane po 18 latach pracy przez Japońskie Towarzystwo Biblijne (wrzesień 1987 r.). Współpraca w tej dziedzinie apostołatu jest nadal konieczna, by można było zapewnić wiernym szeroki dostęp do Biblii po jak najniższych cenach.

Wraz z umożliwianiem dostępu do Biblii Federacja zabiega o pogłębienie świadomości wiernych iż Słowo Boże jest „duszą” życia Kościoła. Z tej racji czyni się starania, by w duszpasterstwie Kościołów lokalnych obchodzone niedzielę, tydzień, miesiąc czy nawet rok biblijny. W celu rozeznania sytuacji, jaka w tej materii panuje, biuletyn opublikował kwestionariusz z prośbą o dzielenie się swoimi doświadczeniami. Z poszczególnych regionów Federacji napłynęły bardzo interesujące materiały, które mogą służyć jako pomoc w przygotowaniu takich obchodów⁸. Ich promocją zajęła się również sesja plenarna w Bogocie, a bp Ablondi podał „pro-memoria” w tej kwestii. W procesie uświadczenia wiernych Federacja widzi wielką szansę także w synodzie biskupów, który byłby poświęcony roli Biblii w Kościele i jej wykorzystaniu w duszpasterstwie⁹. Propozycję tę popiera wiele konferencji episkopatów, uważając iż synod biblijny byłby dobrym rozliczeniem Kościoła z wypełnienia szóstego rozdziału *Dei Verbum*.

Z inicjatywy członków Federacji bardzo wiele działań duszpasterskich skierowane jest ku formacji sług Słowa. Szczególną rolę do spełnienia mają w tej dziedzinie studia i wszelkiego rodzaju kursy. Nic więc dziwnego, że biuletyn podaje bardzo dużo interesujących informacji na ten temat¹⁰. Zawierają one dane dotyczące długości poszczególnych kursów, ich tematyki i przeznaczenia. Zasadniczo celem ich jest przygotowanie do pracy biblijno-pastoralnej w ramach małych wspólnot i grup kościelnych. Biuletyn często informuje o programie kursów i zwięźle omawia ich specyfikę. Różni się ona w zależności od tego czy kurs nastawiony jest na wiedzę teoretyczną, duchowość czy typowo pastoralne wykorzystanie Biblii. Adresatami kursów są przeważnie animatorzy świeccy. Chodzi bowiem o to, żeby

⁷ *The „Guiding Principles...”,* BDV 6 (1988) 8—12.

⁸ Sprawozdania z poszczególnych regionów Federacji na temat niedziel, tygodnia, miesiąca czy roku poświęconego Biblii zawierają następujące numery biuletynu: 20 (1991) 9—12; 21 (1991) 11—12; 22 (1992) 9—12; 23 (1992) 10—12.

⁹ *A Synod on the Bible,* BDV 7 (1988) 6—7; *Proposal for a Synod on the Bible,* BDV 8 (1988) 8.

¹⁰ Dla Federacji takim wzorcowym ośrodkiem formacyjnym jest Centrum Biblijne „Dei Verbum” w Nemi. Zob. BDV 1 (1986) 9—10; 5 (1987) 15—16; 6 (1988) 13—15.

Biblia była nie tylko domeną duchowieństwa czy zakonów, ale również laikatu.

W przygotowaniu animatorów i ich formacji duchowej szczególne znaczenie ma ich umiejętność lektury Biblii. W tym też kierunku zacierają różnorodne inicjatywy Federacji, o których informuje biuletyn. Szczególnie wiele miejsca poświęca się w nim metodzie *lectio divina*, zamieszczając na ten temat kilka artykułów, w większości kard. Martiniego¹¹. Niektórzy członkowie Federacji dzielą się wypracowanymi przez siebie metodami lektury Ewangelii oraz metodami czytania Biblii i dzielenia się w grupie¹². Podając opisy metod i techniki lektury indywidualnej czy zbiorowej, nie zapomina się o kryteriach i zasadach chrześcijańskiego czytania Biblii, tak by ono mogło przynieść pożądane owoce. Zwraca się również uwagę na lekturę Biblii w kontekście wyzwań dnia dzisiejszego. W końcowym dokumencie z Bogoty wymienia się takie wyzwania jak: konieczność szeroko pojętej chrześcijańskiej inkulturacji, niebezpieczeństwo ze strony fundamentalizmu i sekt, potrzeba dialogu z innymi religiami, współczesne realia społeczne, ekonomiczne i polityczne, problem ekologiczny¹³. Pośród inicjatyw poświęconych lekturze Biblii nie brakuje też takich, które dotyczą katolickiej rodziny. Do wyzwań apostołatu biblijnego Federacja zalicza intronizację Biblii i jej czytanie we wspólnocie rodzinnej.

Oczywistą jest rzeczą, że powyższe bardzo ogólnie nakreślone kierunki apostołatu biblijnego nie mogą rozwijać się bez odpowiednich struktur i organizacji. Dlatego też biuletyn, informując o jakiejś inicjatywie, zawsze wskazuje kto za nią stoi. W praktycznych zaleceniach dokumentu sesji plenarnej w Bogocie wymienia się tworzenie struktur jako kierunek apostołstwa biblijnego. Głównie chodzi tutaj o instytuty, centra nauczania i formacji, czy komisje biblijne, które będą nastawione nie tylko na naukową interpretację Biblii, ale

¹¹ C. M. Martini, *Lectio divina*, BDV 10 (1989) 16—18; Tenże, *Lectio divina as a model and instrument of the biblical apostolate*, BDV 19 (1991) 8—13; Tenże, *Episcopal ministry and Bible reading*, BDV 27 (1993) 4—6. Zob. także C. Mesters, *Faithful reading of the Bible*, BDV 13 (1989) 7—14; *Lectio divina — heart of the religious life*, BDV 22 (1992) 8. 13—16 i BDV 23 (1992) 4—8.

¹² „Watching Jesus”. A simple framework for Gospel reading (Oceania), BDV 2 (1987) 15; *Bible reading in France*, BDV 3 (1987) 4—7; *Reading gospel texts: a simple method*, BDV 6 (1988) 15—16; *Biblical animation techniques*, BDV 10 (1989) 8.13—14; *The Bible under the microscope*, tamże s. 14—15; *Criteria for a Bible reading*, BDV 11 (1989) 6—8; A. Lott, *The joy of sharing the Gospel with the poor*, BDV 14 (1990) 8.13—14; *A method of Bible sharing*, BDV 21 (1991) 13—16; An „intimate reading” of the Bible, BDV 25 (1992) 4—6; H. Schürmann, *Spiritual Scripture reading and interior prayer*, tamże s. 7—8.13.

¹³ *Final statement of the IV Plenary Assembly of the Catholic Biblical Federation*, BDV 15—16 (1990) 17—18.

będą przygotowywały do apostołatu biblijnego. Istnienie takich ośrodków jest niezbędne do jego organizowania, promocji i koordynacji w lokalnych Kościołach. Jest to konieczne z uwagi na to, że apostołat biblijny winien rozwijać się na różnych płaszczyznach życia Kościoła, gdzie ciągle na nowo trzeba odczytywać Biblię w świetle zachodzących zmian, ale zawsze zgodnie z zasadami katolickiej hermeneutyki. W takich ośrodkach mogłyby rodzić się programy formacji, powstawać pomoce duszpasterskie, rozwijać się krytyczna refleksja nad biblijną posługą. Federacja, wychodząc naprzeciw tym potrzebom, myśli o przygotowaniu podręcznika apostołatu biblijnego¹⁴. Zapewne będzie on wielką pomocą dla wszystkich, którzy podejmują dzieło apostołstwa biblijnego i ewangelizacji. Dla trwałości i rozwoju tego dzieła konieczne są jednak jakieś organizacyjne struktury, na co władze Federacji szczególnie zwracają uwagę. To właśnie efektem tego jest tak piękny rozwój tej tak bardzo zasłużonej dla apostołstwa biblijnego organizacji.

Na zakończenie należy stwierdzić, że w żadnym numerze biuletynu nie ma informacji o jakimkolwiek polskim dziele biblijnym. Wcale to nie znaczy, że ich nie ma. Potrzeba jednak o tym mówić, dzielić się doświadczeniami, organizować się i współpracować. Warto więc na obecnym sympozjum konkretnie podjąć myśl o powołaniu za wiedzą i pozwoleniem episkopatu katolickiego towarzystwa biblijnego, które sterowałoby i koordynowało apostołatem biblijnym w naszym kraju. Zachętą do tego niech będzie jubileusz dwudziestopięcioletnia Katolickiej Federacji Biblijnej. Polskim biblistom trzeba życzyć, by i w tym dziele mieli również udział poprzez rodzime, narodowe czy regionalne dzieła biblijne.

Przemysław

KS. STANISŁAW HAREŹGA

Ks. Ireneusz Pawlak

SEKWENCJE W LITURGII MSZALNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Papież Pius V położył kres twórczości sekwencyjnej po jej wielkim rozkwicie w Europie od IX—XVI w. Wydane przez niego *Misale Romanum* (1570) zawiera zaledwie cztery sekwencje: *Victimae*

¹⁴ Zob. Uwagi na ten temat: BDV 2 (1987) 19; *A handbook on the biblical apostolate*, BDV 4 (1987) 8.10.

paschali, Veni, Sancte Spiritus, Lauda Sion i Dies irae. Do tego nader skromnego repertuaru dołączono jeszcze w 1727 r. *Stabat Mater*¹. Razem zatem w mszale rzymskim znalazło się pięć sekwencji, które funkcjonowały w liturgii przez 400 lat. Można się zastanawiać, co było przyczyną tak znacznej redukcji. Niewątpliwie chodziło przede wszystkim o ujednoczenie liturgii rzymskiej i wyeliminowanie przerostu zwyczajów lokalnych. Nie bez znaczenia także była obawa o powstawanie coraz to nowych błędów dogmatycznych², a jednocześnie niechęć do bujnej twórczości ludowej, gdyż ze śpiewów sekwencyjnych często wyłaniały się pieśni w językach narodowych, które wymykały się spod kontroli władzy kościelnej³. Śpiewy te mogły okazać się groźne dla utrzymania jedności Kościoła wobec liturgii protestanckiej preferującej właśnie pieśni w tych językach. Ponadto — jak ogólnie dziś się sądzi — sekwencje należą do schyłkowych form śpiewu gregoriańskiego, gdyż także ich melodie coraz bardziej podlegały wpływom ówczesnej muzyki świeckiej. Jednakże ta przyczyna nie odegrała tak znacznej roli w ograniczeniu twórczości sekwencyjnej, jak poprzednie.

Gruntowna reforma liturgii przeprowadzona po Soborze Watykańskim II przyniosła dalszą redukcję sekwencji. Zapowiedziało ją już wydane w 1967 r. *Graduale Simplex*, a ostatecznie wprowadziło w życie *Ordo Lectionum Missae* (1969). Odtąd w całym Kościele rzymskim obowiązują tylko dwie sekwencje: *Victimae paschali* oraz *Veni, Sancte Spiritus*. Dowolnie można wykonywać *Lauda Sion* i to albo całą sekwencję, albo od słów *Ecce panis angelorum* oraz *Stabat Mater* — całą lub od słów *Sancta Mater, istud agas*. Wyłączono z Mszy św. sekwencję *Dies irae*. Nie została ona jednak całkowicie usunięta z liturgii, weszła bowiem do Liturgii Godzin jako fakultatywny hymn w ostatnim tygodniu roku liturgicznego⁴. Księgi liturgiczne nie podają uzasadnienia powyższej redukcji. Domyślać się jedynie można, że u jej podstaw znajdowała się m.in. intencja wyekspozowania czasu wielkanocnego, gdyż dwie obowiązkowe sekwencje zamykają jakby klamrą ten właśnie okres. Być może chodziło także o wyeliminowanie jako obowiązkowych zbyt długich i trudnych śpiewów. Liczono się bowiem z nieuchronną koniecznością zastąpienia śpiewów łacińskich przez ich odpowiedniki w językach narodowych także w innych

¹ W. Apel, *Gregorian chant*. Bloomington 1958, s. 464.

² P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*. Ser. 1. Poznań 1962, s. 67.

³ H. Feicht, *Polska pieśń średniowieczna*. w: *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*. Red. Z. Lissa. Kraków 1975, s. 379; J. Pikulik, *Sekwencje polskie*. w: *Musica medii aevi*. Red. J. Morawski. T. 4. Kraków 1973, s. 122 nn.

⁴ Podzielono ją na trzy części. Każda z nich może być wykonywana kolejno w Godzinie Czytań, Jutrzni i Nieszporach. Fakt ten jest przykładem na zmianę funkcji śpiewu w ramach liturgii.

częściach liturgii, co zresztą niebawem nastąpiło. W każdym razie pozostaje faktem, że mimo zachowania pewnej ciągłości tradycji, dokonano dalszego ograniczenia repertuaru sekwencyjnego w liturgii mszalnej.

Wydane po Soborze Watykańskim II nowe księgi liturgiczne oraz zawarte w nich zarządzenia Stolicy Apostolskiej nasuwają szereg nowych problemów. Dotyczą one także sekwencji i wymagają, głównie ze względów duszpasterskich, ich ukazania oraz szerszego omówienia.

1. W lekcjonarzu nie znajdujemy bliższych wyjaśnień co do sposobu wykonywania sekwencji. Zawiera je księga przeznaczona do śpiewu, nazwana *Ordo Cantus Missae* (1972, 1987). W *Praenotanda* (n. 8) czytamy, że sekwencję wykonują na przemian kantorzy z chórem, albo też chór podzielony na dwie części wzajemnie ze sobą korespondujące. Uwaga powyższa dotyczy sekwencji wykonywanej w języku łacińskim do melodii gregoriańskiej. W liturgii polskiej sekwencja przybrała formę pieśni i jako taka powinna być traktowana. Mogą ją zatem śpiewać zarówno kantorzy, schola czy chór, jak też wszyscy wierni i to wspólnie albo na przemian. Zauważyć należy, że sekwencje zostały pozbawione końcowego *Amen* i *Alleluja*, co ułatwia ich śpiewanie, gdyż nie trzeba starać się o osobne melodie do tych słów.

