

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK XLIX

1996

A R T Y K U Ł Y

Ks. Tadeusz Brzegowy

CZY WARTO BYĆ UCZCIWYM? WSKAZANIA ETYCZNE MĘDRCA KOHELETA

Wspólnota żydowska obchodzi dziś* czwarty, środkowy dzień największego dorocznego Święta Namiotów. Kanoniści żydowscy związali z tym świętem jako publiczną i uroczystą lekturę Księgę Koheleta. Przypuszcza się, że przez tę lekturę chciano przydać powagi świętu, które jako święto młodego wina, obfitowało w tańce i różne uciechy (por. Sdz 21, 19–21). Wydaje się nadto, że księga o marności, kruchości i ulotności wszystkiego, co człowieka otacza na tym świecie, dobrze harmonizowała z atmosferą święta, które pielgrzymi spędzali w kruchych i biednych szałasach z liści i gałązek krzewów.

Myśl Koheleta obraca się ustawicznie wokół śmierci¹. Jakieś niezwykle, połyskujące światło, otaczające śmierć, oświetla całą księgę.

* Wykład inauguracyjny w Instytucie Teologicznym w Tarnowie przedstawiony dnia 1. 10. 1996 r.

¹ „It was fitting enough that such an un-Hebraic philosophy of life should reach its climax in an eloquent and sombre picture of death. The

Równocześnie w tej księdze rozbrzmiewa wezwanie „Raduj się!” bez mała tyle razy, ile razy powtarza się stwierdzenie „marność nad marnościami”.

Inauguracja roku akademickiego jest świątecznym zgromadzeniem. Zgromadzenie to śpiewa z młodzieńczą werwą tradycyjną pieśń „Gaudeamus igitur”, tzn. radujmy się, gdy jesteśmy młodzi. Ale w drugiej części strofy rozbrzmiewa przestroga: „po przyjemnej młodości, po bolesnej starości przykryje nas ziemia”. Jest to więc znakomity moment do postawienia problemu, który jest zasadniczym tematem Księgi Koheleta: „jaki [trwały] pożytek odniesie człowiek ze swego trudu pod słońcem?” (1, 3).

I. KIM BYŁ KOHELET?

Tytuł hebr. *dibrê qôhelet* zakłada, że księga zawiera słowa, powiedzenia, naukę niejakiego Koheleta. Średniowieczna punktacja masorecka każe rozumieć wyraz jako imiesłów żeński od rdzenia czasownikowego q-h-l. Wspomniany jednak rdzeń q-h-l nie występuje w prostej odmianie Kal, natomiast dobrze znany jest rzeczownik *qāhāl*, wyrażający zgromadzenie Izraela, i to przeważnie zebranie o charakterze sakralnym czy jeszcze bardziej konkretnie liturgicznym, które było zwoływane przez przywódców społeczności. Septuaginta, która normalnie oddawała hebrajski rzeczownik *qāhāl* terminem *ekklēsia*, zinterpretowała tytuł jako *Ekklēsiastes*. Chodziłoby więc o osobę, która spełnia jakąś ważną funkcję w zgromadzeniu, a więc albo je zwołuje, albo do niego przemawia. Tym zgromadzeniem nie jest tłum wiernych pielgrzymów w świątyni. Najprawdopodobniej owo zgromadzenie jest zebraniem mędrców, akademią, szkołą, jaką być może ma na myśli Syr 15, 5².

A zatem Kohelet był mędrcem, jak to jest napisane w epilogu: „A ponadto, że Kohelet był mędrcem, wpajał także wiedzę ludowi. I słuchał i badał i ułożył wiele przysłów. Starał się Kohelet znaleźć piękne słowa i rzetelnie napisać słowa prawdy” (Koh 12, 9–10).

Kohelet został więc szeregowany do kręgu ludzi zwanych *hākāmîm*, ludzi zajmujących się zbieraniem i pogłębianiem duchowego dziedzictwa narodu.

Na starożytnym Wschodzie, szczególnie w Mezopotamii i Egipcie, mądrość była pielęgnowana na dworach królewskich. Ale zna-

book has indeed the smell of the tomb about it” (H. W. R o b i n s o n, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946, 258).

² Por. H. P. M ü l l e r, *qahal – Versammlung*, THAT II, kol. 613; W. B a u m g a r t n e r [i in.], *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A. T.*, Leiden: Brill, H. 3, 1983, 1010.

mienne jest to, że owa mądrość nie zamknęła się w najwyższych sferach społecznych, lecz wyszła poza dwór i z czasem zaczęła oddziaływać na całe życie społeczne. Kohelet nie miał z dworem nic wspólnego (zresztą za jego dni w połowie III w. prz. Chr., nie było w Izraelu króla). Jego stosunek do króla jest zawsze chłodny, obojętny, nieufny (4, 13.16; 5, 7n; 8, 2nn; 10, 4nn. 20). Kohelet był nauczycielem mądrości. Z faktu jednak, że Kohelet krytycznie odnosi się do tradycyjnej szkoły mądrości, należy wnosić, że nie był zawodowym pedagogiem młodzieżowym, lecz raczej jakimś filozofem, otoczonym przez grupę zapalonych dorosłych słuchaczy³.

Utwór od strony literackiej przedstawia się jako pewnego rodzaju refleksja, medytacja nad sensem życia ludzkiego, rozważanie jego najróżniejszych przejawów z rozmaitych punktów patrzenia, badanie przez przeciwieństwa, oświetlanie przez przysłowia i sentencje, konfrontowanie tradycyjnych twierdzeń z surowymi realiami życia.

Wydawca książki powiedział o niej w epilogu: „Słowa mędrca są jak ościenie” (12, 11). Tak, powiedzenia Koheleta są jak ościenie i nawet więcej niż ościenie. One mącą spokój ducha, dręczą umysł, niepokoją serce; burzą wygodę, wstrząsają ortodoksją, sprawiają kłopot nawet mędrcom. Samego zaś autora książki nazywano racjonalistą, agnostykiem, fatalistą, pesymistą, sceptykiem, epikurejczykiem, egzystencjalistą, ale też głęboko wierzącym człowiekiem, optymistą, bogobożnym Izraelitą, przywiązany do autentycznej moralności żydowskiej.

II. JAK POSTĘPOWAĆ?

Tradycyjna mądrość izraelska stawiała sobie za główny cel nauczyć człowieka obcowania ze światem, z innymi ludźmi i ostatecznie z Bogiem. Być mądrym, to znaczyło *savoir faire*, *savoir vivre* (umieć postępować, umieć żyć). Jak zatem człowiek ma postępować według nauczyciela Eklezjastesa?⁴

Kohelet ustawicznie mówi o „człowieku sprawiedliwym” (*šaddik*) i „bezbożnym” (*rāšā*) (7, 15–17.20 8, 10.14; 9, 1.2); o „sprawiedliwości” i „prawości” (*mišpāt*, *jāšār*, *šedeq*) (5, 7; 7, 17.25.29; 3, 16), o „grzechu” (*ḥattā*) i „grzesznikach” (*ḥōlē* ‘*ōseh ra*’) (8, 12; por. 5, 5; 7, 20; 9, 2.18). Kohelet bardzo często używa terminów „dobro” i „zło” (*tōb*, *rā*), i choć przeważnie wyrażają one „powodzenie” i „nie-

³ A. L a u h a, *Kohelet* (Biblischer Kommentar AT 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 3.

⁴ S. H. B l a n k, *Ecclesiastes*, [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, Nashville 1962, vol. 2, 11.

szczęście”, to przecież nie obce mu jest ich znaczenie moralne „prawy” i „grzeszny” (4, 17; 7, 15.20; 9, 2.3.18). Choć nie definiuje tych terminów, to wiadomo, że używa ich w tradycyjnym, etycznym znaczeniu, jak to widać na wielu miejscach: „Gdy widzisz ucisk biednego i pogwałcenie prawa i sprawiedliwości...” (5, 7), albo: „I widziałem wszelkie uciski... łyż uciśnionych... ręka ciemiężców twarda” (4, 1), gdzie z łatwością rozpoznajemy słownictwo proroków z VIII wieku. Z tego widać, że Kohelet stoi na gruncie starych i trwałych zasad, że nie stawia się obok czy ponad nimi, że niezachwianie obstaje przy rozróżnieniu dobra i zła. Nie ma też wątpliwości, że w swym postępowaniu był przywoitym, prawym i godnym szacunku człowiekiem.

1. Charakterystyczne dla Koheleta jest to, że nigdy nie mówi on, gdzie człowiek ma szukać definicji tego, co dobre, a co złe, gdzie jest źródło jego etycznych zasad. Wprawdzie postawił on pytanie: „A któż to wie, co w życiu dobre dla człowieka, dopóki liczy marne dni swego życia?” (6, 12), ale jest to pytanie nie o to, co moralnie dobre, lecz o to, co korzystne dla człowieka, a z licznych obserwacji Koheleta stało się jasne, że te dwie rzeczy wcale nie idą w parze. Jest rzeczą dobrze znaną, że dla mędrców Tora jest raczej przedmiotem rozmyślenia, a nie podstawą do podejmowania decyzji w konkretnych przypadkach.⁵ Kohelet konsekwentnie odwołuje się do doświadczenia, do obserwacji życia, a metoda ta nie jest najprostszą drogą do poznania absolutnej normy moralnej. W jednym miejscu zdaje się on odwoływać do objawienia Bożego, gdy mówi: „Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bożego. Zbliżyć się, aby słuchać, jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców” (4, 17). Ale generalnie Kohelet utrzymuje, że Bóg jest tajemnicą i że więcej zakrywa przed człowiekiem aniżeli mu odsłania (8, 17; 11, 5). Kwestia ta zostaje jednak rozstrzygnięta w epilogu, gdzie kazano czytać pismo Koheleta w kontekście całej literatury mądrościowej i gdzie mądrość zidentyfikowano z przykazaniami Prawa czyli z nakazami Tory: „Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!” (12, 13). Tutaj „przykazania” Boże są wszechobejmującą i ostateczną normą ludzkiego postępowania.

2. Dlaczego człowiek powinien czynić dobrze, a unikać zła? Obserwacja życiowa mówiła, że najczęściej nie ma z tego żadnej praktycznej korzyści: „Są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy, i są grzesznicy, którym zdarza się to, na co zasługują sprawiedliwi” (8, 14); albo: „Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości swej długo żyje” (7, 15). I wszystkim

⁵ J. A. Fischer, *Ethics and Wisdom*, CBQ 40 (1978) 304.

pisany jest ten sam koniec czyli śmierć: „Ten sam spotyka los sprawiedliwego jak i złoczyńcę” (9, 2; por. 2, 15). Zaś po śmierci nie ma w ogóle niczego, nie ma zapłaty za dobro, ani kary za grzech.

Choć takie stwierdzenia mają oparcie w tysiącnych doświadczeniach codziennych, to jednak Kohelet wie jeszcze coś innego: „Zarówno sprawiedliwego jak i bezbożnego będzie sądził Bóg; na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony” (3, 17). Taka była fundamentalna prawda nauczania prorockiego w dziedzinie moralnej. Ale i życie, wbrew deprymującym przykładom przeciwnym, też dawało dowody, że Bóg wynagradza za dobro i karze za zło: „Chociaż ja również i to poznałem, że szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego, że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy, i podobny do cienia, nie przedłuża on swych dni, dlatego, że nie ma w nim bojaźni Bożej” (8, 12–13).