2. Sekwencje są śpiewami wykonywanymi rzadko, bo tylko jeden raz w roku. Zachodzi zatem obawa, że wierni mogą do ich śpiewu nie być dostatecznie przygotowani. Ta obawa zresztą sprawdza się rok rocznie w praktyce. Wystarczy więc, jeśli sekwencję wykona zespół śpiewaczy lub nawet sami kantorzy, czy jeden kantor. Bardzo często jednak się zdarza, że nie pomyślano wcześniej o przygotowaniu śpiewu sekwencji nawet przez kantorów. Wówczas pozostaje do wykonania tylko sam tekst. Jawi się jednak pytanie, czy koniecznie tekst sekwencji musi być odrecytowany? Pośrednią odpowiedź znajdujemy we *Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* (n. 39): „Psalm po czytaniu należy odrecytować, jeśli się go nie śpiewa. Natomiast „Alleluja” i werset przed Ewangelią można opuścić, jeśli nie są śpiewane”. We wspomnianym już *Ordo Cantus Missae* umieszczono następującą uwagę: „Jeśli nie śpiewa się „Alleluja” z wersetem, opuszcza się także sekwencję” (n. 8).⁵ Został więc jasno wytyczony kierunek, w jakim należy pójść przy wykonywaniu sekwencji. Jest ona ze swej natury śpiewem, a w liturgii polskiej jest wprost pieśnią. Na pieśń składają się melodia i tekst, jako czynniki równorzędne i istotne. Jeśli pieśni się nie śpiewa, wówczas jej się nie recytuje. Tak też należy rozumieć wskazania zawarte w księgach liturgicznych. Chodzi

⁵ R. Michałek, *Obrzędy Mszy św. według drugiego wydania posoborowego „Missale Romanum”*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 41:1986, nr 8—9—10, s. 221.

bowiem o ducha liturgii, a nie o wypełnienie li tylko jej litery. Niestosowną jest zatem rzeczą recytowanie samego tekstu sekwencji. Lepiej w ogóle ją opuścić, nawet wówczas, gdy jest nakazana, niż recytować.

Nie należy jednak z tego sądzić, że odpowiedzialni za kształt i całość liturgii mogą się łatwo dyspensować od przygotowania śpiewu sekwencji. Przyczyną tego nie może być, np. wygoda. Możliwość opuszczenia tego śpiewu istnieje tylko wówczas, gdy mimo wysiłków nie udało się go przygotować albo też gdy przygotowany śpiew nie może zostać wykonany z powodu innych przeszkód, np. choroby kantora.

3. Należy także krótko się zastanowić nad postawą przybieraną przez uczestników liturgii w czasie wykonywania sekwencji. Nie ulega wątpliwości, że sekwencja ściśle się łączy ze śpiewem „Alleluja”, podczas którego obowiązuje postawa stojąca. Dlatego należy powstać także na czas śpiewu sekwencji. Taka też postawa wynika niedwuznacznie z *Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego z dnia 11.03.1987 r.* W punkcie 28b czytamy, że postawa stojąca obowiązuje „podczas śpiewu przed Ewangelią”. To ogólne sformułowanie obejmuje także sekwencję.

4. Inny, bardzo istotny problem, to miejsce sekwencji podczas liturgii mszalnej. Do chwili wydania lekcjonarza posoborowego, czyli przez całe ostatnie tysiąclecie, sekwencję wykonywano po „Alleluja”. Śpiew ten bowiem powstał z jubileacji allelujacyjnych i stanowi niejako przedłużenie samego „Alleluja” jako jego trop⁶. Wyłom w tej długiej tradycji powstał z chwilą opublikowania *Ordo Lectionum Missae* w 1969 r. Na s. 27 i 35 wyraźnie umieszczono sekwencję zaraz po drugim czytaniu ale przed „Alleluja”. Taki porządek podtrzymuje także drugie wydanie lekcjonarza z 1981 r. (s. 31, 41 i 94). Tej kolejności trzyma się także polski *Lekcjonarz mszalny*. Dawną natomiast praktykę wykonywania sekwencji po „Alleluja” podtrzymały księgi liturgiczne z nutami: *Graduale Simplex* (1967, 1988), *Ordo Cantus Missae* (1972, 1987), oraz *Graduale* (1974). Nie ulega wątpliwości, że redaktorzy *Ordo Lectionum* znali te księgi, skoro w wydaniu z 1969 r. powołują się na *Graduale Simplex* (na s. 341), a w edycji z 1981 na *Graduale* (na s. 449—451). Istnieje zatem różnica w usytuowaniu sekwencji pomiędzy księgami muzycznymi, a *Ordo Lectionum*, chociaż wszystkie one stanowią „Editio Typica”. Nie jest to zresztą różnica jedyna⁷. R. Michałek usiłował wyjaśnić tę odmienność podając jako regułę śpiew sekwencji przed „Alleluja”, a więc według *Ordo Lec-*

⁶ J. Morawski, *Polska liryka muzyczna w średniowieczu*. Warszawa 1973, s. 175.

⁷ O. Lang, *Zehn Jahre „Ordo Cantus Missae”*. „Notitiae” 189:1982, s. 204 nn. Autor wskazuje na szereg różnic zachodzących głównie w śpiewach między czytelnikami.

tionum Missae. Jeśli zaś wykonuje się sekwencję po gregoriańsku, wówczas — według tego autora — należy ją umieścić po „Alleluja”⁸. Takie rozwiązanie wydaje się mało przekonujące, gdyż ani język, ani gatunek śpiewu nie może decydować o miejscu danego obrzędu w liturgii.

Pewne światło na to zagadnienie rzuca nieoficjalny komentarz do *Ordo Lectionum Missae*, w którym autor wyjaśnia, że ponieważ „Alleluja” towarzyszy zwykle procesji do Ewangelii, twórcom lekcjonarza wydawało się rzeczą logiczną umieścić sekwencję przed tym śpiewem. Odtąd też w każdym przypadku, gdy w liturgii pojawi się sekwencja, będzie ona poprzedzać śpiew przed Ewangelią⁹. Okazuje się więc, że główną przyczyną przestawienia kolejności jest przyjęcie zasady, iż werset przed Ewangelią wraz z towarzyszącą mu aklamacją, powinien znaleźć się bezpośrednio przed tekstem ewangelijnym. Sekwencja bowiem umieszczona po wersecie przerywałaby jego łączność z perykopą. Takiemu rozumowaniu nie można odmówić pewnej słuszności. Mimo to jest ono w dużej mierze nieprzekonujące. Życie bowiem raz po raz przeczy tej zasadzie. Zdarzają się częste przypadki — nie zakazane przez prawo — że w liturgii śpiewa się samo tylko „Alleluja”, powtarzając je wielokrotnie i pomijając całkowicie werset, albo też że nie wykonuje się w ogóle śpiewu przed Ewangelią. W takim przypadku zaraz po psalmie responsoryjnym następuje czytanie Ewangelii. Jest to możliwe, jak była o tym wyżej mowa. W tych sytuacjach argument o łączności bezpośredniej wersetu przed Ewangelią z następującą po nim perykopą traci swój sens.¹⁰

Wydaje się, że twórcami lekcjonarza byli bibliści, liturgiści i prawnicy. Prawdopodobnie z ich punktu widzenia zmiana kolejności śpiewów nie stwarza żadnego problemu, gdyż jest to tylko drobne przesunięcie. Takie rozumowanie wzbudza poważne zastrzeżenia wśród muzyków kościelnych i muzykologów. Wiedzą oni bowiem, że sekwencja jest dalszym ciągiem „Alleluja”, że z niego wyrosła i jest z nim organicznie związana oraz że zawsze po „Alleluja” była wykonywana. Muzykolog, który przebadał znaczną liczbę rękopisów i druków liturgiczno-muzycznych, nie może w imię prawdy zgodzić się z taką zmienioną kolejnością, gdyż nie ma dowodów na taką praktykę w historii muzyki. Dla nowego pokolenia muzykologów i muzyków kościelnych zapowiadają się więc dodatkowe studia celem dojścia do odkrycia znanej przez tysiąclecie prawdy o wykonywaniu sekwencji po „Alleluja”. Przekreślenie tej tradycji można uznać za pociągnięcie bardzo niefortunne. Dlatego też wydania czysto muzyczne (*Graduale*

⁸ R. Michałek, j.w.

⁹ G. Fontaine, *Commentarium ad Ordinem Lectionum Missae*. „Notitiae” 47:1969, s. 279.

¹⁰ Por. I. Pawlak, *Alleluja z werselem w liturgii mszalnej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30:1977, nr 3, s. 252.

Simplex, Ordo Cantus Missae, Graduale) tej zmienionej kolejności nie przyjęły. Czyżby przy redagowaniu *Ordo Lectionum Missae* nie byli konsultowani „viri periti in arte musica”?

Aby wyjść z tej dość zawikłanej sytuacji, trzeba rozważyć dwie możliwości:

a. Przywrócić dotychczasową praktykę uświęconą dziesięciowiekową tradycją. To byłoby najlepsze i z historycznego punktu widzenia najbardziej prawdziwe.

b. Zezwolić na jedną i drugą możliwość „ad libitum”. W rzeczywistości obecne księgi liturgiczne taką możliwość dopuszczają, tylko że nie wszyscy o niej wiedzą. Lekcjonarze są księgami szeroko rozpowszechnionymi i codziennie używanymi, natomiast księgi z nutami przeznaczone są dla elit liturgicznych. Dlatego też zawarte w nich zasady nie mogą konkurować z przepisami umieszczonymi w lekcjonarzu, a powoływanie się na nie będzie przyjmowane z niedowierzaniem.

Należałoby zatem wprowadzić do lekcjonarza notę powiadamiającą o takiej podwójnej możliwości wykonawczej, a ponadto też zamieścić taki przepis gdzie indziej, np. w nowej instrukcji o muzyce liturgicznej. Ta ostatnia jest w obecnej chwili bardzo potrzebna, gdyż od chwili wydania *Musicam Sacram* (1967) wiele w liturgii się zmieniło. Prawo do tego ma jedynie Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. Dobrze więc by się stało, gdyby kompetentne czynniki zwróciły się w tej sprawie do wspomnianej Kongregacji.

Jak widać z powyższych rozważań, wprowadzanie zmian w długoletniej tradycji jest rzeczą zawsze bardzo ryzykowną i wymaga bardzo starannego przemyślenia.

Być może poruszony problem jest sprawą drobną w porównaniu z innymi, niewątpliwie ważniejszymi. Aby jednak uzasadnić potrzebę jego postawienia, warto przytoczyć zdanie papieża Pawła VI z jego przemówienia do ministrantów w dniu 30 III 1967 r.: „In liturgia nihil est parvum”¹¹.

Lublin

KS. IRENEUSZ PAWLAK

¹¹ „Notitiae” 28—29:1967, s. 136.

Ks. Andrzej Rojewski

WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA NIEDZIELI W NIEMIECKOJĘZYCZNYCH PUBLIKACJACH TEOLOGICZNO-PASTORALNYCH

W niniejszym opracowaniu będzie mowa o aktualnych zagrożeniach niedzieli na podstawie niemieckojęzycznych opracowań teologiczno-pastoralnych z lat: 1950—1990. Wydaje się, że polskiego odbiorcę mogą zainteresować początki i narastanie kryzysu niedzieli w krajach Europy Zachodniej, analiza zjawiska wraz z poszukiwaniem jego przyczyn oraz wysiłki duszpasterskie podejmowane na przestrzeni lat dla ustabilizowania sytuacji i ewentualnego przejścia do duszpasterskiej ofensywy¹.

Prześledzenie tych etapów może i powinno być impulsem do bardziej otwartego podjęcia powyższego problemu w Polsce. Wydaje się bowiem, że ostatnie lata wskazują na narastanie zagadnienia świętowania niedzieli w naszym kraju. Inaczej była ona zagrożona w okresie rządów komunistycznych, inne zaś problemy, bardziej zbliżone do zachodnich, rodzą się w obecnym społeczeństwie polskim. Zachodzące w nim gwałtowne zmiany społeczno-gospodarcze oraz pluralizm w najszerszym tego słowa znaczeniu, powiększają zróżnicowanie postaw moralnych grup i jednostek oraz powodują zagrożenie ich aktualnego stanu moralnego, który nie od dziś budzi „wielki powszechny niepokój”. Uzasadniona jest obawa Kościoła przed konsumizmem i praktycznym materializmem społeczeństwa².

1. POCZĄTKI KRYZYSU NIEDZIELI NA ZACHODZIE

Nie ulega wątpliwości, że niedziela jak żadna instytucja naszej kultury, jest związana ze społecznościami Europy dzięki chrześcijaństwu. Kształt tego dnia, sposób jego przeżywania, był aż do najbliż-

¹ Badacze współczesnych problemów niedzieli stwierdzają jednocześnie, że sama znajomość przyczyn kryzysu nie przyczyni się do rozwiązania problemu. Potrzebne jest przede wszystkim pogłębienie w świadomości wiernych treści zawartych w niedzieli oraz konieczne są starania o przeżycie tego dnia zgodnie z jego najgłębszym znaczeniem. Por. np. H. Halter, *Sonntag für das Leben der Welt*, w: tenże, *Sonntag. Der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen-Deutungen-Impulse*. Zürich 1982, s. 53.

² Zob. A. Micewski, *Rachunek sumienia*, „Wprost” Nr 35:1992, s. 24.

szych czasów, podstawową miarą praktyk religijnych oraz obrazem związania tak społeczności jak i jednostki z Kościołem³.

Gospodarcze i socjalne przemiany społeczeństwa Europy Zachodniej po II wojnie światowej powodowały najpierw powolne, a następnie bardzo szybko zachodzące zmiany w kształcie i sposobie świętowania niedzieli. Dzień ten, jako instytucja społeczna, wyrastająca z chrześcijaństwa, w latach: 1950—1980, tak w miastach jak i wioskach Europy Zachodniej, przeszedł proces gwałtownej liberalizacji. Za początek wyraźnie zarysowującego się kryzysu niedzieli po II wojnie światowej przyjmuje się rok 1950. Koniunktura gospodarcza, która wówczas zaistniała, zapoczątkowała powstanie społeczeństwa konsumpcyjnego, społeczeństwa wolnego czasu i rozrywki (*Freizeitgesellschaft*)⁴.

Spółeczności zachodnie przeżywały także proces demokratyzacji struktur państwowych oraz związanej z tym zjawiskiem indywidualizacji życiowych postaw członków społeczności. Rodziło się pluralistyczne społeczeństwo, w którym każdy miał możliwość wyboru sposobu życia. Bujnie rozwijał się przemysł rozrywkowy, serwując bogate możliwości zewnętrznie atrakcyjnego spędzenia czasu. Ten sposób życia rzutował na proces myślenia, wybór życiowych wartości i praktyczny sposób postępowania jednostek.

Dawniej niedziela przerywała 6-cio dniowy rytm pracy i nadawała życiu człowieka duchowy wymiar. W społeczeństwie wolnego czasu i rozrywki wpływ Kościoła na zatrzymanie religijnej treści niedzieli zmniejszył się bardzo istotnie⁵.