To jest bardzo tradycyjna nauka mądrościowa, mówiąca, że powodzenie i nieszczęście są nieomal mechanicznie spowodowane przez postępowanie człowieka, bez odwoływania się do Boga. Ale Kohelet mówi bardzo wyraźnie i o tym, że Bóg sam nagradza i karze odpowiednio do postępowania: „Bo człowiekowi, który jest Mu miły (*tôb l'fanāju*), daje On mądrość, wiedzę i radość, a na grzesznika wkłada trud, by zbierał i gromadził, i potem oddał temu, który Jest miły Bogu” (2, 26). Nie jest więc prawdą to, co się często głosi, że Kohelet obala dotychczasową naukę o odpłacie. On tylko z naciskiem zauważa, że życie najczęściej nie potwierdza tej zasady, ale to nigdy nie stwarza pretekstu ani najmniejszych podstaw do tego, by postępować niegodziwie, a głupota i niegodziwość nigdy nie są alternatywą dla mądrości czyli prawości.

3. Pojawia się jednak pytanie, czy człowiek w ogóle może wybierać między dobrem i złem, czy człowiek jest prawdziwie wolny w tym wybieraniu. Bo u Koheleta człowiek zdaje się być zanurzony w niezmiennych cyklach natury (1, 4–10) i nieodgadzionych planach Boga. Utrzymuje on: „Wszystko ma swój czas i każda sprawa pod niebem ma swoją porę” (3, 1–8). I dalej: „Bo sprawiedliwi i mędrcy i ich czyny są w ręku Boga” (9, 1) i „któż może jeść, któż może używać, a nie być od Niego zależnym?” (2, 25). A jednak człowiek jest odpowiedzialny za to, co robi: „Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają licznych wybiegów” (7, 29); „a przy tym serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, jak długo żyją” (9, 3). Tak więc choć Bóg wszystko kontroluje, człowiek zachowuje wolność w czynieniu dobra lub zła.

4. Skoro Kohelet mówi, że „wszystko pod słońcem” jest marnością i gonieniem wiatru, skoro człowiek i jego dzieła giną w zapomnieniu z bezlitosnym upływem czasu, skoro życie społeczne jest zdominowane przez prawo dżungli, a władza zdemoralizowana, to

czy jest jakiś sposób na życie, czy należy podejmować jakikolwiek wysiłek, czy należy się liczyć z innymi ludźmi?

a) Kohelet zdecydowanie uczy swych słuchaczy, że trzeba podejmować wysiłek: „Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił!” (9, 10). Dlatego po prostu, że życie, które bezlitośnie zmierza ku śmierci, daje do działania okazję. Kohelet rozwija tę myśl w pięknym poemacie 3, 1–8:

„Wszystko ma swoją porę (*z^lmān*), jest czas (*‘et*) na, każdą sprawę pod słońcem:

Jest czas (*‘et*) rodzenia i czas umierania,
 czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono,
 czas zabijania i czas leczenia,
 czas burzenia i czas budowania,
 czas płaczu i czas śmiechu,
 czas zawodzenia i czas płasów,
 czas rzucania kamieni i czas ich zbierania,
 czas pieczyoty i czas wstrzymania się od pieczyot,
 czas szukania i czas tracenia,
 czas zachowania i czas wyrzucania,
 czas rozdzierania i czas zszywania,
 czas milczenia i czas mówienia,
 czas miłowania i czas nienawiści,
 czas wojny i czas pokoju”.

Poemat ten nie jest wykładem, ani nawet refleksją nad problemem czasu, jak się to nieraz mówi. Jest raczej ukazaniem kontrastu, jaki występuje pomiędzy „chwila”, serią „mementów” z jednej strony, a Bogiem i pragnieniem „wieczności” (*‘olām*), jakie Bóg dał człowiekowi z drugiej strony (ww. 9–11). Słowo *‘et*, użyte w Koh rozdz. 3 aż 30 razy (przy 40 użyciach w całym piśmie), ma tu pierwszorzędne znaczenie „okazja, sposobność”, gdy niuans „czasu” schodzi na drugi plan. W poemacie postawiono naprzeciw siebie 28 różnych czynności w 14 antytezach (2 razy 7), aby ująć w ten sposób całość możliwych zdarzeń, jakie mogą być udziałem człowieka między narodzinami i śmiercią.

Dość popularna wykładnia moralna tego fragmentu chce tu widzieć naukę o dobrych i złych czynach, zestawionych w dwóch kolumnach. Dawniejsi izraelscy autorzy przysłów pretendowali do formułowania absolutnych sądów co do natury dobra i zła. Ze zbiorów tej przysłowiowej mądrości było dość łatwo określić pewne czyny jako wewnętrznie złe, a więc takie, które nigdy nie mogły się stać dobrymi. Kohelet miałby się odciąć od takiego patrzenia na sprawę. On chciałby powiedzieć, że to okoliczności decydują, czy dana czynność jest dobra czy zła. Nawet wojna i nienawiść mogą być dobre w pewnych okolicznościach. Powiedzenie „jest okazja na każdą

sprawę” znaczyłoby, że wszystko można zrobić z powodzeniem, jeżeli się wybierze odpowiednią chwilę i że wszystko jest w tej mierze dobre.

Ale logika poematu jest inna. Tekst nie zamierza usprawiedliwiać wszystkiego (zabijać, wojować, nienawidzić), lecz stwierdza, że wszelki akt może się zrealizować w ramach okazji udzielonych człowiekowi. Ta „okazja” zostaje ofiarowana człowiekowi, by się powiodło to, co się czyni⁶. Nic nie jest absurdem i nie ma rzeczy nie do przyjęcia. To, co robimy i to, co się nam przydarza (narodziny, śmierć) liczą się i na wszystko jest czas dany przez Boga. Stąd płynie ważna konkluzja moralna: trzeba rozpoznać ten czas, kiedy to Bóg sprawi, że nasza czynność będzie „piękna”. Ponieważ jest moment na wszystko, „nie ma czasu dla nieczynienia niczego” (A. Bovier). Jakakolwiek ma to być czynność, musi na nią znaleźć się czas. Nie martw się, że czegoś nie skończysz, bo na przykład wcześniej umrzesz! Inny dokończy twoją pracę. Choć dzieła ludzkie szybko zostają zapomniane, to jednak nie wszystko zapada się w nicłość, gdyż „Bóg odszuka (*ʾbaqqeṣ*) to, co przeminęło” (3, 15). Bóg więc troskliwie szuka i zbiera w swojej pamięci zapomniany czas, zgubione dzieła, a przez to je „uwiecznia”. On nie gubi i nie zapomina niczego⁷.

N. Lohfink uważa nadto, że Kohelet próbuje tutaj otworzyć każdą ludzką chwilę, zdarzenie, działanie na to, co teologia nazywa *concursum divinum*⁸. Jedno i to samo zdarzenie ma zarazem wymiar ludzki, jedyny, fragmentaryczny, akcydentalny, i swój wymiar inny, nakierowany na wieczność i piękność Boga. Każdy czyn ludzki jest równocześnie czynem boskim. To właśnie chce wyrazić zdanie: „Wszystko, co czyni Bóg, będzie trwało wiecznie (*l'olām*)” (3, 14). Dla jasności obrazu Kohelet przywołuje na koniec kolisty ruch zdarzeń kosmicznych: „To, co jest, już było, a to co ma być kiedyś, już jest. Ale Bóg odszuka to, co przeminęło” (3, 15). Tutaj wieczność stanowi jakieś tło dla naszego czasu, który ucieka. Nie tylko kosmos, ale każda nasza chwila, która zdaje się uciekać nieodwołalnie, ma relację do wieczności. Ułamkowe, które jest w naszym zasięgu i które ustawicznie nam ucieka, to tylko jedna strona medalu; druga, która się wymyka spod naszej obserwacji, oznacza partycypację w trwałości i piękności Boga. Jest jeszcze coś więcej: „Bo Bóg już ma upodobanie (*rāṣāh*) w twoich dziełach” (9, 7), czyli Bóg się raduje

⁶ D. L y s, *L'Etre et le temps*. Communication de Qohèlèth, [w:] *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. M. Gilbert (Bibliotheca EThL 51), nouvelle éd. mise à jour), Leuven: Leuven University Press 1990, 254.

⁷ A. N e h e r, *Notes sur le Qohèlèt*, Paris 1951, 109, określa te czyny jako „éternisables”, tzn. „uwiecznialne”.

⁸ N. L o h f i n k, SJ, *Le temps dans le Livre de Qohèlèt*, „Christus” 32 (1985) 69–80, szczeg. 76 n.

ludzkimi dziełami, całkiem podobnie jak się radował dziełami przedwiecznej Mądrości (por. Prz 8, 30).

b) W stawianiu człowiekowi wymagań Kohelet jest realistą. Ponieważ uważa on, że absolutna doskonałość nie jest możliwa („Bo nie ma na ziemi człowieka sprawiedliwego, który by [zawsze] postępował dobrze i nigdy nie zgrzeszył” – 7, 20), nikt nie powinien sobie stawiać celów niemożliwych, narażając się na rozczarowanie i niechybną klęskę: „Nie bądź przesadnie sprawiedliwy i nie bądź zbyt mądry! Dlaczego miałbyś sam sobie zgotować zgubę? Nie bądź przesadnie zły i nie bądź głupcem! Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć?” (7, 16). Pierwsza przestroga może znaczyć: nie pokazuj się jako zbyt mądry, nie staraj się uchodzić za takiego, albo może mieć znaczenie zwrotne: nie uważaj się za zbyt mądrego (*hitħakkam* w odmianie zwrotnej *Hitpa'el*), by krytykować Boga i Jego sposób kierowania światem. Zaś działać głupio lub być głupim (*sākāl*) ma najczęściej moralny czy duchowy sens. Myśl tę rozwija w. 18: „Dobrze jeżeli się trzymasz tego i od tamtego ręki swojej nie odejmiesz, bo kto się boi Boga, temu się powiedzie we wszystkim”. „To” i „tamto” to nic innego jak prawdziwa mądrość i unikanie głupoty. G. Castellino uważa ten fragment za centralną wypowiedź drugiej części dzieła i fundamentalną dla oceny całej doktryny Koheleta⁹.

Niektórzy egzegeci widzą tu ponadto reakcję wobec rodzącego się faryzeizmu, inni zaś odczytują w powiedzeniu ponadczasową zasadę „złotego środka”, zalecającą zbawienny umiar we wszystkim.

c) Innym pouczeniem, które przewija się jak złota nić poprzez wypowiedzi Koheleta, jest wezwanie do cieszenia się życiem i tym wszystkim, co może ono dać człowiekowi. Siedmiokrotnie powtórzona, z lekkimi niuansami, wezwanie (2, 24–25; 3, 12–13; 3, 22; 5, 18–6, 2; 8, 15; 9, 9; 11, 8–9) ma zasadniczo taki wydźwięk: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy” (2, 24). Zaraz potem dodaje, że to pochodzi z ręki Bożej (w. 25), to znaczy jest przez Boga dozwolone, co więcej, jest darem samego Boga. Wezwanie „Raduj się!” rozbrzmiewa w księdze bez mała tyle razy, ile razy powtarza się stwierdzenie marności. I to jest „dobra nowina”, jaką Kohelet nam głosi: „Sławilem więc radość, bo nic dla człowieka lepszego pod słońcem, niż żeby jadł, pił i radował się” (8, 15). Człowiek powinien cieszyć się małymi radościami, jakich dostarcza to „marne” życie pod słońcem, i przeżywać je z wdzięcznością jako dar Boży.

d) Choć w życiu społecznym dominuje prawo dżungli (4, 1–12), władza jest skorumpowana (4, 1), a czyjś sukces jest powodem zazdrości innych (4, 4), to jednak człowiek nie może się skazywać na samotność, lecz powinien szukać pomocy innego człowieka, ludzie

⁹ G. R. Castellino, *Kohelet and his Wisdom*, CBQ 30 (1968) 24.

powinni się łączyć wzajemnie, gdyż wtedy łatwiej o sukces, bezpieczniej wobec zagrożeń, znośniej w biedzie (4, 9–12). Jednym słowem, ludzie są skazani na życie w społeczeństwie i powinni sobie wzajemnie pomagać.

III. AKTUALNOŚĆ NAUKI KOHELETA

Pomimo swych niezliczonych osobliwości Księga Koheleta bywa uważana też za najbardziej nowoczesną księgę Biblii i może być dzisiaj doceniona. Kiedy życie jawi się jako chaotyczne i czasem nawet bezsensowne, Kohelet uczy nas, że trzeba kochać życie takie, jakie jest, przyjmując jego ograniczenia i cieszyć się jego błogosławieństwami.

Dla wielu ludzi i dzisiaj wszelka relacja z Bogiem ukrytym jest bardzo trudna. I ich wiara oznacza praktycznie niewiedzę, a ich nadzieja jest właściwie desperacją. W ich sytuacji trudno mówić o nawiązywaniu stosunku z Bogiem przez modlitwę czy akt kultowy. I tych ludzi Księga Koheleta zaprasza do otwarcia na życie takie, jakim ono jest (gdyż pochodzi ono z ręki nieznanego Boga) i do pogodzenia się z ukryciem i milczeniem Boga. Jest to duchowość, która akceptuje ciemność, poddaje się tajemnicy, i ostatecznie wyrzeka się najgłębszego pragnienia ludzkiego serca – nadać życiu sens¹⁰.

Kohelet nie prowadzi nas, jak matka za rączkę, do Boga pocieszyciela. Przeciwnie, prowadzi nas na samo dno marności, i tam także nam podjąć decyzję.

Jego zasadnicza nauka, że „wszystko [na tej ziemi] jest tylko podmuchem wiatru” jest jak najbardziej aktualna dziś. Przypomina ona dzisiejszym wyznawcom „aktywizmu”, że wszelkie działania i wszelkie dzieła człowiecze odchodzą w przeszłość i ulegają zapomnieniu. Przemijalność człowieka stawia Kohelet na kontrastowym tle Boga, który jest transcendentny i którego dzieła jedynie są trwałe (Koh 3, 14).

Kohelet uczy nas przede wszystkim poważnego, szczerego i wszechstronnego podejścia do życia, wzywa do ciągłego poszukiwania sensu tego życia, do ponownego rozważenia zastarzałych i skostniałych formuł, niekiedy bardziej zaciemniających niż rozjaśniających i tak skomplikowane życie na tej ziemi. Kohelet pozwala nam mieć wątpliwości i podejmować ryzyko. Dla dzisiejszych ludzi, skłonnych do „świeckiego” patrzenia na życie ludzkie i otaczający świat, Kohelet jawi się jako prawdziwy humanista, który staje na stanowisku pełnej autonomiczności jednostki w ocenie faktów i działań i równocześnie podkreśla jej odpowiedzialność przed Stwo-

¹⁰ J. T. Walsh, *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes*, BThB 12 (1982) 48.

rzycielem¹¹. W chwili największego napięcia, kieruje nasze spojrzenie na Boga, jako decydujący punkt odniesienia (np. 5, 7; 7, 29; 11, 5).

Kohelet uczy szacunku dla słowa i ostrzega przed zgubnymi skutkami nadmiaru i nadużywania słów. Jakże trafnymi okazały się te przestrogi w XX wieku, kiedy to nieliczni szaleńcy potrafili słowami fałszu omamić całe narody i następnie ujarzmić w straszną niewolę intelektualną, moralną i fizyczną setki milionów ludzi.

Nauka Koheleta o zwykłych codziennych przyjemnościach zwyczajnych ludzi, jak chleb, wino, przyzwoita szata, olejek na głowie, ciepło rodzinnego ogniska, nauka o życiu uczciwym i szlachetnym naznaczonym bojaźnią Boga stanowi zdrowy hamulec dla dzisiejszych zwolenników konsumpcjonizmu i nowoczesnego hedonizmu. Dla ludzi szukających coraz to nowych wrażeń obrazkowych i dźwiękowych, dla konsumentów tysięcy videoklipów i przebojów muzycznych Kohelet mówi spokojnie, że oko nie nasyci się patrzeniem, a ucho – słuchaniem. Za tą przestrożą kryje się dyskretne zaproszenie do wejścia w siebie, do refleksji. Choć człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na najgłębsze tajemnice swojego życia, to jednak uporczywe szukanie tych odpowiedzi stanowi właśnie o sensie ludzkiej egzystencji.

Tarnów–Kraków

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY

Ks. Norbert Mendecki

PRACE ARCHEOLOGICZNE W GROTAH WADI MURABBAAT I W GROTAH POMIĘDZY MASADĄ A EN-GEDI

12 km na północ od En-Gedi rozpościera się delta potoku Wadi Murabbaat, wpadającego do Morza Martwego¹. Potok ten w dolnym biegu wydrążył wąwóz, w którego ścianach znajdują się liczne ja-

¹¹ Por. W. S. T o w n e r, *The Renewed Authority of Old Testament Wisdom for Contemporary Faith*, [w:] *Canon and Authority*, ed. G. W. Coats, B. O. Long, Philadelphia 1977, 132–147.

¹ Por. F. F. B r u c e, *Murabba'at Scrolls*, *Encyclopaedia Judaica* 12, Jerusalem 1971, 527–529.

skinie. W badaniach archeologicznych owych grot, dokonanych w r. 1952, stwierdzono ślady ich zamieszkiwania w czasach chalkolitu i w czasach rzymskich, podobnie jak w grotach pomiędzy Masadą a En-Gedi. Z epoki średniego brązu II pochodzą: ceramika, skarabeusz i przybory kosmetyczne. Skarabeusz nosi napis *chpr* („stać się”, „powstać”) z dwoma *’nch* znakami (=znaki życia). Epokę żelaza II reprezentują: ceramika, noże metalowe, przedmioty skórzane i papiirus, co wskazuje na długą historię ukrywania się ludzi w owych jaskiniach². Nasilenie zamieszkania ludzkiego przypada na okres pierwszego powstania (66–70 po n. Chr.) i drugiego powstania żydowskiego (132–135 po n. Chr.).

Z pierwszego powstania zachował się dokument uznania długu oraz dokument rozwodowy z Masady³. Niektóre monety z lat czterdziestych i siedemdziesiątych zaginęły. Należy przypuszczać, że tutaj ukrywali się powstańcy, podczas gdy Rzymianie zajęci byli zdobywaniem Masady⁴. Z drugiego powstania pochodzą liczne przedmioty praktycznego użytku, jak: narzędzia, przyrządy medyczne, przyrządy domowe, przybory toaletowe, kostka do gry, resztki dwóch tablic woskowych i tefilin. 9 monet Bar Kochby ma wieniec zwycięski ze starohebrajskim napisem: *szim’ on nasi’ jisra’el* („Szymon, książę Izraela”). Na stronie odwrotnej mamy amforę, wokół której widnieje napis: *szenat achat lig’ ullat jisra’el* („rok pierwszy »dosłownie jeden« wyzwolenia Izraela”) to jest 132 r. po n. Chr. O walkach powstańców z Rzymianami w owych grotach świadczą: żydowska i rzymska broń oraz rzymskie monety legionów. Znaleziono też tutaj teksty hebrajskie, aramejskie, greckie i łacińskie, umożliwiające lepsze poznanie przygotowań do powstania i jego przebiegu. Teksty te to: traktat ślubny z r. 117 po n. Chr., pokwitowanie sprzedaży ziemi z r. 131 po n. Chr. i umowy o dzierżawę z Szefeli z r. 133 po n. Chr.⁵. Owe umowy o dzierżawę zaczynają się uroczystym datowaniem:

„20-tego miesiąca szebat w roku 2 wyzwolenia Izraela (=133 po n. Chr.) przez Szymona ben Kosba, księcia Izraela”⁶

Z tekstów wynika jednoznacznie, że właściwym posiadaczem kraju był Bar Kochba, rozdzielający podwładnym grunt w dzierżawę. Bar Kochba uważał siebie za spadkobiercę cesarskich posiadłości w Szefeli, ściągając podatek do własnej kieszeni. Inne listy i dokumenty, w liczbie około 150, bez daty, pochodzą z tego samego okresu. Na uwagę zasługują dwa listy Bar Kochby skierowane do jednego

² Mur 17; Palimpsest; DJD 2, 93–100.

³ Mur 18 i 19; DJD 2, 100–109.

⁴ Mur 19, 1.5; 72, 10; DJD 2, 105.173.

⁵ Mur 22n; 24; DJD 2, 109–114.119–134.

⁶ Według IEJ 11 (1961) 51.

z dowódców, niejakiego Jeszuy ben Galgula, który z tymi listami dotarł do jaskini:

(adresat).....” i do mężczyzn z Ha-Baruch (Hebron albo Beni Naim) pokój! Przywołuję niebo na świadka przeciwko mnie. Jeśli jednemu z tych Galilejczyków, którzy są u was, wyrządzi się krzywdę, nałożę kajdany na wasze nogi, tak, jak uczyniłem to Ben Aflul. Szimon ben Kosba, własnoręcznie podpisany”⁷.

(adresat)..... Pokój!

wyślij 5 korców (ok. 2000l) ziarna. To przyjmij do wiadomości poprzez ludzi z mojej rodziny. Przygotuj każdemu z nich miejsce gościnne, żeby mogli u Ciebie spędzić szabat. Troszcz się o to, żebyś każdemu przypodobał się. Bądź dzielny i wzmocnij dzielność (ludzi) miejscowości. Pozostań w pokoju! (Post scriptum:) Nakazałem komuś, żeby Ci dał pszenicy; po szabacie otrzymasz ją”⁸.

Historie owych powstańców możemy następująco zrekonstruować: tak jak mieszkańcy En-Gedi ukryli się w jaskiniach Nachal Chever, tak i grupa z Ha-Baruch/Beni Naim pod wodzą Jeszuy ben Galgula ukryła się w grotach Wadi Murabbaat razem z papierami i nielicznym dobytkiem. Żołnierze Hadriana odkryli owe kryjówki i tak długo je obstawili, aż powstańcy zginęli śmiercią głodową. Rzymska włócznia, stempel drewniany żołnierza o nazwisku „Gargilius (z) s(etki) Annaeusza”, oczywiście czytelny w lustrze, oraz łacińskie fragmenty wskazują na dłuższy pobyt Rzymian w tym regionie. Także teksty biblijne zostały potargane przez Rzymian. Z greckiego dokumentu wynika, że jeszcze za czasów cesarza Commodusa (koniec 2 w. po n. Chr.) jakiś rzymski oficer albo żołnierz egipski stał tutaj na straży⁹.

Badania archeologiczne przeprowadzili w r. 1952 J.-D. Barthélemy i R. de Vaux z Ecole Archéologique oraz L. Harding z muzeum Rockefellera, po uprzednich trzymiesięcznych pertraktacjach z Beduinami. Beduini w końcu zgodzili się na jednomiesięczne badanie archeologiczne, prowadzone w ciężkich warunkach. Sprawozdanie techniczne z tych prac znajduje się w: DJD II, a same znaleziska umieszczono w muzeum Rockefellera.