Pojawił się również kolejny czynnik niesprzyjający świętowaniu niedzieli w jej dotychczasowej formie, a mianowicie: zaliczenie jej zgodnie ze świeckim sposobem myślenia, do końca tygodnia (*Weekend*)⁶.

Zachodnią rewolucję przemysłową i socjalną z lat: 1950—1970 wyraźnie obrazuje wzrost zatrudnienia w rozmaitych gałęziach przemysłu. Podczas gdy w roku 1950 pracowały w nim 492 563 osoby, to

³ Analizę tradycyjnego przeżywania niedzieli zob. w artykule: U. Altermatt, *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur sozial und Mentalitätsgeschichte des vorkonziliaren Sonntag.* w: A. M. Altermatt (Hrsg.) *Der Sonntag. Anspruch. Wirklichkeit. Gestalt.* (Jakob Baumgartner zum 60 Geburtstag). Würzburg. Freiburg/Schweiz 1986, s. 248—267.

⁴ Tamże, s. 249. Zob. również: tenże, *Die Industriegesellschaft und der Sonntag*, w: J. Wilke (Hrsg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion.*, Paderborn 1989, s. 9; 18.

⁵ Zob. A. Müller, *Sonntagstheologie von unten. Der Sonntag im Beziehungsfeld zwischen Anthropologie, Soziologie und Theologie.*, w: A. M. Altermatt (Hrsg.), *Der Sonntag*, dz. cyt., s. 237.

⁶ Zob. na ten temat: M. Schlagheck, B. Schönwälder (Hrsg.), *Unser Sonntag. Eine Offensive. Das Werkbuch für die Praxis.* Würzburg 1985, s. 8—12.

w roku 1970 liczba ta wzrosła do 879 889. Należy również uwzględnić fakt, że do krajów Europy Zachodniej napłynęła w tych latach fala obcokrajowców. Odszedł też do przemysłu i usług znaczny procent ludności wiejskiej.

Dzięki automatyzacji produkcji wzrastała ustawicznie ilość dóbr konsumpcyjnych. Wydatnio zwiększyła się również liczba miejsc pracy w sektorze usługowym. Jeśli np. w Szwajcarii w roku 1950 zatrudniał on 35,9% pracujących, to w roku 1980 nastąpił wzrost do 53,2%⁷.

Nieprzeciętny rozwój przemysłu przyniósł podniesienie standardu życia i niespotykany dotąd wzrost możliwości poruszania się dzięki postępowi w przemyśle motoryzacyjnym. Także środki masowego przekazu w tym szczególnie telewizja, zdobyły ważną pozycję w życiu ogółu społeczeństwa zachodniego⁸.

Rzeczony rozwój przemysłu i wymierzalne jego efekty, umożliwiły redukcję czasu pracy⁹. Już w końcu 1950 roku skrócono tygodniowy wymiar godzin zatrudnienia o 1,5 godziny. W roku 1960 czas pracy wynosił średnio 46 godzin tygodniowo. W roku 1975 w przemyśle i budownictwie pracowano 44,3 godziny, a w roku 1985: 42,8 godziny. Wyliczenia statystyczne wskazują także, że przeciętny zatrudniony zużywał w ciągu tygodnia, dla swych osobistych potrzeb, od połowy roku 1960, 75 godzin tygodniowo. Dysponował więc większą ilością wolnego czasu, niż zużywał go na pracę. W te obliczenia nie wchodziły, dodawane przy rozmaitych okazjach, dni wolne. Pod koniec 1950 roku ukształtował się już 5-cio dniowy tydzień pracy.

W roku 1964 zatwierdzono tzw. „Kodeks pracy”. Rozszerzono w nim prawne określenie czasu pracy na wszystkich zatrudnionych i określano jego górną granicę na 46 godzin. Nadto Bundesrat stwierdził w swym przesłaniu, że pracujący ma prawo do ochrony nie tylko przed przeciążeniem zbyt długim czasem zatrudnienia, lecz zapewnia mu się także możliwość uzyskania większej ilości wolnego czasu ze względu na życiowe potrzeby. Tenże Kodeks w odniesieniu do pracy w niedzielę głosił: „Ciągła i regularna praca w niedzielę, w zakładach w których istnieje konieczność jej wykonywania ze względów technicznych i gospodarczych, może być przez odpowiednie władze zezwolona”¹⁰.

⁷ Cyt. za: U. Altermatt, *Die Industriegesellschaft und der Sonntag* art. cyt., s. 18.

⁸ Szczegółowe dane na temat mass-mediów w życiu społeczeństwa zachodnioeuropejskiego zob. w art. J. Wilke, *Der Sonntag und die Massenmedien*, w: tenże, *Mehr als ein Weekend?*, dz. cyt., s. 91—110.

⁹ Zob. M. Schlagheck, B. Schönwälder, *Unser Sonntag*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰ Cyt. za: U. Altermatt, *Die Industriegesellschaft*, art. cyt., s. 19—20.

Rozwojowi opisanej tu sytuacji gospodarczej i społecznej, wioski Europy Zachodniej opierały się praktycznie do roku 1960. Do tego czasu niedziela w życiu społeczności agrarnej zajmowała tradycyjne miejsce i zgodnie z tradycją była świętowana. Nowy styl życia i kształtowana przezeń mentalność, dotknęły przede wszystkim młodzież, która dzięki rozwojowi motoryzacji i środkom masowego przekazu, przejmowała nowe idee i prądy. Stawiały one pod znakiem zapytania dotychczasowe stosunki religijno-społeczne na wsi¹¹.

W miastach nastąpiła dezintegracja życia społecznego. Społeczeństwo industrialne podkreślało rolę i znaczenie jednostki w pracy oraz przyznawało jej prawo do kształtowania życia osobistego. Te tendencje przejęła także nowa, wiejska generacja. Niejako samorzutnie nastąpiła więc konfrontacja nowych prądów z dotychczasowym stylem posługi pasterskiej Kościoła. Głoszone przezeń reguły życia odbierano jako próby wywierania zewnętrznego nacisku i ograniczenia wolności jednostki. Szerokie rzesze społeczeństwa wyemancypowały się spod wpływu Kościoła i Jego prawodawstwa¹². Wymierzalnym przejawem tego stanu był fakt, że w aglomeracjach miejskich, od 1970 roku, w niedzielnej i świątecznej Mszy świętej uczestniczyło regularnie 10—20% wiernych. Natomiast w aglomeracjach wiejskich: 40—70%. U chrześcijan zreformowanych procent regularnie uczestniczących w nabożeństwach niedzielnych spadł do 10.

2. REAKCJA KOŚCIOŁA NA ZACHODZĄCE PRZEMIANY

Powstaje pytanie, co w zaistniałej sytuacji czynił Kościół? Jakie podejmował działania? Jak reagował?

A. Działania Stolicy Apostolskiej

Wydaje się, że współczesne działania Kościoła były i są dalszym ciągiem dzieła rozpoczętego przez ruch liturgiczny sięgający początkami drugiej połowy XIX wieku. Przyjmie się, że ze strony Stolicy Apostolskiej pierwszym oficjalnym dokumentem podkreślającym wagę czynnego udziału wiernych w liturgii Kościoła było motu proprio Piusa X *Tra le sollicitudini* z 1903 roku. W dwa lata później tenże Papież zezwolił na wczesną Komunię św. dzieci, następnie zreformował *Officium divinum* i zatroszczył się o lepsze przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, przez zreformowanie studiów w seminariach duchownych.

¹¹ Tamże, s. 21.

¹² Tenże, *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend*, art. cyt., s. 284.

Pius XI podjął po swym poprzedniku troskę o czynny udział wiernych w liturgii. Znaczącym tego przejawem była konstytucja apostołska *Divini Cultus* z 1928 roku.

Pontyfikat Piusa XII przyczynił się szczególnie do posunięcia naprzód reformy liturgii. Wystarczy wspomnieć encykliki: *Mystici Corporis* (1943 r.) i *Mediator Dei* (1947 r.) oraz instrukcję *Musicae sacrae disciplina* (1958 r.). Trudno jest przecenić znaczenie tych dokumentów dla odnowy liturgii i udziału w niej wiernych. Temuż celowi służyło również wprowadzenie, na mocy indultu apostołskiego, wieczornych Mszy świętych w krajach zaangażowanych w II wojnę światową. Konstytucja apostołska *Christus Dominus* (1953 r.) uczyniła wieczorową mszę niedzielną otwartym problemem dla całego Kościoła. Motu proprio *Sacram Communionem* (1957 r.) zawierało m. in. pozwolenie dla biskupów diecezjalnych na wprowadzenie wieczorowej Mszy świętej w każdą niedzielę, jeśli tego wymagałoby duchowe dobro wiernych.

Dwa z ostatnio wymienionych dokumentów Stolicy Apostolskiej stanowiły bardzo konkretną i wymowną reakcję na omówione wyżej procesy zachodzące w świecie zachodnim po II wojnie światowej. Kościół poczuł się zobowiązany do dania wiernym możliwości uczestniczenia w niedzielnej Mszy świętej. Była to również próba odpowiedzi na rodzącą się w latach: 1950—1960 industrialną społeczność konsumpcyjną, wykorzystującą szeroki wachlarz atrakcji proponowanych przez rozwijający się przemysł rozrywkowy. Dla uniknięcia niejasności należy dodać, że nie należy mylić niedzielnej mszy wieczornej z sobotnią mszą wieczorową, która obecnie traktowana jest jako pierwsza msza z niedzieli. Ta właśnie msza sobotnia została wprowadzona w Szwajcarii najpierw „ad experimentum” w roku 1965, a po 4 latach, tzn. w roku 1969 stała się trwałą praktyką duszpasterską¹⁸.

Łącznie z pozwoleniem na wieczorową Mszę świętą w niedzielę, szła zmiana przepisów postnych przed przyjęciem Komunii świętej. Mówiły na ten temat wspomniane dokumenty papieskie z lat: 1953 i 1957.

Formą odpowiedzi ze strony Kościoła na zaistniałe po II wojnie światowej nowe warunki życia gospodarczego i społecznego, była również dalsza reforma liturgii: w 1951 roku uproszczenie obrzędów Wielkanocy, w roku 1955 — reforma obrzędów Wielkiego Tygodnia, a w roku 1960 reforma rubryk *Officium* i Mszy świętej (*Jan XXIII, Rubricarum instructum*), zaś w grudniu 1963 roku promulgowanie konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II.

Wymienione wyżej wysiłki Stolicy Apostolskiej oraz działacze ruchu liturgicznego otwierały przed wiernymi coraz większe możliwości uczestniczenia w świętej akcji i przejścia z pozycji obserwatorów do postawy czynnego uczestnictwa i współdziałania.

¹⁸ Tamże, s. 271.

B. Listy pasterskie i wyjaśnienia teologów w sprawie świętowania niedzieli

Narastający po II wojnie światowej problem pracy w niedzielę wymagał od episkopatów krajów zachodnich, jak i od teologów, odpowiedzi na pytanie o istotne elementy należące do świętowania tego dnia.

Wydany w roku 1947 *Katolicki Katechizm dla diecezji w Bazylei*¹⁴ pouczał, że niedzielę jako pierwszy dzień tygodnia, winno się świętować przez odpoczynek, udział w Najśw. Ofierze i dobre czyny¹⁵. W tymże Katechizmie, w wyjaśnieniu 3-go przykazania Bożego wskazywano, że nakaz obchodzenia dnia świętego pochodzi od Boga, natomiast Kościół uczy jak należy ten dzień święcić¹⁶. Podobnie formułował myśl profesora teologii moralnej we Fryburgu Szwajcarskim, Dominik Prümer. Wg jego opinii obowiązek poświęcenia czasu Bogu i oddania Mu czci wywodzi się z prawa naturalnego. Z pozytywnego prawa Bożego wiadomo, że w jeden dzień tygodnia należy powstrzymać się od pracy służebnej („von knechtlichen Arbeit abzustehen”). Kościół natomiast określa, w jaki sposób i w jakie dni należy czcić Boga¹⁷.

Odnosi się wrażenie, że tak w wypowiedzi *Katechizmu dla diecezji w Bazylei*, jak i w opinii Prümera, podnoszono nie tyle problem niedzielnego powstrzymania się od pracy, co zagadnienie udziału w niedzielnej Mszy świętej. Jeszcze bardziej można utwierdzić się w tym przeświadczeniu, gdy czyta się argumentację biskupów Szwajcarii za wprowadzeniem Mszy świętej w niedzielny wieczór. Fakt miał miejsce niemal bezpośrednio po promulgacji konstytucji *Christus Dominus* w roku 1953. W liście pasterskim biskupi tego kraju stwierdzali, że czynią to w tym celu, aby zatrudnionym w służbach publicznych (np. szpitale, służba drogowa, policja itp.) umożliwić udział w sprawowanej w tym dniu służbie Bożej. Po II wojnie niedziela bowiem jako dzień wolny od pracy nie stanowiła zagadnienia pierwszoplanowego, ponieważ była obwarowana nie tylko przykazaniem Kościoła, ale także ustawodawstwem państwowym. Z innej strony wysoki rytm pracy umacniał społeczeństwo w przekonaniu konieczności przestrzegania tego dnia. Problemem stawał się natomiast udział wiernych we Mszy świętej¹⁸.

Niedzielną pracę zatrudnionych w przemyśle i wszelkiego rodzaju usługach związanych z narastającą konsumpcją dóbr materialnych

¹⁴ *Katolische Katechismus für das Bistum Basel*. Herausgegeben und verordnet vom Bischöftlichen Ordinariat. Druck und Verlag Räder und Cie. Luzern 1947.

¹⁵ Tamże, s. 173.

¹⁶ Tamże, s. 196.

¹⁷ A. Müller, *Sonntagstheologie von unten*, art. cyt., s. 236.

¹⁸ Blżej na ten temat zob. H. Halter, *Sonntag für das Leben der Welt*, art. cyt., s. 56—58.

oraz powiększającym się zakresem wolnego czasu, stawało się w szybkim tempie problemem coraz większej ilości ludzi. Już przeto w latach 50-tych biskupi Niemiec Zachodnich mówili o konieczności obrony niedzieli jako dnia odpoczynku od pracy i równocześnie wskazywali na jego zagrożenie przez przemysł rozrywkowy oraz wzrastającą konsumpcję proponowanych przezeń atrakcji¹⁹.