W latach 1960–1961 przeprowadzono badania archeologiczne w grotach pomiędzy Masadą a En-Gedi. Prowadzili je najlepsi archeolodzy izraelscy. Najpierw zrobiono zdjęcia lotnicze, a cały teren podzielono na 4 części robocze. Wyniki badań opublikowane są w: IEJ 11 (1961) 1–2; 12 (1962) 3–4 oraz w książce Y. Yadina, *Bar Kochba. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel*

⁷ Mur 43; DJD 2, 159 nn.

⁸ Mur 44; DJD 2, 161 nn.

⁹ Mur 158 nn; Mur 1–3; Mur 117; DJD 2, 75–80.256 nn. 270–274.

(Hamburg 1971). Część I południowa Nachal Zeelim została zbadana przez N. Avigada¹⁰. Ponieważ tutaj nie znaleziono specjalnych archeologicznych skarbów, za wyjątkiem dwóch jaskiń, w których znajdowały się pozostałości po przodkach z czasów chalkolitu, cała wyprawa przeniosła się do En-Gedi, gdzie „jaskinia basenowa” została na nowo zbadana oraz znaleziono nowe jaskinie.

Część II północna Nachal Zeelim i cały Nachal Hardof zostały zbadane przez Y. Aharoni¹¹. Znaleziono resztki chalkolitycznych zabudowań, dwie małe izraelskie fortece, dwa osiedla ludzkie, cztery rzymskie forty i rzymski obóz. Niektóre grotty otrzymały odpowiednią nazwę, jak „grota strzał” – ze względu na znalezione ostrza strzał (10 sztuk), „grota czaszek” – z powodu grobu z dziesięcioma szkieletami, „grota zwójów” – ze względu na zwój skórzany z nieczytelnym tekstem oraz z fragmentami filakterii (Wj 13, 2–10.11–16), a także z hebrajskimi i greckimi fragmentami papirusowymi. Wcześniejsze „skarby” archeologiczne Beduinów z „jakiejś nieznannej grotty” pochodzą prawdopodobnie z tej właśnie grotty. „Grota basenowa” otrzymała tę nazwę, ze względu na znajdującą się w niej cysternę wodną. Ponieważ w owych grotach nie znaleziono śladów rzymskiej egzystencji, przypuszcza się, że mieszkańcy owych grot wrócili do normalnego życia po zakończeniu działań wojennych. W 3 w. po n. Chr. zostały owe grotty „uprzątnięte”, przy czym zgubiono cztery monety cesarzy: Elagabala (218–222 po n. Chr.) oraz Severusa Aleksandra (ok. 231–235 po n. Chr.).

Część III, obejmująca regiony Nachal Miszmar, Azael i Choled, została zbadana przez P. Bar-Adon. Natomiast w południowej części Nachal Chever pracował Y. Aharoni. Odkryto „grotę skarbów” w Nachal Miszmar¹². W jaskini tej znaleziono początkowo chalkolityczne ogniska z ceramiką oraz greckie fragmenty papirusów. W czasie drugiej kampanii doszło do sensacji – znaleziono tutaj 429 przedmiotów z czasów chalkolitu. Ktoś zostawił tutaj, około 3. tysiąclecia przed n. Chr., skarb, składający się z 416 przedmiotów metalowych, takich jak: siekiery, dłuta, młotki, „berła”, spróchniałe słupy, części szpady, miedziana „korona”, 13 przedmiotów z kości słoniowej, hematytu i kamienia. Prawdopodobnie w 4. tysiącleciu przed n. Chr. ukrywała się tutaj grupa ludzi, z nieznanymi bliżej powodów. W każdym razie możliwą rzeczą jest powiązanie owych przedmiotów z ośrodkiem kultycznym w En-Gedi.

¹⁰ Y. Y a d i n, *Bar Kochba. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel*, Hamburg 1971, 32.

¹¹ O. K e e l/M. K ü c h l e r, *Orte und Landschaften der Bibel, 2. Der Süden*, Zürich 1982, 406.

¹² O. K e e l/M. K ü c h l e r, dz. cyt., 406–407.

„Grota strachu” w Nachal Chever pokazała 40 szkieletów mężczyzn, kobiet i dzieci z czasów Bar Kochby. Ponieważ w pobliżu, w dolinie znajdował się rzymski obóz, grupa ta została wyizolowana i zginęła śmiercią głodową. W środku było ognisko, w którym spalono wszystkie przedmioty takie jak: ceramika, powrozy, szkła itp. za wyjątkiem świętych tekstów, w tym zwoju dwunastu proroków. Dziesięć fragmentów znalezionych w r. 1961 podobne są do innych, sprzedawanych przez Beduinów¹³. Lampa bizantyjska pochodzi prawdopodobnie od jakiegoś chrześcijańskiego mnicha, który na widok szkieletów, po prostu uciekł, zostawiając lampę.

Część IV północna Nachal Chever oraz część Nachal Arugot zostały zbadane przez Y. Yadina¹⁴. Z piętnastu znalezionych jaskiń, na uwagę zasługuje „grota listów”. Ona to okazała się najbardziej wartościową w znaleziska w całej kampanii, chociaż wcześniej pracował tutaj już w r. 1953 Y. Aharoni. Jaskinia ta ma dwa wejścia, trzy hale i rozciąga się na około 150 m. Wszystkie znaleziska przeniesiono do muzeum jerozolimskiego. Można je podzielić następująco:

1. Naczynia metalowe. Znaleziony kosz zawierał przedmioty z brązu pochodzenia włoskiego i pogańskiego: dwie misy, 4 czerpaki do kadzidła, 12 dzbanów, klucz, a przede wszystkim czarka do libacji (=patera) z medalionem, przedstawiającym Thetis – matkę Achillesa siedzącą na Trytonie (= człowiek-ryba). Twarze obydwu jak i ornamenty zostały naumyślnie uszkodzone przez pobożnych Żydów według Aboda Zara 4,5 („Jak można bożka zbezczścić? Przez ucięcie kawałka ucha albo nosa, albo palca, albo inne uszkodzenie; nawet jeśli nic nie zostanie złamane, »bożek« zostaje zbezczeszczone”). Czerpaki do kadzidła zasługują na szczególną uwagę, gdyż znajdujemy je na licznych mozaikach synagog i ornamentach palestyńskich (por. Bet-Alfa).

2. Fragmenty psalmów. Znaleziono kawałek papirusu z niektórymi wierszami psalmów 14 i 15. Prawdopodobnie ów kawałek papirusu zgubili Beduini arabscy, przedzierając się poprzez wąskie przejścia jaskini „ze zdobyczą”, to jest z tekstami, które później usiłowano sprzedać jako teksty „nieznanego pochodzenia”.

¹³ Sprawozdanie techniczne: P. B a r A d o n, *The Cave of Treasure. The Finds from the Ceves in Nahal Mishmar (Judean Desert Studies)* Jerusalem 1980.

¹⁴ Por. J.-D. B a r t h é l e m y, *Redécouverte d'un chainon manquant de l'histoire de la Septante*, RB 60 (1953) 18–29.

¹⁵ Por. Y. Y a d i n, dz. cyt., 51 nn.

¹⁶ Por. E. K o f f m a h n, *Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda*, [w:] *Studies on the Texts of the Desert of Judah 5*, Leiden 1968, passim.

¹⁷ Y. Y a d i n, dz. cyt., 60 nn.

¹⁸ Y. Y a d i n, dz. cyt., 113 nn.

3. Klucze. Znalaziono 6 kluczy. Prawdopodobnie spodziewano się, że po zażegnaniu niebezpieczeństwa będzie można spokojnie wrócić do opuszczonych domostw.

4. Schowek Babaty. Pewna kobieta o nazwisku Babata z Machoza, położonym na południowym krańcu Morza Martwego, zostawiła tutaj kosz, cztery węże na wodę, etui, skrzyneczkę ozdobną, w której znajdowały się różne przedmioty osobistego użytku i papiery. Z przedmiotów tych wylicza się: 4 noże, sierp, 4 klucze, płytę drewnianą, kłębek przędzy, dwa dzbany, żelazna patelnia, puzderko lustrzane. Najciekawsze są dokumenty w liczbie 35 pisane po nabatejsku, aramejsku i po grecku, pozwalające „zajrzeć” w sferę życia prywatnego owej „zaczaj kobiety”, która przeżyła dwóch mężów, a większość życia spędziła na kłótniach sądowych.

5. Nisza czaszek. W dwunastometrowej niszy bocznej znajdował się „cmentarz” – w koszach umieszczono, prawdopodobnie w późniejszym czasie, czaszki 3 mężczyzn, 8 kobiet i 6 dzieci, a zwłoki owinięto w tuniki. Owe ubrania umożliwiają po raz pierwszy w historii narodu wybranego zapoznanie się z odzieżą żydowską 1 i 2 w. po n. Chr. Oczywiście przestrzegano ściśle przepisów Pwt 22, 11–12. Znalaziono też tutaj kosztowne naczynia ze szkła, sieć rybacką o wymiarach 6m x 10 m oraz ceramikę, prześcieradła, monety, kości, papirusy i inne.

6. Najważniejszym odkryciem było archiwum Bar Kochby. W najodleglejszym zakątku jaskini znajdował się schowek, a w nim między innymi przedmioty z metalu, perły, przybory kosmetyczne, kawałki skóry i kawałki odzieży oraz zawiniątko zawierające 15 listów podpisanych przez Szymona bar Kosiba, adresowanych do niektórych osób, między innymi do niejakiego Jehonatana ben Beajana oraz do Masabala ben Szimeona – dowódców wojskowych Bar Kochby, stacjonujących w En-Gedi. Listy te pisane są częściowo po aramejsku, częściowo po hebrajsku w pierwszej osobie, dwa listy pisane po grecku w trzeciej osobie. Treść listów dotyczy między innymi: konfiskaty pszenicy, zaaresztowania zbiegłych Żydów, wołania usilnego o pomoc, nagany za bezczynność, prośby o cztery rodzaje owoców i gałązek przeznaczonych dla lulab w czasie święta Kuczek roku 134 po n. Chr. Listy uderzają tragiką sytuacji, w jakiej znalazł się przywódca powstania, usiłując jeszcze za wszelką cenę zmobilizować naród do walki. Jego rozkazy nie zostały prawdopodobnie wykonane, ze względu na bliskość Rzymian. Zawiniątko było opasane sznurem i zabezpieczone glinianą bulą z obrazem Herkulesa (albo Samsona, por. Sdz 14, 6) walczącego z lwem. Tak wyobrażali sobie walkę Bar Kochba i jego oficerowie. Niestety lew okazał się silniejszy.

MISTERIUM PASCHALNE CHRYSYTA CENTRALNYM WYDARZENIEM ŻYCIA KOŚCIOŁA.

Chrystus Pan dokonał dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia (por. KL 5).