W latach 60-tych naszego stulecia obchodzono w teologii moralnej od kazuistyki. Zagadnienie pracy w niedziele było jednak problemem, którym należało się zająć bliżej i w bardziej szczegółowy sposób. Rozwiązania szły w następującym kierunku: wskazywano na fakt, że współczesne społeczeństwo nie może funkcjonować nie tylko bez pewnych gałęzi przemysłu, które wymagają nieprzerwanej pracy, lecz także bez usług, transportu, służby zdrowia, teatrów, kin i tym podobnych instytucji. Wychodzono z założenia, że niedziela jest dla ludzi, a nie odwrotnie. Podkreślano przy tym, że Kościół w każdym czasie znał i stosował w praktyce zarówno niedzielny zakaz pracy, jak i wyjątki od niego. Moment decydujący upatrywano w tym wypadku w przykazaniu miłości bliźniego i w koniecznościach życiowych. Wskazywano zatem praktycznie następujące rodzaje zajęć, które były dozwolone w niedziele:

- codzienne prace domowe (przygotowanie posiłku, obrządek w gospodarstwie itp.);
- wyraźna konieczność wykonania pewnych prac (np. na roli, naprawa elementów miejskiej infrastruktury itp.);
- praca w zakładach, których funkcjonowanie jest konieczne dla normalnego życia współczesnych ludzi (np. elektrownie, gazownie itp.);
- praca służb drogowych, praca w zakładach użyteczności publicznej (gastronomie, hotele, kawiarnie itp.);
- praca w szpitalach, pogotowiu ratunkowym, domach opieki itp.;
- praca służb porządkowych zapewniających bezpieczeństwo obywateli (policja, straż ogniowa, wojsko itp.).

Powstawało jednak pytanie, czy wskazane wyżej dziedziny zwolnione od nakazu niedzielnego powstrzymania się od pracy, nie wymagają dalszego doprecyzowania w związku z kolejnymi etapami rozwoju gospodarczego i społecznego? Problem narastał, bowiem powstawały nowe technologie produkcji, wymagające codziennej obecności człowieka i jego pracy. Według badań przeprowadzonych przez Instytut der Deutschen Wirtschaft w roku 1983 w Niemczech Federalnych zatrudnionych było w niedziele i dni świąteczne 3 600 000 osób. W roku 1987 liczba ta wzrosła do 3 850 000. Największą ilość pracowników zatrudniały w te dni instytucje federalne i krajowe poszczególne

¹⁹ W. Steinjan, *Sonntagsarbeit und Sonntagsruhe als soziales Problem*, w: *Verlorener Sonntag? Mit Beiträgen von J. Beckmenn, W. Kreck, E. Lohse, W. Steinjan, C. Westermann*, Stuttgart 1959, s. 76.

gólnych landów (810 000 czyli 22,5%). W przemyśle i rzemiośle zatrudnionych było w niedziele i święta 795 000 osób, czyli 22,1%; służby publiczne pełniło 649 000 czyli 18%; w służbie drogowej i obsłudze poczty pracowało 490 000 osób, a więc 13,6% zatrudnionych. Czynnym w posługach kościelnych było 250 000 osób, co stanowiło 6,9%.

Dzisiaj pracownicy zakładów, w których produkcja z racji technologicznych nie może być przerwana, należą do zwolnionych od obowiązku niedzielного odpoczynku. Coraz trudniej jest jednak wskazać granice objęte pojęciem „procesy technologiczne”²⁰.

Zagrożenie niedzieli najbardziej konkretnie odczuwali proboszczowie. W przepowiadaniu kładli więc nacisk na konieczność świętowania niedzieli w sposób przekazany przez tradycję. Nadto przestrzegali wiernych przed przejmowaniem ewangelickiego sposobu obchodzenia tego dnia. Ganili np. „protestancko-berneńską modę” koszenia łąki w niedzielę rano, a następnie uczestniczenia we Mszy świętej. W pracy parafian na roli widzieli oni także wpływ socjalizmu i komunizmu. Zdaniem U. Altermatta bliższym obiektywnej oceny zjawiska był proboszcz, który wskazywał na dwie przyczyny zmniejszenia się liczby uczestników niedzielnej Eucharystii: wzrastającą industrializację oraz coraz częstsze zatrudnianie kobiet w różnych gałęziach gospodarki i usług²¹.

Jak wspomniano wyżej, prawo świeckie chroniło niedzielę jako dzień wolny od pracy. Nie broniło jednak kobiet, bo nie mogło, od podejmowania prac domowych w niedzielę. Spiętrzyły się one w związku z zatrudnieniem ich w ciągu tygodnia. Znaczna liczba kobiet pracowała także w niedzielę w branży usługowej (hotele, restauracje, kawiarnie itp.).

Już w roku 1950 biskupi i duszpasterze Szwajcarii doszli do wniosku, że zagrożenie niedzieli płynie nie tyle z pracy, ile ze wzrastającej konsumpcji i chęci użycia przyjemności. Nie ulega wątpliwości, że powiększający się dobrobyt społeczeństwa (*Freizeitgesellschaft*) wpływał na przekształcanie w świadomości wiernych obrazu niedzieli i sposobu jej dotychczasowego przeżywania. W społeczeństwie narastał problem nadmiaru dóbr (*Überflussgesellschaft*)²². Powiększała się także liczba osób, które formowały życie wg zupełnie indywidualnego pomysłu.

Poprawiająca się koniunktura gospodarcza podnosiła standart sek-

²⁰ Tamże, s. 80—82. Zob. także A. Raucher, *Christliche Sonntagskultur*, Köln 1988, s. 7—8.

²¹ U. Altermatt, *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend*, art. cyt., s. 277 n.

²² Tamże, s. 279. O współczesnych uwarunkowaniach świętowania niedzieli w rozmaitych kręgach społeczeństwa zob. H. Halter (Hrsg.), *Sonntag. Der Kirche liebstes Sorgendkind*, dz. cyt., s. 17—25. Por. też: M. Schlagheck, B. Schönwälder (Hrsg.), *Unser Sonntag*, dz. cyt., s. 16—21.

tora konsumpcyjnego. Odpowiedzialni za niego ludzie nie zastanawiali się nad tym, czy ich działalność umożliwia wiernym udział w niedzielnej Eucharystii, czy też od niego odciąga. Rozwijający się przemysł motoryzacyjny stwarzał możliwość dużej mobilności i korzystania z dóbr materialnie wymierzalnych i odczuwalnych. Zdaniem duszpasterzy społeczność dobrobytu zmieniła w zdecydowany sposób kształt niedzieli i nadała jej świecki wymiar²³. Nadto jako dzień odpoczynku obwarowany prawem państwowym, niedziela przestała być dniem, którego centralnym problemem był udział w służbie Bożej. Głównym punktem tego dnia stało się zużytkowanie wolnego czasu. Społeczeństwo nadmiaru dóbr materialnych było bardziej podatne na przeżywanie niedzieli jako dnia odprężenia i odpoczynku pojmowanego na sposób świecki, niż jako dnia upamiętniającego i aktualizującego zbawcze dzieło Chrystusa²⁴.

Te głębokie przeobrażenia społeczeństwa Europy Zachodniej spotkały się początkowo z negatywną oceną duszpasterzy. W nadmiarze dóbr materialnych i w wolnym od pracy czasie wypełnionym rozrywką, widzieli oni wroga nr 1 niedzieli. *Schweizerische Kirchenzeitung* z 1946 roku pisał: „Oferty sobotniego wieczoru skierowane są przeciw świętowaniu niedzieli. W ostatni wieczór tygodnia zabawa trwa do białego rana. Nie bierze się pod uwagę udziału w niedzielnej Mszy świętej (...) jak można po tak spędzonej nocy święcić niedzielę? Jak człowiek, który całą noc pił i tańczył, może modlić się podczas niedzielnej Mszy świętej?”²⁵.

Podobnie, w odniesieniu do młodzieży, oceniał sytuację w roku 1949 proboszcz wiejskiej parafii w diecezji Fryburg Szwajcarski: „Niestety — pisał — młodzież w sobotni wieczór jedzie do Berna (...) i wraca do domu w późne przedpołudnie”²⁶.

Świeckim rozrywkom w sobotnie wieczory próbowano przeciwstawić parafialne imprezy taneczne. Towarzyszyła im jednak obawa o zawiązywanie wczesnych i zbyt zażyłych kontaktów między młodzieżą żeńską i męską. Zrezygnowano więc szybko z imprez tego rodzaju.

Kryzys niedzieli, rozpad życia religijnego kształtowanego w parafii przez wspólne doświadczenie obecności Boga i wzajemny przykład spowodowały, że społeczność chrześcijańska, w której Kościół miał dotąd wpływ na wiele dziedzin życia, oddziałała się coraz bardziej od instytucji kościelnych i ich prawodawstwa. Konflikt między tym ostatnim, a sposobem przeżywania niedzieli był coraz bardziej widoczny i odczuwalny.

²³ U. Altermatt, *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend*, art. cyt., s. 279.

²⁴ Tamże, s. 280.

²⁵ Tamże. Tłumaczenie oddaje sens wypowiedzi.

²⁶ Tamże, s. 281.

3. OD CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NIEDZIELI DO WEEKENDU

Powstająca w latach: 1950—1970 nowa społeczność na Zachodzie składała się niejako z dwóch grup ludności: pierwsza uważała pracę za podstawę sukcesu i najważniejszy cel życia. Druga posiadała już nadmiar dóbr i korzystała z nich w ramach dobrodziejstwa wolnego czasu, a także poza nim. Pierwsza grupa była nastawiona na gromadzenie wartości materialnych oraz podnoszenie poziomu życia. Dla grupy drugiej niejako głównym celem stawało się zwiększenie konsumpcji dóbr już posiadanych.

W życiu obu grup bardzo istotną rolę pełniły mass-media, ponieważ wskazywały i lansowały określony styl życia. Dla jednych był on wezwaniem, dla innych utwierdzeniem w dotychczasowej postawie²⁷.

Polepszający się stan dróg, ułatwienia w ruchu granicznym, kolosalny postęp w dziedzinie motoryzacji, to kolejne elementy powiększające przed społeczeństwem świata zachodniego możliwości wykorzystania wolnego czasu w sposób zupełnie indywidualny oraz umożliwiające wyjście z geograficznego zamknięcia. Tym samym jednak zanikała coraz bardziej tradycyjna więź społeczna. Dzisiaj obchodzi się niedzielę nie tylko wg własnego gustu, lecz również rozpoczyna się ten dzień w godzinach uznanych za najbardziej stosowne. Taka zmiana w ujęciu dnia i w sposobie jego przeżywania, jest zjawiskiem objawiającym kryzys współczesnego społeczeństwa. Zsekularyzowanie niedzieli jest czymś znacznie więcej niż utratą tradycyjnie kościelnego dnia²⁸.

W dawnej społeczności układ tygodnia umożliwiał ludziom wspólnotowe doświadczenie i także wykorzystanie wolnego czasu. Tym samym umacniała się więź między ludźmi. Niedziela była i jest ze swej istoty dniem gruntującym rodziną i sąsiedzką wspólnotę. Gdy zaś w naszych czasach traci ona swój religijny wymiar, tym samym ludzie pozbawiają siebie korzeni swej cywilizacji i elementu gruntującego ich kulturę. Dla dużej części społeczeństwa zachodniego niedziela utraciła nawet socjalny wymiar polegający na stwarzaniu możliwości towarzyskiego spotkania. Dawniej była ona okazją do odnowienia kontaktów oraz zapoznania się na bieżąco z wydarzeniami tygodnia. Rozwinięte dzisiaj środki komunikacji oraz sieć szeroko rozumianych usług i rozrywkę, przejęły dawną, społeczną funkcję niedzieli.

Ważnym momentem w rozwoju kryzysu niedzieli było odejście młodzieży od służby Bożej sprawowanej w tym dniu. Sygnalizowano wyżej początek zjawiska. Z biegiem lat młodzież otrzymała wielora-

²⁷ Por. przyp. 8.

²⁸ R. Bleistein, *Plädoyer für den Sonntag*, „*Stimmen der Zeit*” R. 110:1985 nr 6, s. 361.

kie i bardzo atrakcyjne możliwości pozakościelnego spędzania wolnego czasu. Mówiono także, że duszpasterze szukali nowych dróg dotarcia do młodego pokolenia w momencie, gdy dawne metody oddziaływania nie zdawały egzaminu. Obok wspomnianych wieczorków tanecznych organizowanych przez parafie, zaczęto stosować powszechnie rozmaite formy nieschematycznego udziału młodzieży we Mszy świętej. Również i te próby nie zawsze przynosiły pozytywne rezultaty. Często bowiem spłycały udział w Najśw. Ofierze i nie wiązały z nią młodych.

W sumie niedziela przybrała w społeczeństwie zachodnim tak zsekularyzowany kształt, jakiego nikt nie mógł przewidzieć w roku 1950.

* * *

Kryzys niedzieli nie został na Zachodzie zahamowany. Katolicki tygodnik diecezji w Münster *Kirche + Leben* z dnia 16 sierpnia 1992 roku informował, że wg danych sprzed dwóch lat liczba regularnie uczestniczących w niedzielnej i świątecznej Mszy świętej w Holandii wynosi jedynie 14%, podczas gdy w roku 1965 zamykała się cyfrą 65%²⁹.

Analizy zjawiska wiążą istotnie kryzys niedzieli z kryzysem życia członków dzisiejszej społeczności. Niedziela jest nadal wezwaniem dla Kościoła oraz współczesnego społeczeństwa. Obie instytucje utraciły dawną spójność. Społeczność jest zagrożona przez postępującą partykularyzację i zindywidualizowany styl życia swych członków, przez wielorakie i często przeciwstawne sobie interesy ludzi a także różnorodny świat wartości przyjęty przez tworzące ją jednostki. Rozpadająca się kulturowa spójnia społeczna niszczy także niedzielę³⁰. Za dobrobyt materialny, wolny od pracy czas i możliwość zewnętrznie atrakcyjnego wykorzystania go, społeczeństwa zapłaciły rozpadem jedności życia i więzi międzyludzkich. Niedziela, jako dzień zgromadzenia chrześcijan, została bardzo istotnie okaleczona.

Zróżnicowania między jednostkami płyną najczęściej z wyboru życiowych wartości decydujących o kształcie ludzkiego życia. Im bardziej współczesny człowiek oddala się od chrześcijańskiej niedzieli, tym trudniej mu odnaleźć miejsce w społeczności. Nie potrafi on także odczytać niedzieli jako dnia wspólnoty z Bogiem i z ludźmi, jeśli nawet dostrzeżga świętujących ją chrześcijan. Praktyczny materializm jest przyczyną zagubienia umiejętności rozumienia symbolu i odnajdywania zawartej w nim treści. „Chociaż jemy chleb — pisze Hilda

²⁹ *Kirche + Leben*. Bistumszeitung Münster. Nr 33:1992, s. 3. Tenże temat zob. w artykule: J. Kappel, *Seelsorger in einer sterbenden Gemeinde*. Tamże, Nr 35:1992, s. 16.

³⁰ U. Altermatt, *Die Industriegesellschaft und der Sonntag*, art. cyt., s. 25.

Domin — jednak żyjemy światłością”³¹. Treść tego zdania akceptuje dzisiaj jedynie ten, kto uznaje istnienie i znaczenie dla życia wartości duchowych i znajduje w nich fundament dla rozwoju osobowości. Z innej strony pojawia się również pytanie czy przez aktualne formy świętowania niedzieli, chrześcijanie kierują zaproszenie do wszystkich, którzy pragnęliby żyć „światłością” i gotowi są ją przyjąć?

Zdaniem Hanspetera Heinza dzisiejsze instytucje społeczne zamiast służyć człowiekowi, stają się niejednokrotnie narzędziem nacisku i narzucania jednostce modelu życia. Pragną decydować o jego zewnętrznym i wewnętrznym kształcie. Zauważa się to zjawisko na przykładzie masowej produkcji dóbr konsumpcyjnych, manipulujących sposobem myślenia i wartościowania człowieka. Zdaniem tegoż autora duchowej sferze życia dzisiejszego człowieka zagrażają także propagowane obchody i święta pozbawione wewnętrznej treści, mające natomiast na celu jedynie zabawę. Mass-media partycypują w odpowiedzialności za rozpad więzi rodzinnej i spływanie życia duchowego społeczności zachodnio-europejskiej³².

Jeśli kryzys niedzieli jest znakiem kryzysu życia w wymiarze społecznym i jednostkowym, to na tej płaszczyźnie należałoby również szukać sposobu zapobieżenia mu. Człowiek bowiem tak długo jest zdolny panować nad zewnętrznymi okolicznościami życia, jak długo nie da się sprowadzić do roli przedmiotu. Konieczne jest zdobywanie się na odwagę myślenia, ponieważ wówczas można przewyciężyć strach i oslepiającą człowieka chęć posiadania dóbr materialnych³³.

Wyniki badań nad kryzysem niedzieli na Zachodzie wskazują również na chorobę określaną terminem „braku czasu”. Przedindustrialna społeczność miała dużo czasu i niewiele zegarów. Dzisiaj obserwuje się odwrotne zjawisko — twierdzi U. Altermatt³⁴. Brak czasu dla siebie samego jak i dla innych, jest symptomem kryzysu życia. Wynikiem tegoż zjawiska jest osamotnienie i zagubienie w masie ludzkiej. Osobowość buduje się w czasie i z biegiem czasu³⁵. Wszystkie trzy wymiary ludzkiego „bycia w czasie”: Bóg, osoba, wspólnota — wskazują na kierunek życia i formę jego trwania.

Chrześcijańska niedziela ma również ludzki wymiar. A. Müller zauważa, że chrześcijanie winni wraz z innymi współtrudzić się nad nadaniem temu dniowi humanitarnego oblicza. Należy przyjąć istnienie osób, dla których ten dzień nie czerpie wartości ze zmartwychwstania Pana i sprawowanej w nim Eucharystii. Z wiary nie wynika,

³¹ R. Bleistein, *Plädoyer für den Sonntag*, art. cyt., s. 362.

³² H. Heinz, *Die Sonntagsheiligung und die Christen*, w: J. Wilke (Hrsg.), *Mehr als ein Weekend?* dz. cyt., s. 119.

³³ Tamże, s. 120.

³⁴ U. Altermatt, *Die Industriegesellschaft und der Sonntag*, art. cyt., s. 26.

³⁵ H. Heinz, *Die Sonntagsheiligung und die Christen*, art. cyt., s. 121.

pisze tenże autor, że rzeczywistość istniejąca na zewnątrz Kościoła jest jedynie zamętem i grzechem i że całą społeczność ludzką należy mierzyć jedynie chrześcijańską miarą. Müller opowiada się za takim ujęciem weekendu i niedzieli, które utrwalaloby u chrześcijan przeświadczenie, że niedziela jest umocnieniem i pogłębieniem wszystkich humanitarnych wartości zawartych w dniach kończących tydzień.³⁶

Wydaje się, że stosownym zakończeniem tej relacji mogą być słowa zawarte we wspólnym oświadczeniu biskupów Kościoła Katolickiego i Rady Kościoła Ewangelickiego z dnia 25 stycznia 1988 roku na temat świętowania niedzieli: „Starajmy się, każdy zgodnie z własnymi możliwościami, aby niedziela dla nas samych i naszego otoczenia, została dniem, jakim była od początku: dniem Pana, dniem dla ludzi, którego zadaniem jest służyć temu celowi, aby człowiek przeżył w nim swą godność i swe ostateczne przeznaczenie”³⁷.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. Jerzy Chmiel

VIII COLLOQUIUM BIBLICUM W WIEDNIU (1994)

W dniach 25. — 28.10.1994 r. miało miejsce w wiedeńskim domu rekolekcyjnym w Lainz VIII Colloquium biblicum, organizowane przez Österreichisches Katholisches Bibelwerk i Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. W spotkaniach tych, które odbywają się co dwa lata począwszy od 1980 r., biorą udział bibliści austriaccy oraz pochodzący z krajów sąsiednich. Wśród uczestników kolejnego już VIII Colloquium, których ogólna liczba wynosiła 61 osób, był obecny biskup pomocniczy Splitu, senior biblistów niemieckich H. Schürmann (rezydujący ciągle w Erfurcie), aktualny przewodniczący Kręgu egzegetów nowotestamentalnych obszaru języka niemieckiego (Arbeitsgemeinschaft katholischer deutschsprachiger Neutestamentler), C.-P. März (Erfurt), aktualny przewodniczący biblistów austriackich (Wissenschaftlicher Beirat des ÖKB), G. Vanoni (Mödling) oraz główny organizator wiedeńskich spotkań, J. Kremer. Biblistów polskich było obecnych 16, wśród których trzeba odnotować obecność nowego

³⁶ A. Müller, *Die Sonntagstheologie von unten*, art. cyt., s. 245.

³⁷ Unsere Verantwortung für den Sonntag. Eine gemeinsame Erklärung von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, veröffentlicht am 25.01.1988. Cyt. za: H. Heinz, *Sonntagshheiligung und die Christen*, art. cyt., s. 115.

prezesa polskich biblistów, ks. R. Rubinkiewicza i członka Papieskiej Komisji Biblijnej, ks. L. Stachowiaka.

Tematem Colloquium była „Wewnątrzbiblijna interpretacja słowa Bożego na przykładzie Ps 2; 8; 110 i ich wykładni w Hbr.”

Jako wprowadzenie do obrad, A. Fuchs (Linz), członek Papieskiej Komisji Biblijnej, przedstawił nowy dokument Komisji o interpretacji Pisma św. w Kościele.

O Ps 2 w kontekście ST mówił G. Hentschel (Erfurt), a interpretacją tego psalmu w Hbr zajął się N. Hohnjec (Zagrzeb). G. Stemberger, z Instytutu Judaistycznego w Wiedniu, omówił reliksturę Psalmów w pismach rabinistycznych.

Ps 8 w kontekście ST stał się przedmiotem omówienia C. Vanoniego, a ks. M. Czajkowski przedstawił interpretację tego psalmu w Hbr.

P. Chalupa (Ołomuniec) zajął się omówieniem Ps 110, a jego wykładnia w Hbr była przedmiotem wystąpienia C.-P. Märza.

Wirkungsgeschichte Psalmów 2; 8 i 110 we wczesnym judaizmie przedstawił ks. R. Rubinkiewicz.

Na zakończenie Colloquium wykład gościnny, który był wykładem otwartym, w auli Uniwersytetu Wiedeńskiego, nt. „Mesjasz i zbawienie — nowotestamentalna recepcja starotestamentalnych oczekiwań” wygłosił G. Sauer, z Wydziału Teologii Ewangelickiej. Było to wydarzeniem ekumenicznym w Wiedniu, ponieważ po raz pierwszy — jak to podkreślił J. Kremer — egzegeta ewangelicki miał wykład w Wydziale Teologii Katolickiej w Wiedniu. Stąd też na ten wykład przybył kard. F. König, który mimo swoich 89 lat trzyma się doskonale, oraz biskup pomocniczy, Krätzl.

Wydawnictwo ÖKB, któremu przewodniczy niezmordowany N. Höslinger, przygotowało katalog nowości biblijnych, z których mogli skorzystać — jak to dotąd bywało — goście zaproszeni na Colloquium.

RBL skrzętnie odnotowywał wszystkie wiedeńskie Colloquia biblica, o czym Państwu przypomina

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Michał Galas

THE 5th CONGRESS OF EUROPEAN ASSOCIATION FOR JEWISH STUDIES.

W dniach 14—18 sierpnia 1994 roku odbywał się w Kopenhadze (Dania) the 5th Congress of European Association for Jewish Studies, którego tematem przewodnim były: Jewish Studies in a New Europe. Po raz pierwszy na kongres EAJS zaproszono badaczy z krajów Europy Środkowej i Wschodniej: Rosji, Węgier, Białorusi, Estonii, Łotwy, Litwy i Polski. Obrady toczyły się w następujących sekcjach: literatura; sztuka; historia; nauki społeczne; filozofia i mistycyzm; Biblia i egzegeza; rabinizm; językoznawstwo; biblioteki — archiwa — muzea; sztuki sceniczne.

W sekcji Biblia i egzegeza wygłoszono następujące referaty: Kronholm Tryggve (Uppsala), The Commandment concerning Amalek; Davies Philip R. (Sheffield), What is a „Hidden God”?; Illman Karl-Johan (Abo), The Radicalism of Job;

- Halpern-Amaru Betsy, Women in Jubilees — Sarah the Matriarch;
 Bar Shaul (Memphis), Dreams of the Prophetic Narrative;
 Polliack Meira (Cambridge), Arabic Bible Translations in the Cairo Genizah Collection;
 Lubetski Meir (New York), A Biblical Phrase Modelled on Egyptian;
 Runnalls Donna (Montreal), Josephus' Biblical Interpretation: The Institution of Motherhood;
 Giversen Soren (Aarhus), The „Way” as Metaphor in Qumran and in Christian Texts;
 Kalimi Isaac (Boston), The Jewish-Samaritan Polemic over the Location of the Aqeda;
 Van der Heide Albert (Leiden), „Created at Dusk” (Avot V, 6): Abraham's Ram in Medieval Exegesis;
 Teugels Lieve (Eindhoven), Midrash in the Bible or Midrash on the Bible? An Enquiry into the Midrash on Gen. 24;
 Börner-Klein Dagmar (Kolonja), Sifre Numeri als „Open Work”;
 Parente Fausto (Rzym), Theodore de Mopsueste et la Mort d'Onias III.

Kraków

MICHAŁ GALAS

Maria Kantor

FORUM 'EWANGELIZACJA 2000' (KRAKÓW 1994)

W dniach 29 IX — 1 X 1994 r. odbyło się Forum „Ewangelizacja 2000” w kościele bł. Jadwigi w Krakowie, w którym uczestniczyło około 830 osób z Polski, Słowacji, Ukrainy, Białorusi, Austrii. Celem Forum było przybliżenie wezwania Ojca Świętego do nowej ewangelizacji oraz różnych sposobów jej realizacji. Zaproszonymi gośćmi byli: o. Manuel Casanova SJ, dyrektor Biura Ewangelizacji 2000 w Rzymie, s. Angeline Bukowiecki, założycielka Katolickiego Centrum Szkolenia Ewangelizacyjnego w Denver, ks. Pigi Perini, proboszcz parafii S. Eustorgio w Mediolanie, s. Frances Fitzsimons, koordynatorka Krucjaty Modlitwy w Anglii oraz Alvaro Grammatica, dyrektor szkoły ewangelizacji Wspólnoty św. Jana Chrzciciela z Camparino, Włochy. Seminaria tematyczne prowadzone były przez gości zagranicznych oraz przez wykładowców PATu, KULu, moderatorów ruchów odnowy i świeckich zaangażowanych w ewangelizację.

Pierwszy dzień Forum poświęcony był ewangelizacji wobec zagrożeń współczesnego świata. Wezwanie do nowej ewangelizacji przedstawił o. M. Casanova w oparciu o podstawowe dokumenty kościelne: *Evangelii nuntiandi*, Pawła VI, *Redemptoris missio*, Jana Pawła II i konstytucję soborową *Ad gentes*. Wskazał na potrzeby obecnego momentu historii: przyrost ludności, brak jedności wśród chrześcijan, sekularyzację, materializm, obojętność religijną, a z drugiej strony głód prawdy, życia, prawdziwej solidarności. Wobec takich zagrożeń współczesnego świata potrzeba nowego zapału ewangelizacyjnego, nowych metod i sposobów wyrazu. W nowej ewangelizacji orędownie pozostaje to samo, nowość leży w nosicielach Ewangelii, którymi są odnowieni ludzie: „słudzy i świadkowie” (Dz 26, 16). Nowa ewangelizacja łączy nowe i stare, „Nova et vetera” — Mt 13,52 („podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy no-

we i stare"). Z kolei o. Adam Żak SJ przedstawił społeczny kontekst ewangelizacji wskazując na uwarunkowania i czynniki społeczne charakteryzujące polskie społeczeństwo. Dwa seminaria poruszały temat New Age: „New Age jako nowe narzędzie walki z Kościołem” przedstawił ks. S. Dobrzański, a „New Age w świetle Biblii” — ks. R. Pindel. Ostatni wykład ogólny s. F. Fitzsimons ukazał rolę Maryi, Gwiazdy ewangelizacji, której Niepokalanemu Sercu Paweł VI powierzył dzieło nowej ewangelizacji. W tym dniu uroczystej Mszy św. przewodniczył ks. bp Jan Skość.

Tematem drugiego dnia były inicjatywy Ewangelizacji 2000. O. M. Casanova przedstawił projekt ogólnościatowych rekolekcji kapłańskich, które mają odbyć się w dniach 10–14 XI 1995 r. w Auli Pawła VI w Watykanie dla 6300 kapłanów z całego świata. Tematem rekolekcji będzie „Wezwanie do jedności” (J 17,18–23). Sesje popołudniowe rozpoczął ks. Pigi Perini z Mediolanu, który omówił strategię odnowy parafii w oparciu o system komórek parafialnych, tj. małych grup spotykających się co tydzień w domach parafian, których celem jest ewangelizacja całej parafii. S. Frances przedstawiła Krucjatę Modlitwy w intencji nowej ewangelizacji, podkreślając, że każdy wierzący w Chrystusa wezwany jest do nieustannej modlitwy o robotników na żniwo Pańskie. Ostatnim tematem dnia była postać uzdrawiania w Kościele katolickim przedstawiona przez s. A. Bukowiecki SNC. Seminaria tematyczne kontynuowały temat dnia. Uzupełnieniem było seminarium na temat możliwości współpracy ekumenicznej w ewangelizacji prowadzone przez ks. J. S. Gajka z KULU, seminarium panelowe o środkach społecznego przekazu i ewangelizacji wizualnej oraz seminarium poświęcone ewangelizacji w więzieniu.