Sobór Watykański II pouczył, że to właśnie w liturgii, szczególnie przez Ofiarę Eucharystyczną i sakramenty, dokonuje się „dzieło naszego odkupienia” (KL 2.6): uświęcenie człowieka w Chryście i uwielbienie Boga, „które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła” (KL 10). Stąd też fundamentalnym celem reformy liturgicznej stał się „wysiłek duszpasterskiej działalności Kościoła, skupionej wokół liturgii”, zdążający do wyrażenia i zrealizowania w życiu wiernych, uobecnianego w liturgii misterium paschalnego. Chodzi o to, aby wierni włączeni w misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, obumarli dla grzechu i upodobnieni do Chrystusa „już nie dla siebie żyli, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15)¹. „Ponieważ śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie stanowią treść codziennego życia Kościoła i zapowiedź wiecznej Paschy, pierwszym zadaniem liturgii jest niestrudzone wprowadzanie nas na otwartą przez Chrystusa paschalną drogę, na której człowiek godzi się umrzeć, aby mieć życie wieczne”². To dzieło „dokonuje się przez wiarę i sakramenty wiary czyli przede wszystkim przez chrzest (por. KL 6) i Najświętsze Misterium Eucharystii (por. KL 47), wokół którego skupiają się pozostałe sakramenty i sakramentalia (por. KL 61) oraz „krąg tych obrzędów w których rozwija się paschalne Misterium Chrystusa w Kościele w ciągu roku (por. KL 102–107)”³. Takie rozumienie prawdy wiary sprawiło, że Kościół od czasu, kiedy w dzień Zesłania Ducha Świętego ukazał się światu, „nie zaprzestawał zbierać się na odprawianie

¹ Święta Kongregacja Obrzędów (SKO), *Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii* (26. 09. 1964), n. 5.

² J a n P a w e ł I I, *List Apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii* (04. 12. 1988), n. 6.

³ SKO, *Instrukcja...* dz. cyt., n. 6.

paschalnego misterium... sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci” (KL 6). Eucharystia jako ośrodek całego życia chrześcijańskiego tak Kościoła powszechnego jak i lokalnego, w sposób szczególny gromadzi cały Lud Boży i sprawia, iż wierni, swoim życiem, wyrażają i ujawniają innym „misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2).

Sobór Watykański II ukazuje istotę wspólnoty Kościoła sprawującego liturgię, gdy mówi, że „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują” (KL 26). Kościół ukazuje się światu przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w Liturgii, a zwłaszcza „w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza” (KL 41).

Chodzi tu o „dynamikę zbawczego działania, przez które Zbawiciel realizuje nasze przejście ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, od grzechu do świętości”⁴. Kościół bowiem jest „ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KL 2). „Przez Eucharystię Kościół nieustannie żyje i wzrasta” (EM 7); „przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła” (KL 10).

Zbawcze działanie Chrystusa „z Jego szczytowym dopełnieniem, dokonany raz na zawsze w misterium paschalnym, staje się przez liturgię fundamentalną wartością chrześcijańskiego życia”⁵. Eklezjalny wymiar misterium paschalnego, jak ukazują to eucharystyczne teksty nowego Mszału, to nie tylko obecność Pana, ale „transpozycja Jego misterium paschalnego na wspólnotę Kościoła, polegająca na przemianie całego naszego bytu i życia na modłę sposobu bytowania Chrystusa”⁶. Dlatego Kościół nieustannie aktualizuje i uobecnia misterium paschalne w liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, w której „Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie uświęcenie”, Chrystus zaś „zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną” (KL 7).

⁴ W. Świerza wski, *Dynamiczna „Pamiętka Pana”*. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika, Kraków 1980, 67.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, 68.

1. KOŚCIÓŁ AKTUALIZUJĄCY MISTERIUM PASCHALNE

Odpowiedzią na uprzedzającą miłość Boga objawioną w obecności i działaniu Chrystusa Pana, jest obecność i działanie Kościoła, który nie zaprzestaje zbierać się na odprawianie paschalnego misterium (por. KL 6), sprawując Eucharystię, w której „dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (KL 2); przez którą „Kościół nieustannie żyje i wzrasta” (EM 7).

Euchologia okresu wielkanocnego Mszału Pawła VI przedstawiając tę obecność i działanie Kościoła, opisuje, wyrażeniami biblijnymi, społeczność nowego Ludu Bożego, używając charakterystycznych określeń łacińskich: „ecclesia, familia, famuli, fideles, plebs, populus”. Kontekst, w którym są umieszczone powyższe wyrażenia pozwala na odczytanie całej głębi teologicznej zawartej w modlitwach nowej księgi ołtarza, a dotyczącej Kościoła.

1.1. *Ecclesia* – Kościół

Teksty modlitw używają przede wszystkim słowa „ecclesia” na określenie nowego Ludu Bożego, Kościoła: „Jednorodzony Syn... pozostawił Kościołowi nową wiekuistą Ofiarę i Ucztę swojej miłości”⁷; „wzbudź w Twoim Kościele ducha dziecięctwa”⁸; „Boże... składamy Tobie Ofiarę, przez którą Kościół odradza się”⁹; „Boże, Ty przez wielkanocne Sakramenty udzieliłeś Twojemu Kościołowi nowego życia”¹⁰; „Boże, Ty przez chrzest nieustannie pomnażasz liczbę dzieci swojego Kościoła”¹¹; „Boże, przyjmij świąteczne dary Kościoła”¹²; „Boże... przez udział w Eucharystii umocnij naszą ufność, że cały Kościół zjednoczy się w chwale z Chrystusem”¹³; „niech błogosławieństwo Ducha Świętego zstąpi na te dary i wzbudzi w Twoim Kościele... miłość”¹⁴; „Boże, Ty przez misterium dnia dzisiejszego

⁷ Kolekta (=K) Wielkiego Czwartku. Msza Wieczery Pańskiej (*Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986 s. 127(=MRP 127).

⁸ K Wigilii Paschalnej (MRP 171).

⁹ Modlitwa nad darami (=Mnd) Niedzieli Wielkanocnej (=Niedz. Wielk.) (RP 184).

¹⁰ Modlitwa po Komunii (=MpK) Niedz. Wielk. (MRP 185).

¹¹ K poniedziałku (=pon.) w Oktawie Wielk. (MRP 186).

¹² Mnd 3 Niedz. Wielk. (MRP 2000). Tekst tej modlitwy występuje w nowym Mszałe jeszcze pięciokrotnie; zob. MRP 194.203.209.217.223.

¹³ MpK 7 Niedz. Wielk. (MRP 231).

¹⁴ Mnd Niedz. Zesłania (=Zesł.) Ducha Św. (Wieczorna Msza Wigilijna) (MRP 238).

uświęcasz swój Kościół ogarniający wszystkie ludy i narody¹⁵; „Boże, Ty udzielasz swojemu Kościołowi nadprzyrodzonych darów”¹⁶; „Miłosierny Boże, spraw, aby Twój Kościół zgromadzony przez Ducha Świętego służył Ci z całym oddaniem”¹⁷.

Teksty eucharystyczne w sposób bardzo wyraźny charakteryzują nam Kościół, któremu Jednorodzony Syn pozostawił nową wiekiustą Ofiarę i Ucztę swojej miłości. Kościół to wspólnota ogarniająca wszystkie ludy i narody; przez chrzest powiększa liczbę swoich dzieci; w duchu dziecięctwa (przybrania) służy Bogu z całkowitym oddaniem. Jest to społeczność wiernych, którzy otrzymują, przez wielkanocne sakramenty, nowe życie; poprzez udział w Eucharystii odradzają się, karmią się, żyją przykazaniem miłości; bogaci w nadprzyrodzone dary umacniają swą ufność na zjednoczenie w chwale z Chrystusem.

Łatwo zauważyć z powyższego, iż modlitwy Mszału (*lex orandi*) dobrze wyrażają wiarę (*lex credendi*) Kościoła, sformułowaną m.in. w nauczaniu Vaticanum II: „Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii” (KL 41). Chrystus Pan ustanowił Eucharystię, aby „umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną” (KL 47). Sobór Watykański II podkreślając niejednokrotnie znaczenie misterium paschalnego w życiu chrześcijan poucza, że sakramenty oraz „wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają. W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych” (DK 5). Sprawowanie Eucharystii, nowej Paschy, stanowi element jednoczący z chrześcijanami Wschodu. Obrzęd eucharystyczny jest dla nich źródłem życia Kościoła i zadatkiem przyszłej chwały; „przez niego wierni złączeni z biskupem, mający dostęp do Boga Ojca przez Syna, Słowo Wcielone, umęczone i uwielbione, oraz w szczodrośliwości Ducha Świętego dostępują zjednoczenia z Przenajświętszą Trójcą, stawszy się «uczestnikami Bożej natury» (2 P 1, 4). Dlatego przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży” (DE 15).

¹⁵ K Niedz. Zesł. Ducha Św. (Msza w dzień) (MRP 239).

¹⁶ MpK Niedz. Zesł. Ducha Św. (Msza w dzień) (MRP 240).

¹⁷ K środy (=śr.) 7 tygodnia (=tyg.) wielk. (MRP 234).

1.2. Familia – Rodzina

Zgromadzenie liturgiczne, które składa eucharystyczną Ofiarę i uczestniczy w misterium paschalnym, jest nazywane także „rodziną” – „familia”: „Boże, przyjmij łaskawie dary Twojej rodziny”¹⁸; „Wysłuchaj nas, wszechmogący Boże i przygotuj do wiecznego szczęścia serca Twojej rodziny”¹⁹; „Wszechmogący Boże, przybądź z pomocą Twojej rodzinie”²⁰.

Kościół jest zatem „rodziną”. Dokumenty ostatniego Soboru używają tego wyrażenia na określenie Kościoła jako „rodziny synów Bożych w Chrystusie”, która „dopełnia i umacnia jedność rodziny ludzkiej” (KDK 42). Kościół nazywany jest „budowlą” Bożą (1 Kor 3, 9), która otrzymuje także nazwę: „dom Boga” (1 Tm 3, 15), w którym mieszka Jego rodzina (por. KK 6). Szafarze z upoważnienia Chrystusa nauczają, uświęcają i kierują „rodziną Bożą” (por. KK 32); „Albowiem wszyscy, którzy jesteście synami Bożymi i stanowimy jedną rodzinę w Chrystusie (por. Hbr 3, 6), gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały” (KK 51). Prezbiterzy, wypełniając urząd Chrystusa Głowy i Pasterza „gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą” (DK 6). Kościół, „sól ziemi i światło świata” (por. Mt 5, 13n), obecnie, kiedy nastają nowe warunki życia ludzkiego, jest powołany, „aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie i aby w Nim ludzie tworzyli jedną rodzinę i jeden lud Boży” (DM 1). Sobór przypomina, iż Kościół nie zapomina o tym, że Jezus Chrystus sam „przyjmując ludzką naturę, związał ze sobą całą ludzkość pewną nadprzyrodzoną solidarnością w jedną rodzinę, a jako znak rozpoznawczy swych uczniów ustanowił miłość” (DA 8).

Bardzo wymownie, w kontekście współczesnego świata i jego problemów oraz na tle odnowionego języka Mszału rzymskiego (co świadczy nie mniej o dostrzeganiu aktualnych problemów), jawi się

¹⁸ Mnd wtorku (=wt.) w Oktawie Wielk. (MRP 187). Łacińskie wyrażenie: „oblationes familiae tuae”, polski Mszał tłumaczy „dary swoich wiernych”, pomijając niestety aspekt „rodzinny” w określeniu Kościoła, występujący jeszcze pięciokrotnie w okresie wielkanocnym (!): MRP 198.207.213.221.228.

¹⁹ MpK wt. w Oktawie Wielk. (MRP 187). Wyrażenie z Mszału rzymskiego: „familiae tuae corda” MRP oddaje jako: „serca Twoich wiernych”, znowu pomijając aspekt „rodzinny” (!).

²⁰ K śr. 3 tyg. wielk. (MRP 204). Typiczne wydanie Mszału używa określenia: „Adesto ... Domine, familiae tuae”; Mszał w polskim wydaniu ma: „Wszechmogący Boże, przybądź z pomocą Twoimi przybranymi dziećmi”, pomijając i w tym przypadku aspekt Kościoła wskazany przez Mszał rzymski!

wezwanie Vaticanum II skierowane do „poszczególnych wiernych i Kościołów partykularnych”: „wspólnymi siłami i sposobami najodpowiedniejszymi... starajmy się – kształtując stale coraz dokładniej życie na Ewangelii – współpracować po bratersku w służbie rodziny ludzkiej, która w Chrystusie Jezusie jest wezwana do rodziny dzieci Bożych” (KDK 92).

1.3. *Famuli – Słudzy*

W języku liturgicznym tekstów eucharystycznych zgromadzeni na Eucharystię wierni Kościoła i sprawujący misterium paschalne Chrystusa są nazywani: „słudzy” – „famuli”: „użycz sługom Twoim, aby przestrzegali w życiu zobowiązań płynących z sakramentu, który z wiarą przyjęli”²¹; „użycz sługom Twoim, aby dostąpili łaski zmartwychwstania”²²; „pomnażaj w sługach Twoich łaskę, którą ich obdarzyłeś”²³; „zwracaj ku sobie serca Twoich sług”²⁴.

Wprowadzenie do tekstów modlitw nowego Mszału określenia „słudzy” stanowi niewątpliwie odwołanie się do osoby Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (Mt 20, 28; Mk 10, 45). Wśród swoich uczniów Jezus jest Tym, który służy (Łk 22, 27), mimo, że jest Panem i Nauczycielem (por. J 13, 12–15).

Św. Paweł, przedstawiając tajemnicę Chrystusa (w wymownym skrócie), głosi w hymnie (Flp 2, 5–11), że „Chrystus wszedł do chwały przyjmując przedtem postać sługi i umierając na krzyżu, by okazać się posłusznym Bogu, swemu Ojcu. (...) Dlatego właśnie imię świętego sługi Bożego, Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, jest jedynym źródłem zbawienia”²⁵. Wszyscy chrześcijanie winni stać się naśladowcami swojego Mistrza i Nauczyciela; pasterze winni „mieć przed oczyma przykład Dobrego Pasterza, który przyszedł nie po to, aby Mu służyło, lecz aby sam służył” (KK 27); ludzie świeccy

²¹ K pon. w Oktawie Wielk. (MRP 186). Łacińskie wyrażenie: „concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt”, polski Mszał tłumaczy: „spraw, aby Twoi wierni przestrzegali...”.

²² K piątku (=pt.) 2 tyg. wielk. (MRP 198). „Concede nobis, famulis tuis, ut resurrectionis gratiam consequamur”, MRP pomijając nazwanie wiernych sługami, tłumaczy: „spraw, abyśmy wiernie Tobie służyli i dostąpili łaski zmartwychwstania”.

²³ K wt. 3 tyg. wielk. (MRP 203). Mszał łaciński podaje wersję: „auge super famulos tuos gratiam quam dedisti”; Mszał dla diecezji polskich tłumaczy: „umocnij w łasce swoich wiernych”, pomijając określenie „słudzy”.

²⁴ K śr. 5 tyg. wielk. (MRP 2180).

²⁵ C h. A u g r a i n - M. F. L a c a n, *Sługa Boży*, [w:] *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour), Poznań 1985, 808.

„ze zmiłowania Bożego mają w Chrystusie brata, który choć jest Panem wszystkiego, nie po to przecież przyszedł, aby Mu służono, lecz aby sam służył” (KK 32). Kościół winien zatem kroczyć tą drogą, „jaką kroczył Chrystus, mianowicie drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzcą. Tak bowiem z nadzieją kroczyli wszyscy Apostołowie, dopełniając wielu udrękami i cierpieniami braki cierpień Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (DM 5). Działanie Ducha Świętego sprawia, że chrześcijanie coraz dobitniej uświadamiają sobie własną odpowiedzialność za istnienie i działanie Kościoła oraz są pobudzani „do służenia Chrystusowi i Kościołowi” (DA 1).

Wszyscy chrześcijanie są sługami Jezusa Chrystusa; pierwszymi, przed innymi, są słuźdy słowa, ci, co głoszą Ewangelię, wypełniając w ten sposób świętą posługę (por. Rz 15, 16; Kol 1, 23; Flp 2, 22). Poza tym, każdy uczeń Chrystusa, od momentu chrztu przeszedł od „służby” grzechowi i Prawu, „od posługiwania, które było niewolą, na służbę sprawiedliwości i Chrystusa, na służbę, która jest wolnością (J 8, 31–36; Rz 6–7; por. 1 Kor 7, 22; Ef 6, 6)²⁶. Chrześcijanie wypełniają swoją posługę wobec Boga jak dzieci, a nie jak niewolnicy (por. Ga 4); mogą „pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery” (Rz 7, 6). „Łaska, dzięki której z niewolników stali się przyjaciółmi Chrystusa (J 15, 15), pozwala im służyć tak wiernie ich Panu, iż są pewni, że będą uczestniczyć w Jego radości (Mt 25, 14–23; J 15, 10n)²⁷.

Termin „słuźdy” użyty w eucharystii nowego Mszału, podkreśla naszą służbę Bogu, wyrażającą się w prawie i obowiązku składania Najświętszej Ofiary²⁸. I Modlitwa Eucharystyczna (=I ME) nazywa uczestników zgromadzenia eucharystycznego „sługami i służebnicami”, których wiara i oddanie są Bogu znane („famulorum famularumque tuarum, (...) quorum tibi fides cognita est et nota devotio”). „Słuźdy ołtarza” i cały lud Boży, razem „z Twoim służą, naszym Papięzem” składają eucharystyczną Ofiarę („cum famulo tuo Papa nostro”); w misterium paschalnym biorą udział „słuźdy Boży” oraz lud Boży („nos servi tui, sed et plebs tua sancta”), „wspominając błogosławioną mękę, zmartwychwstanie oraz chwalebne wniebowstąpienie... naszego Pana Jezusa Chrystusa” (I ME), składają Bogu „Ofiarę czystą, świętą i doskonałą”. „Sługami i służebnicami” są nazywani także ci, „którzy przed nami odeszli ze znakiem wiary i śpią w pokoju” (I ME). Wszyscy, którzy uczestniczą w Eucharystii, prosząc Boga

²⁶ Tamże, 890.

²⁷ Tamże, 891.

²⁸ Por. A. Dumais, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain*, Not 6(1970)205n.

o udział w życiu wiecznym i wołając o Jego miłosierdzie, nazywają siebie w obliczu Boga, Jego grzesznymi sługami („Nobis quoque peccatoribus famulis tuis” – I ME).

4. Wiara zgromadzonego na Eucharystii Kościoła jest podkreślana słowem: *fideles* – wierni.

Zachowując wersję starożytnych Sakramentarzy, obecny Mszał rzymski określa słownictwo jakim Kościół zwraca się do Boga: „Przyjmij, Panie, modlitwy wiernych wraz z darami, które składamy”²⁹; „Wszchemogący Boże, Ty jesteś życiem wiernych”³⁰; „Boże, Ty jednoczysz serca wiernych w dążeniu do Ciebie”³¹.

Tytuł „wierni” („fideles”) jest charakterystycznym określeniem uczniów Jezusa Chrystusa; tych wszystkich, którzy w Niego wierzą. Wiara jest fundamentalnym warunkiem rzeczywistej przynależności do Chrystusa Pana, obecnego i działającego w eucharystycznej Ofierze; stanowi niezbędny warunek świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa w liturgii (por. KL 11). Wszystkie sakramenty „wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary” (KL 59).

Zgromadzenie liturgiczne jest w istocie tylko wspólnotą tych, którzy wierzą w Chrystusa (por. Dz 10, 43–45; Ef 1, 1; 2 Kor 6, 15). Vaticanum II przypomniał, iż „zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia: Jakże wzywać będą tego, w kogo nie uwierzyli? Albo jak uwierzą temu, którego nie usłyszeli? I jak będą głosić, jeśli nie byli posłani? (Rz 10, 14n).

Dlatego Kościół niewierzącym głosi orędzie zbawienia, aby wszyscy ludzie poznali jedynego prawdziwego Boga i Jego wysłannika Jezusa Chrystusa... Wierzącym zaś powinien Kościół stale głosić wiarę...” (KL 9).

Wspólnoty wiernych prowadzące życie liturgiczne pod przewodnictwem duszpasterza, skupione zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedzielnych Mszy świętych, „przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi” (KL 42). Kościół bowiem „ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego... zwłaszcza w tej samej Eucharystii” (KL 41).

²⁹ Mnd 7 Niedz. Wielk. (MRP 231). Wersja łacińska brzmi: „Suscipe, Domine, fidelium preces cum oblationibus hostiarum”; w języku polskim natomiast pominięto aspekt wiary uczestników: „Panie, nasz Boże, przyjmij nasze modlitwy i dary, które składamy”. Modlitwa ta występuje jeszcze dwukrotnie: wt. 7 tyg. wielk. i 28 Niedz. zwykła.

³⁰ K śr. 4 tyg. wielk. (MRP 211).

³¹ K pon. 5 tyg. wielk. (MRP 216).

1.5. Kościół

Kościół sprawujący Eucharystię, jest określany w eucharologii okresu wielkanocnego także jako: „lud, naród – plebs, populus”.

Słowo „lud”, na określenie Kościoła składającego Najświętszą Ofiarę, jest jednym z częstszych wyrażenń nowego Mszału: „Boże zawsze miłosierny, Ty przez doroczną uroczystość wielkanocną umacniasz wiarę Twojego ludu”³²; „Panie, nasz Boże, przyjmij dary swojego ludu”³³; „Panie, nasz Boże, przyjmij modlitwy i dary Twojego ludu”³⁴; „Wszchemogący Boże, przyjmij łaskawie dary swojego ludu”³⁵; „Boże, Ty przez wielkanocną ofiarę Chrystusa dałeś swojemu ludowi zbawienie”³⁶; „Boże, Ty w swojej dobroci pomnażasz szeregi wierzącego w Ciebie ludu”³⁷; „Boże, nasz Ojczy, wejrzyj łaskawie na lud swój”³⁸; „Boże, Ty przywróciłeś młodość ducha swojemu ludowi”³⁹; „Boże, nasz Ojczy, przybądź z pomocą swojemu ludowi”⁴⁰; „Boże, Ty dajesz swojemu ludowi udział w łaskach odkupienia”⁴¹; „Boże... daj swojemu ludowi miłować to, co nakazujesz”⁴²; „Boże... umocnij wiarę i nadzieję swojego ludu”⁴³; „Panie, nasz Boże, wejrzyj łaskawie na dary Twojego ludu”⁴⁴.

Określenie „lud” (*plebs, populus*) używane w tekstach eucharologicznych Mszału, oznacza zgromadzenie wiernych zebranych na wspólne sprawowanie Eucharystii. Teksty mszalne potwierdzają wiarę Kościoła wyrażoną przez Sobór m.in. w stwierdzeniu:

³² K 2 Niedz. Wielk. (MRP 192).

³³ Mnd 2 Niedz. Wielk. (MRP 192).

³⁴ Mnd Wigilii Paschalnej (MRP 179).

³⁵ Mnd pon. w Oktawie Wielk. (MRP 186).

³⁶ K wt. w Oktawie Wielk. (MRP 187).

³⁷ K soboty (=so.) w Oktawie Wielk. (MRP 191).

³⁸ Mp K so. w Oktawie Wielk. (MRP 191). Nowy Mszał posługuje się tą modlitwą jeszcze sześciokrotnie (!); zob. MRP 194.201.203.209.217. 223.

³⁹ K 3 Niedz. Wielk. (MRP 200). „Semper exsultet populus tuus, Deus” w polskim Mszale brzmi: „swoim wiernym”; tekst tej modlitwy występuje jeszcze w K wt. 6 tyg. wielk. (MRP 224).