Trzeci dzień przyniósł prezentację katolickich szkół ewangelizacji. O. M. Casanova omówił ACCSE/2000 — Stowarzyszenie Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji, którego celem jest popieranie tworzenia i rozwoju szkół przez wzajemną pomoc i współpracę. Następnie przedstawione zostały trzy szkoły i metodologie: szkoła DZIEJE II: Nawrócenie, Głoszenie, Wspólnota jako szkolenie parafian prowadzące do przekształcenia parafii we wspólnotę ewangelizującą; kerygmaticzna szkoła ewangelizacji prowadzona przez Wspólnotę Św. Jana Chrzciciela, której celem jest przekazanie każdemu katolikowi prostym językiem bogactwa wiary katolickiej poprzez kursy oparte na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła i polska Szkoła Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego, przygotowująca uczestników przez 8 tygodni do wyjazdów misyjnych. Szkoły te były szczegółowo przedstawione na seminariach. Dwa seminaria prowadzili moderatorzy polskich ruchów odnowy: ks. H. Bolczyk z Ruchu Światło-Życie i o. J. Kozłowski SJ z Ruchu Odnowy w Duchu Świętym.

Forum „Ewangelizacja 2000” było spojrzeniem w przyszłość ku Trzeciemu Tysiącleciu chrześcijaństwa, uświadomiło nam potrzebę zjednoczenia wysiłków, doświadczeń i programów ewangelizacyjnych, by Kościół mógł uczynić wielki krok na drodze ewangelizacji, wkroczyć w nowy etap swojego misyjnego dynamizmu. Było odpowiedzią na słowa Jana Pawła II z *Redemptoris missio*, 3: „Mam wrażenie, że nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i misję wśród narodów. Nikt wierzący w Chrystusa, żadna instytucja Kościoła nie może uchylić się od tego najpoważniejszego obowiązku: głoszenia Chrystusa wszystkim ludziom”.

Ks. Jerzy Chmiel

25-LECIE KATOLICKIEJ FEDERACJI BIBLIJNEJ

Katolicka Federacja Biblijna (Catholic Biblical Federation — Fédération Biblique Catholique — Federación Bíblica Católica — Katholische Bibelföderation), mającą swoją siedzibę w Stuttgarcie, obchodzi w tym roku 25 lat swego istnienia i działalności.

Przewodniczącym tej organizacji jest biskup Livorno, Alberto Ablondi, a sekretarzem generalnym Ludger Feldkämper SVD. Katolicka Federacja Biblijna (= KFB) wydaje kwartalnik „Bulletin Dei Verbum” w 4 językach: niemieckim, angielskim, francuskim i hiszpańskim. Z okazji jubileuszu ukazała się też publikacja pt. *Audiens et Proclamans*, licząca 175 stron.

KFB — według stanu z 1.02.1993 — obejmuje 94 kraje, których organizacje biblijne zostały podzielone na 76 pełnych członków (Full Members), 170 członków stowarzyszonych (Associate Members) i 16 sponsorów (Sponsors).

Z Polski pełnym członkiem jest od 1971 r. Konferencja Episkopatu Polski, a Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie — członkiem stowarzyszonym od 1987 r.

Organizacyjnie KFB została podzielona na cztery regiony światowe, które znow z kolei dzielą się na podregiony (ewtl. związki) i strefy (zony). Oto siatka organizacyjna KFB, która może służyć jako pewnego rodzaju vademecum geograficzne.

Region I: Afryka (24 kraje)

- 1.1. Związek Konferencji Episkopatów Afryki Centralnej (ACEAC):
Burundi, Rwanda, Zair.
- 1.2. Związek Konferencji Episkopatów Regionu Afryki Centralnej (ACERAC):
Kamerun, Republika Środkowej Afryki.
- 1.3. Międzyregionalne Spotkanie Biskupów Południowej Afryki (IMBISA):
Botswana, Lesotho, Południowa Afryka, Zimbabwe.
- 1.4. Konferencja Episkopatu Regionu Francuskojęzycznego Afryki Zachodniej (CERAO):
Burkina Faso, Niger, Wybrzeże Kości Słoniowej, Togo.
- 1.5. Związek Konferencji Episkopatów Angielskojęzycznej Afryki Zachodniej (AECAWA):
Gana, Gambia, Liberia, Nigeria, Sierra Leone.
- 1.6. Związek Konferencji Episkopatów Afryki Wschodniej (AMECEA):
Kenia, Malawi, Sudan, Tanzania, Uganda, Zambia.

Region II: Ameryki (20 krajów)

- 2.1. Podregion: Ameryka Łacińska
 - 2.1.1. Strefa: Cono Sur
Argentyna, Chile, Paragwaj, Urugwaj.
 - 2.1.2. Strefa: Brazylia
Brazylia.
 - 2.1.3. Strefa: Kraje Bolivarowskie
Boliwia, Kolumbia, Ekwador, Peru, Wenezuela.
 - 2.1.4. Strefa: Ameryka Środkowa
Kostaryka, Salwador, Gwatemala, Honduras.
 - 2.1.5. Strefa: Karaiby
Antyle, Grenada, Haiti, Trinidad.

- 2.1.6. Strefa: Meksyk
Meksyk.
- 2.2. Podregion: Ameryka Północna
Kanada, Stany Zjednoczone.
- Region III: Azja i Oceania
- 3.1. Podregion: Azja Południowa
Bangladesz, Indie, Nepal, Pakistan, Sri Lanka.
- 3.2. Podregion: Azja Południowowschodnia
Brunei, Indonezja, Malezja, Filipiny, Singapur, Tajlandia.
- 3.3. Podregion: Azja Północnowschodnia
Hong Kong, Japonia, Korea, Tajwan.
- 3.4. Podregion: Oceania
Australia, Fidzi, Nowa Zelandia, Papua Nowa Gwinea, Samoa, Wyspy Salomona, Tonga.
- Region IV: Europa Środkowowschodnia (28 krajów)
- 4.1. Podregion: Europa Środkowa
(Krań Towarzystw Biblijnych Środkowej Europy: AMB)
Austria, Belgia, Krocja, Czechy, Niemcy, Węgry, Włochy (Tyrol Połudn.), Litwa, Holandia, Polska, Rumunia, Skandynawia, Szwajcaria.
- 4.2. Podregion: Europa Południowa
Belgia (Centre Informatique et Bible, Maredsous), Francja, Włochy, Luksemburg, Malta, Portugalia, Hiszpania, Szwajcaria (Romańska), Anglia (czasowo w tym podregionie).
- 4.3. Podregion: Bliski Wschód
Egipt, Izrael, Liban, Syria.
- 4.4. Podregion: Rzym.
KFB jest uznana przez Stolicę Apostolską jako „międzynarodowe stowarzyszenie publiczne”, po myśli KPK, kan. 312, §1, n. 1. Delegatem Stolicy Apostolskiej przy KFB jest Don Pier Francesco Fumagalli z Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.
- Działalności KFB jest poświęcony artykuł ks. St. Haręzgi w niniejszym zeszycie RBL.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

JOHN BRIGHT, *Historia Izraela (A History of Israel)*, Westminster Press 1981^s — przełożył Jan Radoszycki, Warszawa 1994, str. 440, PAX.

Od kilku dziesięcioleci nie mamy w języku polskim prawdziwie krytycznej historii Izraela. Dzieło ks. J. Jelity (*Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961) nie spełnia bowiem wymogów stawianych historii politycznej. Dlatego z dużą radością i wdzięcznością trzeba powitać — za sprawą wydawnictwa PAX — tłumaczenie książki znanego uczonego amerykańskiego, J. Brighta. Reprezentuje on typ podejścia właściwy szkole W. F. Albrighta, które jest dość konserwatywne. Do swojego mistrza autor odwołuje się niemal nieustannie. Jemu też dedykuje swoją książkę.

Autor jest świadomy swoich braków, zwłaszcza w częściach dotyczących najstarszych okresów, w opisie których różni się od M. Notha i późniejszych autorów.

Dużo miejsca — i słusznie — poświęca autor religii, która jest istotnym czynnikiem w dziejach Izraela.

Dzieło swoje adresuje skromnie do studentów teologii, a nawet szerszych kręgów czytelników. U nas skorzystają z niego zapewne z pożytkiem studenci bibliistyki, a może nawet i egzegeci.

Książki składa się z sześciu części, a każda część z dwóch rozdziałów. Poprzedza ją prolog (Starożytny Wschód przed około 2000 lat przed Chr.). Omawia w nim podwaliny cywilizacji na Starożytnym Wschodzie i przedstawia główne jej ośrodki. Prolog ten umiejętnie podprowadza czytelnika pod początki Izraela.

Część pierwsza nosi tytuł: *Antecedencje i początki: okres patriarchów*. Omawia tu najpierw autor sytuację polityczną na Bliskim Wschodzie w latach 2000—1550. Jest to opracowanie bardzo solidne i treściwe. Jednak podtytuł *Rasowe ruchy w Mezopotamii* (s. 62) nie jest zbyt udany. W przedstawieniu czasu patriarchów autor jest na ogół dość ostrożny i krytyczny. Zdarzają mu się jednak uproszczenia (np. s. 72n i 85). Polega on tu zbyt- nio na Albrightcie. Wykazuje dużą znajomość całego procesu tradycji i równocześnie szacunek do niej. Mimo to nie zauważa, iż wierność, z jaką przekazywano dawne tradycje, nie zapewnia jeszcze faktu, że wszystkie opowiadane epizody wydarzyły się. Innymi słowy, trzeba by bardziej uważać na gatunki literackie opowiadań.

W tej części i innych autor często mówi o dowodach. Należałoby raczej mówić o przekazach lub świadectwach.

Część druga jest zatytułowana: *Okres formowania się*. Najpierw omawia autor okres Późnego Brązu, a w nim Azję Zachodnią i Egipt. Ten fragment jest bardzo wartościowy. Słabszy jest natomiast urywek o tradycjach biblijnych tego okresu, które autor uparcie i konsekwentnie opatruje „dowodami”, których — co zrozumiałe — nie ma; są tylko jakieś — i to pośrednie — świadectwa. O samym wyjściu i wędrówce przez pustynię mówi autor nieproporcjonalnie krótko. Nie próbuje też wcale identyfikować wymienionych w tych opowiadaniach miejscowości. Traktuje też ogólnie o zajęciu Kanaanu, co konsekwentnie ale niesłusznie nazywa podbojem. W świetle współczesnej świadomości naukowej nie da się tego procesu tak określić.

Ciekawszy jest rozdział o ustroju i wierze wczesnego Izraela. J. Bright nie przyjmuje raczej — w przeciwieństwie do wielu współczesnych uczonych — henoteizmu czy monolatrii jako typu religii tego czasu, lecz opowiada się za monoteizmem. Dokonuje tu pewnych rozróżnień, ale nie są one przekonujące. Co do ustroju — choć wspomina o amfiktionii — opowiada się raczej za konfederacją plemion.

Część trzecia (*Izrael za czasów monarchii: okres narodowego samookreślenia się*) jest najdłuższa (s. 185—274). Dotyczy bowiem bardzo ważnego okresu w dziejach Izraela, mianowicie przejścia do monarchii i czasu monarchii zjednoczonej. Autor wykazuje tu sporo erudycji i pomysłowości, ale nie można uznać za udany tytuł „kryzys filistyński i upadek organizacji plemiennej” — ze względu na jego dwuznaczność. Omawiając panowanie Saula nie ma autor odpowiedniego dystansu do przekazu biblijnego, który — jak powszechnie wiadomo — jest dość tendencyjny, na korzyść Dawida. W opracowaniu o Salomonie jest trochę nieaktualnych danych.

Rozdział VIII traktuje o królestwie podzielonym (od śmierci Salomona do połowy VIII w.). Można się zastanawiać, czy logicznie mieści się on dobrze w tej części.

Dobrze, że autor uwzględni tu — jak i później — proroków, ale czyni to tak, jak się zwykle postępuje w teologii biblijnej. Za mało tu krytycznego i historycznego dystansu.

Nie widać także koniecznego zróżnicowania wśród źródeł biblijnych. Nie można np. traktować Ksiąg Kronik na równi z Księgami Królewskimi, jak to czyni autor. Nie przyjmuje się też współcześnie jednoznacznie istnienia Dzieła Kronikarskiego.

Część czwarta poświęcona jest dalszym dziejom monarchii. Wydzielenie tego okresu jest dość dyskusyjne. Najpierw nakreślone jest ogólne tło polityczne tego okresu, a później mówi się o schyłku Izraela i dalszych dziejach Judy, zwłaszcza za Ezechiasza. Osobno, w formie ekskursu, traktuje autor kwestię wyprawy Sennacheryba do Palestyny. We fragmencie dotyczącym schyłku Judy wykazuje autor więcej umiejętności. Sporo tu też informacji z zakresu historii religii i teologii tego okresu.

Część piąta (*Tragedia i dalsze wydarzenia: czasy wygnania i po wygnaniu*) jest stosunkowo krótka. Zauważa się tu jakby odwrócenie proporcji: o ile w poprzednich częściach było dużo materiału z historii Bliźniwego Wschodu, to tu tego materiału jest niewiele. Poza tym opracowanie jest dość zwarte i ciekawe. Kończy je ekskurs: *Czas misji Ezdrasza w Jeruzolimie*.

Ostatnia część nosi tytuł: *Formatywny okres judaizmu*. Po polsku brzmi to dość zagadkowo. Chodzi tu bowiem po prostu o dzieje i charakterystykę judaizmu. Rozdział XI jednak poświęcony jest okresowi od reformy Ezdrasza do wybuchu powstania machabejskiego. Jest to opracowanie dość skrótowe, może nieproporcjonalnie krótkie w stosunku do epoki królewskiej.

W rozdziale dwunastym zajmuje się autor już samym judaizmem. Jest tu więc znów historia religii, w tym wypadku okresu powygnaniowego. W typowych historiach Izraela nie spotyka się raczej tak rozległego potraktowania tego tematu. Jest to jednak bardzo pożyteczne i zgodne z założeniami autora, który kwestii religii postanowił poświęcić w każdym okresie sporo miejsca.