⁴⁰ MpK 5 Niedz. Wielk. (MRP 215). Oracja ta występuje jeszcze w siedmiu (!) formularzach nowego Mszału; zob. MRP 196.205.211. 219.225.232.257.

⁴¹ K czwartku (=czw.) 6 tyg. wielk. (MRP 227).

⁴² K pon. 5 tyg. wielk. (MRP 216).

⁴³ K wt. 5 tyg. wielk. (MRP 217). Wersję łacińską: „Deus... da populo tuo fidei speique constantiam” Mszał polski podaje: „umocnij naszą wiarę i nadzieję”.

⁴⁴ Mnd piątku (=pt.) 7 tyg. wielk. (MRP 236). Wersję Mszału rzymskiego: „Hostias populi tui, quaesumus, Domine, miseratus intende”, Mszał dla diecezji polskich podaje: „Panie, nasz Boże, wejrzyj łaskawie na dary, które Ci składamy”.

„W Mszy, czyli Wieczerzy Pańskiej, lud Boży gromadzi się... aby sprawować pamiątkę Pana, czyli Ofiarę eucharystyczną” (OWMR 7). Eucharystia, „jako czynność Chrystusa i zorganizowanego hierarchicznie ludu Bożego, stanowi ośrodek całego życia chrześcijańskiego tak Kościoła powszechnego, jak i lokalnego oraz poszczególnych wiernych” (OWMR 1). Chrystus Pan ustanowił eucharystyczną Ofiarę, jako pamiątkę swojej męki i zmartwychwstania, i powierzył ją Ludowi Bożemu nowego Przymierza, Kościołowi (por. KL 47; OWMR 2).

Terminy łacińskie stosowane w eucharystii nowego Mszału rzymskiego: „ecclesia, famuli, familia, fideles, plebs, populus” – bardzo wymownie podkreślają aspekt wspólnotowy sprawowanej Eucharystii. Ofiara Eucharystyczna jest składana przez cały Lud Boży, Kościół, zgodnie zresztą z Boskim sposobem realizacji zbawienia. Vaticanum II wyraźnie o tym poucza, twierdząc iż podobało się „Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Przeto wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie. Wszystko to jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie... Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zróść się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym. Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni (...) z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5n), ustanawiani są w końcu „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym..., co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym” (1 P 2, 9n)” (KK 9).

Eucharystia nowego Mszału potwierdza naukę Soboru, iż „Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie (por. Dz 8, 1; 14, 22; 20, 17). Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5). W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczerzy Pańskiej, „aby przez ciało i krew Pana zespalali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty” (KK 26).

Eucharystyczna Ofiara – pamiątka Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, powierzona umiłowanej Oblubienicy Kościołowi – jest Ofiarą Kościoła, który „nieustannie odnawia to misterium” (OWMR

55d). Kościół Chrystusowy, który nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium, sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf śmierci Chrystusa (por. KL 6) – Eucharystią „ustawicznie żywi się i wzrasta” (KK 26).

Teksty eucharystyczne okresu wielkanocnego stanowią wymowne świadectwo wiary Kościoła, iż powierzona mu przez Chrystusa Ofiara eucharystyczna jest sprawowana przez cały Lud Boży. „Celebrowanie eucharystyczne, które dokonuje się we Mszy świętej, jest czynnością nie tylko Chrystusa, ale i Kościoła. (...) Kościół zaś, oblubienica i służebnica Chrystusa, wypełniając razem z Nim rolę kapłana i żertwy ofiaruje Go Ojcu, a jednocześnie siebie samego całego ofiaruje z Nim. W ten sposób Kościół, (...) razem z Chrystusem składa Ojcu w Duchu Świętym dziękczynienie za wszystkie dobra, których udziela On ludziom w akcie stworzenia i w sposób oczywisty w tajemnicy paschalnej, oraz uprasza Ojca o przyjście Jego Królestwa” (EM 3 c).

2. EKLEZJALNY WYMIAR PASCHY: JEDNOŚĆ LUDU BOŻEGO

Przedwieczny Ojciec postanowił wierzących w Chrystusa zgromadzić w Kościele świętym, „który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (KK 2).

Jezus Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka, przemienił w nowe stworzenie (por. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17) i „braci swoich powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje” (KK 7).

Sobór Watykański II poucza, iż życie Chrystusowe „rozlewa się na wierzących” w Kościele, wtedy, gdy przez sakramenty wierni jednoczą się, w sposób rzeczywisty, „z umęczonym i uwielbionym Chrystusem”, a więc przez udział w tajemnicy paschalnej Chrystusa (por. KK 7). Wspólnota z Chrystusem i nawzajem ze sobą urzeczywistnia się w sposób szczególny „przy łamaniu chleba eucharystycznego”; ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba (1 Kor 10, 17).

Chrystus Pan, „zanim ofiarował sam siebie na ołtarzu krzyża jako niepokalaną hostię”, nie tylko modlił się do Ojca za wierzących „aby wszyscy byli jedno” (J 17, 21), ale „w swoim Kościele ustanowił przedziwny Sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła” (DE 2).

W celebracji eucharystycznej Kościół wyznaje swoją wiarę w jednoczące działanie Boga w Jezusie Chrystusie, mocą Ducha; Eucharystia jest nie tylko wspomnieniem (*anamnesis*) zbawczych dzieł Boga dokonanych w przeszłości, ale znakiem i gwarancją ustawicznego działania Boga w sercach ludzi⁴⁵. Teksty eucharystyczne Mszału okresu paschalnego potwierdzają to *lex credendi* Kościoła: „Boże, Ty zjednoczyłeś różne narody w wyznawaniu Twojego imienia, spraw, aby wszyscy ochrzczeni zachowali jedność wiary w sercach i miłość w uczynkach”⁴⁶; „...Boże (...) spraw, aby rozproszone narody i podzielone odmiennością języków... zjednoczyły się w wyznawaniu Twojego imienia”⁴⁷; „Boże, Ty przez misterium dnia dzisiejszego uświęcasz swój Kościół ogarniający wszystkie ludy i narody”⁴⁸; „Boże, Ty jednoczysz serca wiernych w dążeniu do Ciebie”⁴⁹.

Mocą Ducha Świętego obecnego w misterium Kościoła i Eucharystii urzeczywistnia się jedność wierzących; Eucharystia jest znakiem jedności i wspólnoty, którą gromadzi Duch Święty oraz ustawicznym wezwaniem do zjednoczenia. Taką wiarę wyraża modlitwa nowego Mszału: „Miłosierny Boże, spraw, aby Twój Kościół zgromadzony przez Ducha Świętego... szczerze się starał trwać w jedności”⁵⁰.

Duch Święty został zesłany na wszystkich, którzy stali się przybranymi dziećmi i zjednoczył ich z Jednorodzoną Synem Bożym; Duch Święty „zjednoczył różne języki w wyznawaniu tej samej wiary”⁵¹.

Działanie Ducha Świętego stanowi bardzo ważny moment Paschy Chrystusa gwarantując zbawczą skuteczność misterium paschalnego w stosunku do ludzi. Owocem tego działania jest zjednoczenie wiernych z Ojcem i Synem, a także jedność wszystkich wierzących w wyznawaniu tej samej wiary. „Liturgia ukazuje w niezrównany sposób trynitarny charakter zbawczego działania

⁴⁵ Por. W. Hryniiewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, (pr. zb. pod red. L. Górki i W. Hryniwicza), Warszawa 1987, 32.

⁴⁶ K czw. w Oktawie Wielk. (MRP 189).

⁴⁷ K Niedz. Zesł. Ducha Św. (Msza wigilijna) (MRP 238). Mszał polski, łacińską wersję: „*praesta, ut, gentium facta dispersione, divisione linguarum ad unam confessionem tui nominis... congregentur*” przetłumaczył: „niech Duch Święty zjednoczy rozdzielone narody, aby każdy w swoim języku oddawał Ci chwałę”.

⁴⁸ K Niedz. Zesł. Ducha Św. (Msza w dzień) (MRP 239).

⁴⁹ K pon. 5 tyg. wielk. (MRP 216).

⁵⁰ K śr. 7 tyg. wielk. (MRP 234).

⁵¹ Prefacja o Zesł. Ducha Św. (Zesłanie Ducha Świętego dopełnieniem dzieła zbawienia) (MRP 44 *).

Boga w świecie. Sprawując Eucharystię, Kościół sławi Boga Ojca i dziękuje mu za zbawienie, które stało się udziałem ludzi w Chrystusie i które uobecnia się w każdej celebracji mocą Ducha Świętego. Wszystkie modlitwy eucharystyczne (anafory) posiadają dlatego – zgodnie z najstarszą tradycją – ten właśnie trynitarny charakter. Od sławienia Ojca przechodzą do dziękczynienia za zbawcze dzieło Syna, a następnie błagają Ducha Świętego, aby zstąpił na wspólnotę wierzących oraz na dary eucharystyczne, a w ten sposób uobecnił paschalną ofiarę Chrystusa i zjednoczył wszystkich w jedno ciało swoją mocą⁵². Dzięki Duchowi Świętemu misterium paschalne trwa w Kościele; działanie Ducha Świętego zapewnia jedność i rozwój Kościoła jako wspólnoty. Duch Święty udzielił wszystkim narodom daru poznania Boga, a przez różnorodność charyzmatów zapewnia jedność wierzących w Chrystusa. „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napędza cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej... wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (DE 2). Jezus Chrystus przez Ducha Świętego sprawia, że społeczność Jego Kościoła „jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz w braterskiej zgodzie rodziny Bożej” (DE 2).

Eucharystia tworzy wspólnotę życia z Chrystusem oraz wzajemną więź jedności między ludźmi; w Eucharystii uobecnia się zwycięstwo i triumf śmierci Chrystusa. Dokonuje się to w Kościele, będącym „sakramentem jedności”: Kościół bowiem „to lud święty zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów” (KL 26).

Euchologia okresu wielkanocnego potwierdza słuszność wezwania Soboru Watykańskiego II, ażeby „wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedność jednego i jedyne Kościoła, której Chrystus od początku użyczył swemu Kościołowi; wierzymy, że ta jedność trwa nieutralnie w Kościele katolickim i ufamy, że z dniem każdym wzrasta aż do skończenia wieków” (DE 4).

Kraków

Ks. JAN JANICKI

⁵² W. H r y n i e w i c z, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy...* art. cyt., 34n.

Ks. Józef Łach

JAK UJMOWAĆ W NOWY SPOSÓB TEOLOGIE W 1–2 KRÓLÓW?

Gdy zbliżamy się do końca XX wieku i oceniamy go retrospektywnie w różnych dziedzinach życia, to patrząc na niego z punktu widzenia badań biblijnych musimy bez zażenowania powiedzieć, iż zaznaczył się on wydatnie w rozwoju teologii biblijnej. Stąd coraz częściej nazywa się wiek XX „stuleciem teologii biblijnej”¹. Wyraźnym impulsem do rozwoju tego rodzaju badań w Kościele było ogłoszenie Konstytucji Soboru Watykańskiego II *O Objawieniu Bożym (Dei Verbum)* 18 XI 1965, która inspirowała i kierowała badania biblijne w tym kierunku. W nr 12 skonstatowała między innymi, iż „komentator Pisma św., chcąc poznać, co Bóg zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić”. A zatem badania biblijne powinny koncentrować się najpierw „wokół hagiografów”, czyli tzw. strony literackiej Biblii, a następnie wokół tego, co „chcieli (oni) wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić”, czyli wokół tzw. strony religijnej czy teologicznej Pisma św. Albowiem Biblia jest dziełem literackim i teologicznym, ale z predylekcją teologiczną. Celem nadrzędnym Biblii jest przekazanie orędzia Boga. Teologia biblijna jest więc zwieńczeniem wszystkich dociekań lingwistyczno-literackich; jakby koroną wszelkich badań biblijnych. Niemniej jednak trzeba i to dopowiedzieć, iż związek pomiędzy stroną literacką a teologiczną w Biblii jest tak ścisły, iż mylne odczytanie strony literackiej w Biblii prowadziło by do mylnych wniosków teologicznych czy raczej pozateologicznych². Natomiast nowe i głębsze ujęcie kwestii literackich Biblii ma w dalszym ciągu wpływ na novum w badaniach teologicznych w Piśmie św.