Książka kończy się epilogiem (*Ku pełni czasu*), gdzie autor przemawia znów na sposób typowo teologiczny. Dołączone są jeszcze tablice chronologiczne, indeksy (autorów, miejsc biblijnych i pozabiblijnych, osób, nazw własnych i haseł rzeczowych) oraz mapy.

Dzieło J. Brighta zawiera wiele bogatego i pożytecznego, aczkolwiek czasem przestarzałego materiału. Pod tym względem więc nie można kwestionować jego wartości. Główne zastrzeżenia jednak budzi sama koncepcja tego dzieła. Choć bowiem nazwane jest historią Izraela, nie dociąga do współczesnych standardów opracowań tego typu. Mówiąc konkretniej — autor nie odróżnia należycie historii od teologii biblijnej. O ile słuszne jest szerokie uwzględnienie historii religii, o tyle wysoce dyskusyjne jest mieszanie historii z teologią biblijną. Każda z nich ma wszak swój odrębny punkt widzenia i metody. W rezultacie zatem nie mamy tu ani typowej historii, ani teologii biblijnej. Takich więc historii współcześnie się już nie pisze. Na Zachodzie tłumaczenie takiej publikacji uznano by za niecelowe. Jest tam bowiem wiele własnych, bardziej nowoczesnych opracowań bądź tłumaczeń.

Poważnym brakiem tej książki jest jej dość stara literatura. Rzadko przekracza ona rok 1970. Nie oddaje ona zatem — jak i samo opracowanie autora — aktualnej wiedzy w omawianym zakresie. Jej pożytek naukowy będzie więc niewielki.

Ale to tłumaczenie będzie funkcjonować w Polsce i tu trzeba ocenić jego przydatność. W sytuacji niedostatku teologii Starego Testamentu (tylko dzieło G. von Rada) i w ogóle braku nowoczesnej historii Izraela dzie-

ło to należy uznać za bardzo pożyteczne. Podkreślić jednak trzeba z całym naciskiem jego charakter pośredni i przejściowy. Egzegeci — jeśli będą je polecać swoim studentom — winni to uczciwie zaznaczyć.

Tłumaczenie zostało zrobione dość dobrze. Niektóre sformułowania budzą jednak zdziwienie, np. „konfesyjna recytacja” (s. 91). Dość niezwykle są transkrypcje niektórych imion, zwłaszcza egipskich, np. Aten (Aton), Marniptah (Merneptah). W języku polskim mamy tu pewną tradycję, która należałoby uwzględnić. Bardziej może razić czytelnika inna sprawa, mianowicie częste, a nieraz bardzo częste błędy drukarskie. Sprawa jest o tyle poważna, że nie dołączono do książki żadnej erraty.

Osobiście widziałbym większy sens przetłumaczyć dzieło J. A. Soggina, *Storia d'Israele*, Brescia 1984. Jest ono mniej więcej tej wielkości, co książka Brighta, ale spełnia wszelkie wymogi stawiane krytycznym historiom Izraela. Wydawnictwo ma jednak prawo dokonać własnego wyboru. Mimo zgłoszonych uwag należy mu się wdzięczność za wydanie tej publikacji.

Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

KS. TEOFIL SIUDY, *Refleksje Maryjne*, Częstochowa 1994, str. 140, wyd. Biblioteki „Niedzieli”.

Można powiedzieć, że polska bibliografia maryjna ostatniej doby jest bardzo obszerna i wnikliwa. Zarówno bibliści, jak i dogmatycy, a także liturgiści starają się w swoich maryjnych publikacjach przybliżyć obraz Matki Bożej, jak również zachęcić swoich czytelników do autentycznego i pogłębionego maryjnego kultu.

Można jednak zauważyć w tych publikacjach brak pełnej mariologii¹. Ks. T. Siudy zastąpił ten brak tłumaczeniem pozycji O. Luigi Melotti'ego, *Maria la Madre dei viventi*, Compendio di Mariologia, Torino 1986. Jest to pozycja napisana z wielką znajomością przedmiotu. Jej autor w oparciu o dane biblijne, patrystyczne i wypowiedzi wielkich współczesnych mariologów przekazał nam w niej rzeczywiście zarys mariologii. Należy się tu wielkie uznanie tłumaczowi za przybliżenie treści tej pozycji polskiemu czytelnikowi. Myślę, że pozycja ta jest dla przeciętnego czytelnika za trudna. Aby jednak temat mariologii uczynić bardziej zrozumiałym, Ks. T. Siudy zaczął drukować w tygodniku „Niedziela” w małych odcinkach swoje „refleksje maryjne”, które później zostały wydrukowane jako oddzielna pozycja. Uważam te refleksje jako bardzo potrzebne i prezentujące rzeczywiście „zarys mariologii” zrozumiały dla każdego, kto pragnie pogłębić swoją wiedzę o Matce Bożej. Z tej racji należy się ks. T. Siudemu i uznanie i wdzięczność.

Całość pozycji jest ujęta w małe jednostki literackie przedstawiające w sumie wszystko to co można odnieść do pełnej mariologii. Autor w 22 krótkich opowiadaniach zaprezentował nam całe życie Maryi, począwszy od zwiastowania w Nazarecie, poprzez Niepokalane Poczęcie, wniebowzięcie, obecność Maryi w Wieczerniku, ukazał Maryję jako Matkę Kościoła, Pośredniczkę, Maryję w kulcie chrześcijańskim, w zastosowaniu liturgicz-

¹ O. Celestyn Napiórkowski napisał na ten temat we wstępie do książki tłumaczonej przez ks. T. Siudęgo takie słowa: „Maryjna Polska nie napisała podręcznika mariologii posoborowej. W pustą przestrzeń schodzą więc zagraniczni goście”. Wydawnictwo Ks. Ks. Marianów zaprosiło ks. Rene Laurentina publikując jego książkę *Matka Pana. Krótki zarys teologii Maryjnej*. Warszawa 1989.

nym, kończąc swoje refleksje uwagami na temat apelu Jasnogórskiego i pełnego zawierzenia Matce Bożej.

Każda jednostka literacka jest zbudowana pod względem metodycznym i merytorycznym bez zarzutu. Można w nich dostrzec z góry przyjęty plan: argumentacja z Pisma Świętego, z Tradycji i wypowiedzi współczesnych wybitnych teologów. Każda refleksja ma praktyczne zastosowanie zachęcające do naśladowania i do właściwie pojętego kultu Maryi.

Wnioskowanie i rozumowanie Autora jest przekonujące i zmuszające do głębszego przemyślenia przeczytanego rozmyślenia. Autor opiera swoje wywody przede wszystkim o dokumenty soborowe, z których najczęściej cytuje *Konstytucję o Kościele*, *Konstytucję o Liturgii*, a także *O Bożym Objawieniu* i *Konstytucję o Kościele w świecie współczesnym*. Rozumowanie swoje uzupełnia wnioskami z adhortacji Pawła VI *Marialis cultus*, a przede wszystkim z encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Nie jest mu obca współczesna bibliografia mariologiczna, którą często cytuje.

Oprócz dogmatycznych i teologicznych rozważań należy tu podkreślić myśli Autora wypowiedziane na temat współczesnego kultu maryjnego (por. s. 47nn). Słusznie uważa Autor potrzebę pogłębienia kultu do Matki Bożej, zwracając uwagę „na poszczególne i wyjątkowe miejsce, jakie Maryja zajmuje w zbawczym planie Boga” (s. 47). Powołując się na adhortację *Marialis cultus*, ks. Siudy zauważa, że „kult maryjny nie może ograniczać się jedynie i wypowiadać w relacji z samą tylko Maryją. Celem kultu maryjnego, słusznie zaznacza Autor omawianej pozycji, jest wzrost kultu Trójosobowego Boga oraz czynnej miłości ku Chrystusowi” (s. 47). Takie ustawienie spraw bardzo ubogaca wartość i znaczenie samego kultu i „pomaga Kościołowi rozpoznać jego własne powołanie do świętości, pielgrzymowania w wierze, rozważania słowa, służby w miłości” (s. 53).

Bardzo cenne są uwagi ks. T. Siudego dotyczące różnych form modlitw zanoszonych przez wiernych do Maryi, jak np. analiza modlitwy Zdrowaś Maryjo, Anioł Pański, różańca czy litanii loretańskiej.

W oparciu o zaprezentowane wyżej myśli dotyczące samej Matki Bożej Autor przechodzi do praktycznych wniosków podkreślając wielką rolę pielgrzymek, obrazu Maryi, a także potrzeby w oparciu o to wszystko ostatecznego zawierzenia Maryi wyjaśniając sam sens i rolę zawierzenia ks. T. Siudy stwierdza w oparciu o sugestie encykliki *Redemptoris Mater*, że „chrześcijanin winien iść przez cały czas „za Maryją”, wstępując w ten sposób w Jej ślady jako pierwszej chrześcijanki, która uczy nas w ten sposób wiary, nadziei i miłości, i prowadzi po drogach przebaczenia i jedności (por. s. 93n).

Wartość i znaczenie omawianych refleksji bardzo podnosi umieszczony w drugiej ich części (ss. 95—139) jasny i równocześnie bardzo przystępny komentarz do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Pozwala on poszerzyć i pogłębić te myśli, które Autor poruszył w swoich refleksjach. Bardzo słusznie zwraca On uwagę, że już w samym wprowadzeniu do encykliki Ojciec święty uzasadnia „zapodmiotowanie refleksji o Maryi w tajemnicy Chrystusa.” (s. 96). Papież widzi potrzebę dopełnienia zwrotu „Przez Maryję do Jezusa”, drugim zwrotem „Przez Jezusa do Maryi”. Bardzo ważnym jest podkreślenie przez ks. T. Siudego u Maryi posłuszeństwa wiary, które jest owocem nowej miłości, która ostatecznie dojrzała w Niej u stóp Krzyża poprzez uczestnictwo w odkupieńczej miłości Syna. (por. RM nr 23, i komentarz s. 110).

W drugiej części swego komentarza Autor omawianych refleksji zwraca uwagę na Matkę Bożą, jako na wzór pielgrzymującego Kościoła i na jej rolę w Kościele. Trzecia część komentarza jest poświęcona pośredniczącej posłudze Maryi jako pośredniczki. Pomijając liczne na ten temat dy-

skusje, ks. Siudy opowiada się idąc za Soborem „za modelem pośrednictwa Maryi w Chrystusie” w odróżnieniu od tradycyjnego modelu pośrednictwa „do Chrystusa”. Akcentując tę formę pośrednictwa Maryi, ks. T. Siudy cytuje słowa samego Jana Pawła II wyjęte z jego encykliki: „Jej pośrednictwo, mówi Papież, stanowi realny wymiar tej obecności w zbawczej tajemnicy Chrystusa i Kościoła” (RM nr 38).

Reasumując powyższe uwagi należy się ks. T. Siudemu wdzięczność za podjęcie się trudu napisania omawianych refleksji maryjnych i przybliżenia w ten sposób szerokim masom wiernych istotnych elementów mariologii, a co za tym idzie ubogacenia nowymi elementami kultu Maryi w naszej Ojczyźnie.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

NOWE PRZEWODNIKI PO ZIEMI ŚWIĘTEJ

1. JAN GAĆ, *Moja Ziemia Święta*, Wyd. „Klio”, Łódź 1992.

Autor — historyk i fotograf, spod którego pióra wyszedł także uroczy przewodnik po Grecji bizantyńskiej (1992), jak również po krajach drugiej półkuli (*Ziemia kolorowych pustyni; W poszukiwaniu Majów*), zebrał wiadomości o Ziemi Świętej, dołączając własne ciekawe refleksje i przemyślenia. Kolorowe zdjęcia zrobione przez autora. Napisany z erudycją i wewnętrznym ciepłem przewodnik przechodzący niekiedy w medytację.

2. *Izrael*. Przewodnik turystyczny, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1992.

Mały praktyczny przewodnik z 45 rycinami, 38 mapkami i planami, przetłumaczony z niemieckiego, z serii popularnych i podręcznych Polyglott-Reiseführer.

3. *Ziemia Święta*. Mapa składana (folder) w skali 1 : 500000, Polskie Przedsiębiorstwo Wyd. Kartograficznych im. E. Romera, Warszawa — Wrocław 1993.

Pierwsza mapa Ziemi Świętej wydana w Polsce po 1939 roku przez profesjonalne wydawnictwo kartograficzne, noszące zaszczytne miano Eugeniusza Romera (tzw. romerówka). Opracował A. Kieniewicz przy biblijnej konsultacji ks. W. Chrostowskiego. Mapa posiada adnotację: „Mapa jest dopuszczona do użytku jako pomoc katechetyczna i pomoc dla pielgrzymów udających się do Ziemi Świętej, za wiedzą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej...” Bardzo czytelna, estetyczna, praktyczna, godna polecenia i do szkoły, i do biblioteczki domowej, i na pielgrzymkę.

4. NEIL TILBURY, *Izrael*. Praktyczny przewodnik, tłum. A. Bielczyk, Wyd. Pascal, Bielsko-Biała 1994.

Przetłumaczono przewodnik angielski z serii Lonely Planet, napisany w konwencji anglosaskiej, a więc: super praktyczny, wiele informacji turystycznych, nie za dużo wiadomości historycznych, a wszystko z pewnym dystansem „zobacz sam, a myśl, co chcesz”. Informacje solidne, choć nie brak angikańskiej ironii, np. o kościele Dormitio na Syjonie: „to tutaj zmarła, czy też zapadła w 'wieczny sen' Dziewica Maryja” (s. 211). Świetne mapki i objaśnienia, można samemu wszystko znaleźć w terenie. Wiele informacji z życia codziennego, tekst rzetelny i aktualny, za który — o albiońska przezorności! — autorzy i wydawcy nie chcą brać odpowiedzialności.

5. ALEKSANDER KLUGMAN, *Polonica w Ziemi Świętej*, Wyd. Literackie, Kraków 1994.

Jedyny w swoim rodzaju przewodnik po Ziemi Świętej wszędzie tam, gdzie byli Polacy, napisany z gruntowną wiedzą i wielką kulturą przez dziennikarza izraelskiego, który urodzony w 1925 r. w Łodzi, ocalał z holokaustu i jest obecnie korespondentem w Izraelu warszawskiego dziennika „Rzeczpospolita”, będąc przez wiele lat redaktorem polskojęzycznego dziennika w Tel Awiwie „Nowiny-Kurier”. A. Klugman jest także autorem *Nowego słownika polsko-hebrajskiego i hebrajsko-polskiego* (Warszawa — Tel Awiw 1993). Piękne zdjęcia polskich pamiątek w Ziemi Świętej.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*. Przeł. H. Halkowski, Wyd. Atext, Gdańsk 1994, ss. 104.

A. J. Heschel (1907—1972) to jeden z najwybitniejszych myślicieli żydowskich, urodzony w Warszawie jako potomek wielkich dynastii przywódców chasydzkich. Pisał w czterech językach: po hebrajsku, niemiecku, angielsku i w jidysz. Zmarł w Nowym Jorku, zostawiając po sobie pamięć pobożnego i uczonego myśliciela.

Książka *Szabat*, która ukazała się w języku angielskim w 1951 roku, przedstawia tygodniowe święto judaizmu w kontekście czasu w życiu pojedynczego człowieka i całych społeczności. Pisana stylem podniosłym, ale równocześnie prostym i naturalnym, jest niejako hymnem ku czci dnia, „w którym powołani jesteśmy do uczestniczenia w tym, co wieczne w czasie, do zwrócenia się od rezultatu stworzenia — do tajemnicy stworzenia, od świata stworzonego — do stworzenia świata” (s. 14).

Jest w tej książce wiele myśli, które mogą być pomocne w odbudowywaniu święcenia niedzieli — szabat chrześcijańskiego we współczesnym życiu. Walka o dzień święty — bo tak to trzeba nazwać — jest równocześnie przywracaniem godności człowieka. W argumentacji za wartością niedzieli chrześcijańskiej książka Heschela jest mądrym i pomocnym przyjacielem. Dobrze się stało, że ukazał się ten pierwszy polski przekład w starannym opracowaniu typograficznym.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History, edited by Marc Saperstein, New York University Press, New York & London, 1992, ss. XII, 580 (= *Essential Papers on Jewish Studies*, general editor R. M., Seltzer).

Prezentowana książka ukazała się w bardzo interesującej serii „Essential Papers on Jewish Studies”. Tom ten składa się z doskonale dobraneo wyboru wcześniej publikowanych prac na temat mesjanizmu żydowskiego, a szczególnie ruchów mesjańskich i postaci z nimi związanych. Żaden z autorów, którymi są między innymi R. J. Zwi Werblowsky, E. Schweid, S. W. Baron, G. Scholem, B. Dinur, J. Katz, A. Green, nie wymaga dodatkowej rekomendacji i zbytnie rozpisywanie się na temat poszczególnych części nie jest w tym wypadku konieczne.

Książkę otwiera wprowadzenie, w którym M. Saperstein w zwięzły sposób przedstawia metodologiczne problemy związane z badaniem histo-

rii mesjanizmu w judaizmie. Następnie chronologicznie w IX. rozdziałach zamieszczono artykuły i fragmenty większych prac dotyczących niektórych aspektów mesjanizmu od okresu Drugiej Świątyni, poprzez średniowiecze, sabbataizm i chasydyzm do dzisiejszych ugrupowań mesjańskich w Izraelu i diasporze.

Rozdz. I: R. J. Zwi Werblowsky, *Messianism in Jewish History*, s. 35—52; E. Schweid, *Jewish Messianism: Metamorphoses of an Idea*, s. 53—70.

Rozdz. II: M. Smith, *Messiahs: Robbers, Jurists, Prophets, and Magicians*, s. 73—82; R. A. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus*, s. 83—110.

Rozdz. III: I. Friedlaender, *Shiitic Influences in Jewish Sectarianism*, s. 113—161; S. W. Baron, *Messianic and Sectarian Movements*, s. 162—186.

Rozdz. IV: S. D. Goitein, *A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120—21*, s. 189—201; G. D. Cohen, *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*, s. 202—233; S. W. Baron, *Reappearance of Pseudo-Messiahs*, s. 234—249; A. Perger, *The Messianic Self-Consciousness of Abraham Abulafia: A Tentative Evaluation*, s. 250—255.

Rozdz. V: *Acute Apocalyptic Messianism*, s. 259—286.

Rozdz. VI: G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, s. 289—334; W. D. Davies, *From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi*, s. 335—374.

Rozdz. VII: B. Dinur, *The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov*, s. 377—388; A. Green, *Nahman of Bratslav's Messianic Strivings*, s. 389—432; A. Morgenstern, *Messianic Concepts and Settlement in the Land of Israel*, s. 433—455; B. Eraqi Klorman, *The Messiah Shukr Kuhayl II (1868—75) and his Tithe (Ma'aser): Ideology and Practice as a Means to Hasten Redemption*, s. 456—472.

Rozdz. VIII: J. Katz, *Israel and the Messiah*, s. 475—491; U. Tal, *Foundations of a Political Messianic Trend in Israel*, s. 492—503; M. Kellner, *Messianic Postures in Israel Today*, s. 504—518.

Rozdz. IX: D. Biale, *Gershom Scholem on Jewish Messianism*, s. 521—550;

Niniejszy wybór jest kompendium wiedzy o mesjanizmie w judaizmie i stanowić może ważne źródło informacji dla naukowców i studentów zainteresowanych tą problematyką.

Kraków

MICHAŁ GALAS

YEHUDA LIEBES, *Studies in the Zohar*, translated from the Hebrew by A. Schwartz, S. Nakache, P. Peli, State University of New York Press, Albany NY, 1993, s. VIII, 262; bibliografia. (SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism and Religion)

YEHUDA LIEBES, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, translated from the Hebrew by B. Stein, State University of New York Press, Albany NY, 1993, s. VIII, 226; bibliografia. (SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism and Religion)

Prace Y. Liebesa, profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, ucznia Gershoma Scholema i obecnie jednego z najwybitniejszych badaczy mistycyzmu żydowskiego, były do tej pory znane jedynie wąskiemu gronu odbiorców, ponieważ ogromna ich większość ukazywała się tylko po hebrajsku. Dlatego z tym większym uznaniem należy traktować inicjatywę „SUNY Press”, wydania dwóch książek z wyborem artykułów Y. Liebesa opublikowanych w ostatnich latach.

Pierwsza książka *Studies in the Zohar* koncentruje się na różnych aspektach dotyczących księgi Zohar, głównego dzieła literatury mistycznej w Kabale. W skład książki weszły trzy artykuły:

The Messiah of the Zohar: On R. Simeon bar Yohai a Messianic Figure (s. 1—84, przyp. s. 163—194). Artykuł koncentruje się na osobie „głównego bohatera” Zoharu, rabim Szymonie bar Jochaj i mesjańskim charakterze jego postaci oraz idei *tikkun* (odkupienia). Powyższa analiza odnosi się głównie do dwóch części Zoharu: „Idra Rabba” (Zgromadzenie większe) i „Idra Zuta” (Zgromadzenie mniejsze).

Drugi artykuł *How the Zohar was written* (s. 85—138, przyp. s. 194—227), dotyczy ciągle żywej dyskusji o autorstwo Zoharu. Liebes dowodzi, że Zohar nie mógł być napisany przez jedną osobę np. przez Mojżesza baal Szem Towa z Leonu, lecz jego autorstwo należy przypisać raczej kręgowi mistyków.

Ostatni artykuł nosi tytuł *Christian Influences on the Zohar* (s. 139—161, przyp. s. 228—244). Jedną z cech Zoharu jest, zdaniem Liebesa, jego zdolność do przyswajania różnorodnych idei, w tym także niektórych aspektów doktryny chrześcijańskiej. Wyróżnia on w Zoharze idee Trójcy, Syna Bożego oraz śledzi w nim aluzje do postaci Jezusa.

Druga prezentowana książka Y. Liebesa *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* jest kolekcją artykułów dotyczących problematyki mitu i mesjanizmu w judaizmie.

Dwa pierwsze artykuły: *De Natura Dei: On the Development of the Jewish Myth* (s. 1—64, przyp. s. 151—169) oraz *The Kabbalistic Myth as Told by Orpheus* (s. 65—92, przyp. s. 169—177) dotyczą problematyki mitu w judaizmie, szczególnie w Kabale, Talmudzie oraz wpływu hellenistyczne.

Kolejne trzy studia dotyczą kilku aspektów mesjanizmu w XVII i XVIII wiecznym judaizmie. Sabbataizm, najgłośniejszy ruch mesjański w judaizmie był przedmiotem badań wielu naukowców i wydawać by się mogło, że trudno dodać do tych badań coś nowego. Jednak, jak pokazuje Liebes, nawet tacy badacze jak G. Scholem, Z. Shazar i N. Sokolow ulegli w swoich badaniach wpływom ideologii syjonistycznej. W artykułach: *Sabbatean Messianism* (s. 93—106, przyp. s. 177—182) oraz *Sabbetai Zevi's Religious Faith* (s. 107—113, przyp. s. 183) Liebes prezentuje nowe podejście do sabbataistycznego mesjanizmu i rozpatruje partykularny udział w tworzeniu sabbataistycznej doktryny mesjańskiej głównych postaci tego ruchu: Sabbataja Cwi, Natana z Gazy i Miguela Cardozo.

Ostatni artykuł *Ha-Tikkun Ha-Kelali of R. Nahman of Bratslav and Its Sabbatean Links* (s. 115—150, przyp. s. 184—210) dotyczy rabina Nachmana z Bracławia, jego podejścia do idei odkupienia, stosunku do sabbataizmu oraz rytuału *ha-tikkun ha-keleli* (naprawy ostatecznej) w kręgu jego zwolenników, w sabbataizmie i frankizmie.

Obie prezentowane książki stanowią interesujący wybór współczesnych prac dotyczących istotnych aspektów judaizmu. Są one godne polecenia tak specjalistom, jak i wszystkim zainteresowanym. Bogaty aparat krytyczny i dołączone bibliografie w znaczny sposób mogą przyczynić się do poznania zawiłych i hermetycznych zagadnień z historii judaizmu.

Kraków

MICHAŁ GALAS

HIERONIM FOKCIŃSKI SI i inni, *Propozycje konsystorialne w XVI wieku*. Omówienie — teksty polskie, Papieski Instytut Studiów Kościelnych, Rzym, ss. XVIII + 228.

Prezentowana publikacja *Propozycje konsystorialne w XVI wieku* przynosi — w pierwszej części — omówienie ostatniego etapu prac w Kurii

Rzymskiej przed papieskimi prowizjami biskupstw i niektórych opactw, oraz odnośnej dokumentacji ze źródeł watykańskich. Druga jej część — to odnalezione teksty, przygotowywane przez kardynałów relatorów i rozsyłane do uczestników konsystorzów papieskich przed obsadą biskupstw polskich, w drugiej połowie XVI wieku. Na początku stulecia, kardynał relator, który przedstawił na konsystorzu beneficjum i kandydata, ujmował wszystkie zebrane wiadomości w tzw. „relację konsystorialną”. Tekst relacji służył wyłącznie jemu samemu przy referowaniu sprawy, i nie był przesyłany uczestnikom konsystorza.

W ramach wielkiej reformy podjętej przez Sobór Trydencki, nastąpiły zmiany w procedurze udzielania tych beneficjów. Referujący kardynał miał obowiązek odpowiednio wcześniej przed konsystorzem przesłać papieżowi i kardynałom pisemną informację o stanie beneficjum (o kościele katedralnym lub opactwie) i o kwalifikacjach osoby promowanej. Teksty te, określone początkowo ogólną nazwą memoriałów, z czasem uzyskały nazwę „propozycji”. Propozycje, jako specyficzny typ dokumentacji, nie były przedmiotem szczegółowych studiów w dotychczasowej literaturze.

Wobec faktu, że zachowało się niewiele najstarszych protokołów procesów informacyjnych (pierwsze znane polskie protokoły pochodzą dopiero z 1588 r.) teksty propozycji, sporządzane na ich podstawie, są niezmiernie cennym materiałem dla różnego rodzaju poszukiwań i badań. Jednocześnie świadczą o wielkim wysiłku, jaki wkładano, aby zadośćuczynić wymogom stawianym przez Sobór, a tym samym dają obraz, jaki przebiegał proces recepcji podjętej reformy w Kościele.

Praca ukazała się w Papieskim Instytucie Studiów Kościelnych w Rzymie (Piazza B. Cairoli 117) w ramach serii *Studia ecclesiastica* 18, *Historica* 11, *Fontium textus* 2.

(Red.)

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

Wydawnictwo Naukowe PWN — Spółka z o.o.
00-950 Warszawa, ul. Miodowa 10

Świderkówna Anna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, str. 104.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. JULIAN WARZECHA, SAC, Wyrażenie „posłać słowo” w Iz 9,7	225
Ks. MARIAN GOŁĘBIEWSKI, Idea „nowego wyjścia” u Deu- tero-Izajasza	234

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. NORBERT MENDECKI, Zarys historii Moabu	242
S. URSZULA GRZYMSKA, CR, Radosny aspekt paruzji w Li- stach św. Pawła do Tesaloniczan	247
Ks. STANISŁAW HAREZGA, Światowe inicjatywy apostołatu biblijnego w „Bulletin Dei Verbum” Katolickiej Federacji Biblijnej	256
Ks. IRENEUSZ PAWLAK, Sekwencje w liturgii mszalnej po Soborze Watykańskim II	262
Ks. ANDRZEJ ROJEWSKI, Współczesne zagrożenia niedzieli w niemieckojęzycznych publikacjach teologiczno-pastoralnych	268

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. JERZY CHMIEL, VIII Colloquium biblicum w Wiedniu (1994)	280
MICHAŁ GALAS, The 5th Congress of European Association for Jewish Studies	281
MARIA KANTOR, Forum „Ewangelizacja 2000” (Kraków 1994)	282
Ks. JERZY CHMIEL, 25-lecie Katolickiej Federacji Biblijnej	284

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Książki nadesłane do Redakcji	295
-------------------------------	-----

INDEX

ARTICULI

- J. WARZECHA, Quid significat „mittere verbum” apud Is 9,7? 225
M. GOŁĘBIEWSKI, De „novo egressu” in Deutero-Isaia . . . 234

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

- N. MENDECKI, Adnotationes in historiam Moab 242
U. GRZYMSKA, De laeto aspectu parusiae in Epistulis Pauli
ad Thessalonicenses 247
S. HAREŹGA, De apostolatu biblico proclamando in „Bulletin
Dei Verbum” Catholicae Foederationis Biblicae 256
I. PAWLAK, De sequentiis in liturgia missali post Concilium
Vaticanum II 262
A. ROJEWSKI, Quid de die dominica in germanophonis com-
mentariis theologico-pastoralibus? 268

RELATIONES ET NOTITIAE

- J. CHMIEL, De VIII Colloquio biblico Vindobonae (1994) . . . 280
M. GALAS, The 5th Congress of European Association for
Jewish Studies 281
M. KANTOR, De foro „Evangelizatio 2000” Cracoviae (1994) 282
J. CHMIEL, XXV anni Catholicae Foederationis Biblicae . . . 284

RECENSIONES ET REPERTORIA 285

- Libri ad Redactionem missi 295