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie tego „novum” tylko w 1–2 Krl. W związku z tym zagadnieniem trzeba posta-

¹ H. L a n g k a m m e r, *Zagadnienia wstępne do współczesnej introdukcji ST*; [w:] *Wstęp do ST* (red. S. Łach), Poznań 1973, s. 23n.

² Np. Joz 10, 13 i sprawa Galileusza i Kopernika.

wić pytanie, co nowego pojawiło się w badaniach literackich 1–2 Krl i w związku z tym, jak ujmować w nowy sposób teologię tych ksiąg?

Z początku uważano, że te Księgi podobnie jak Pięcioksiąg (Rdz – Pwt) są zredagowane w oparciu o te same tradycje (źródła), a więc zawdzięczają swe istnienie redaktorom J(ahwistycznemu), E(lohistycznemu), D(euteronomistycznemu) i Kapłańskiemu (P.). Rozszerzono więc słynną hipotezę 4 źródeł (tradycji czy redakcji?) najpierw na księgę Jozuego, określając te księgi dziełem Heksateuchu, a następnie na księgi Sędziów i 1–4 Królów (tj. 1–2 Sm + 1–2 Krl), nazywając razem te księgi dziełem Oktateuchu³. Hipoteza ta została zarzucona, ponieważ była uproszczonym literackim przeniesieniem teorii czterech źródeł z Pięcioksięgu na następne księgi Pisma św. Od Joz aż do 1–2 Krl.

Innym ujęciem tej hipotezy była próba połączenia księgi Pwt z Pięcioksięgu z księgami Joz i 1–2 Krl. Powstała hipoteza tetrateuchu, która również nie znalazła większego uznania wśród egzegetów⁴.

Poczawszy od czasów M. Notha⁵ zaczęto powstanie ksiąg od Joz do 1–2 Krl łączyć z narratorami przejętymi ideami deuteronomistycznymi. Oceniali oni poszczególnych władców i królów według kryterium wierności czy niewierności Prawu ST, a zwłaszcza stosunku do kultu Jahwe. Stąd niektóre wydarzenia pod względem politycznym ważne zostały pominięte,⁶ albo wspomniane mimochodem⁷. Natomiast sprawy religijne w tych narracjach znalazły bardzo wiele miejsca⁸. Tylko dwóch władców obok Dawida w 1–2 Krl zasłużyło na uznanie i pochwałę, a mianowicie Ezechiasz i Jozjasz (2 Krl 18, 3n; 22, 2n). Natomiast innych spotkała negatywna ocena, gdyż

³ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899³, s. 280nn; R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (HAT), Göttingen 1900, s. 150nn.

⁴ S. Lach, *Wstęp do ST: Pięcioksiąg*, opr. Zbiorowe pod red. S. Lach, Poznań-Warszawa 1973.

⁵ *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943.

⁶ Np. w narracji dziejów Achaba nic się nie wspomina o słynnej bitwie pod Karkar (854 r. przed Chr.), mimo że król izraelski brał w niej czynny udział (por. ANET 279).

⁷ Np. niewiele mamy danych o Omrim w 1–2 Krl, chociaż źródła pozabiblijne przez długi czas Izraela będą traktować jako kraj Omriego = *Bit Humrija* (por. ANET 279). Tak samo pominięto szczegóły dotyczące rządów Jeroboama II w 1–2 Krl 14, 26; zob. nadto inne wydarzenia np. upadek Izraela (2 Krl 17, 3–6), królowie Manasses i Ammon (2 Krl 21).

⁸ Np. budowa świątyni i jej poświęcenie (1 Krl 5–8) czy też schizma i porzucenie tradycji jahwizmu oraz wprowadzenie nieprawego kultu w Betel i w Dan (1 Krl 22–23).

albo „szli drogą Jeroboama”, a więc drogą władcy, który przyczynił się do schizmy i wprowadził niezgodny z prawem deuteronomicznym (Pwt 7, 3.5; 12, 2n; 16, 21; 18,10) kult w Betel i w Dan (1 Krl 12, 26–32; 15, 26.34; 16, 19, albo też „droga Achaba”, który znów wprowadził i rozpowszechnił kult bałwochwalczy Baala, zwłaszcza pod wpływem swej żony obcego pochodzenia – Izebel (1Krl 16, 31; 22, 53n) czy też uczestniczył lub popierał nieprawy kult na „wyzynach” (1 Krl 14, 21–24; 15, 11–14; 22, 43n). Te i inne założenia, które ogólnie nazywamy deuteronomistycznymi, a które znalazły odzwierciedlenie w księgach od Joz – 1–2 Krl, głównie w Pwt, stały się podstawą do nowej hipotezy, według której redakcja tych ksiąg, również 1–2 Krl, była zasługą ludzi przejętych tymi ideami. Ogólnie nazywa się ujęciem historyczno-deuteronomistycznym (DtrH). Ta nowa hipoteza M. Notha została przyjęta prawie przez wszystkich badaczy tych ksiąg⁹.

Ostatnio ta hipoteza M. Notha o deuteronomistycznej redakcji ksiąg od Joz do 1–2 Krl została rozszerzona i pogłębiona. Poszła ona w trzech kierunkach, które wyznaczili redaktorzy o trzech orientacjach deuteronomistycznych. Pierwszą orientację deuteronomistyczną reprezentował w 1–2 Krl redaktor, którego nazywa się Dtr dziejopisarzem czy też Dtr historykiem (historischer Deuteronomist – skrót: DtrH). Wśród teologów swego czasu był on zasadniczo historykiem, który z jednej strony zadbał o historyczne zrozumienie faktów z dostępnych mu źródeł, a z drugiej szukał w nich wyjaśnienia przyczyn katastrof, jakie dotknęły naród, a więc najpierw przyczyn podziału królestwa Salomona na królestwo północne (Izrael) i południowe (Judeę) w r. 926 przed Chr. (1 Krl 1–11), a następnie upadku i niewoli Izraela w r. 722/1 przed Chr. (1 Krl 12–2 Krl 17) i w końcu upadku i niewoli Judy w r. 587/7 aż do zniszczenia Jerozolimy w lipcu 587/6 r. Przed Chr. (2 Krl 18–25). Patrząc on na historię jak każdy człowiek Wschodu, a więc zwrócił uwagę na sens wydarzeń, a nie na same fakty. Wybrał te tylko fakty, które mu najbardziej odpowiadały. Stąd nie można narracji w 1–2 Krl pozbawiać wartości historycznych w świetle nawet myślenia i traktowania historii przez człowieka Zachodu. Z drugiej strony DtrH tak ujął historię, aby cel, jaki sobie postawił, jak najklarowniej i najbarwniej ukazać. Jak każdy człowiek Wschodu, uwypuklił w swych narracjach historycznych sens historycznych zdarzeń. Stąd w jego narracjach można wyróżnić jakby trzy fazy. Pierwszą fazą byłoby historyczne zdarzenie, które mógł DtrH znaleźć już w przetworzonej formie w dostępnych mu tradycjach (źródłach). Do takich najstarszych historycznych przeka-

⁹ E. J e n n i, *Zwei Jahrzehnte – Forschung an den Büchern Josua bis Könige*. Das deuteronomische Geschichtswerk. ThRu N 27(1961) s. 114nn.

zów w części o Salomonie (1 Krl 1–11) zalicza się krótkie noty¹⁰ czy architektoniczne szkice (plany) budowlane¹¹, albo administracyjne spisy (listy)¹² czy też polityczno-gospodarcze układy (przymierza)¹³ itd. DtrH mógł do przetworzonego historycznego zdarzenia dodać swoją interpretację, czy też w formie czystej skorzystać z tej źródłowej interpretacji, a nawet zestawić ją z inną, nawet sprzeczną, którą podano wcześniej¹⁴.

Drugą więc fazą byłaby interpretacja historyczna zdarzenia przez samego redaktora DtrH. Zgodnie ze swoim celem i założeniami teologicznymi dodał do zdarzenia historycznego swoją interpretację, która mogła jeszcze później ulec rozszerzeniu albo innowacji. I tak w narracjach biblijnych 1 Krl 1–11 o Salomonie możemy zauważyć w tekście trzy jakby tendencje w interpretacji zdarzeń albo sprzyjającą Salomonowi (prosalomonowa), albo występującą przeciwko niemu (contra-salomonowa)¹⁵ czy nawet mającą na celu idealizowanie jego postaci i rządów (idealizująca)¹⁶.

Trzecią i ostatnią fazą w pracy redakcyjnej DtrH byłaby aktualizacja teologicznej interpretacji historycznego zdarzenia¹⁷, która w świetle coraz to większych tragedii narodowych była coraz klarowniejsza.

To dzieło pierwszego redaktora DtrH zostało wkrótce rozszerzone o narracje prorockie. Współcześni badacze tekstu w 1–2 Krl łączą ich powstanie z Deuteronomistą-Prorokiem, ponieważ zostały zreda-

¹⁰ Np. o małżeństwie z córką faraona (1 Krl 3, 1), o utrzymaniu dworu Salomona (5, 2n.7n.), o przedsięwzięciach budowlanych (9, 15–19.24), o pracy służebnej (5, 27–32; 9, 22), o wojsku (5, 6; 10, 26.28n) i o flocie (9, 26–28).

¹¹ Np. o świątyni (1 Krl 6, 1–37) i jej urządzeniach (7, 13–47); o budynkach pałacowych (7, 1–12).

¹² Np. spisy administracji państwowej (1 Krl 4, 1–6.7–19).

¹³ Np. Salomona z królem Tyru (1 Krl 5, 15–26; 9, 10–14) czy też układ przeciwko Salomonowi (11, 14–26.40; więcej na ten temat pisze: G. H e n t s c h e l, *1.2. Könige*, Leipzig 1985, s. 10n).

¹⁴ Np. w opowiadaniach prorockich w rzeczywistości Elizeusz, a nie Eliaz przepowiedział Chazaelowi (– Bóg widzi), wysokiemu dostojnikowi dworu damasceńskiego tron w Damaszku (por. 2 Krl 9, 1–10). Tak samo przy powołaniu Jehu na króla był nie Elizeusz, ale jego uczeń (por. 2 Krl 9) chociaż w 1 Krl 19, 15n zapowiedziano inaczej.

¹⁵ F. L a n g l a m e n t, *Pour ou contre Salomon*. RB 83(1976) 321–379.481–528.

¹⁶ Np. podkreślająca jego mądrość (1 Krl 3, 4–15.16–27), której rozgłos doszedł aż do królestwa Saby (1 Krl 10, 1–8.10.13), i którego bogactwo osiągnęło niezwykle rozmiary (1 Krl 10, 14–20 a).

¹⁷ K. F r ö r, *Die Könige Israels*, [w:] *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*. Düsseldorf-München 1968³, s. 204–218, zwł. 205.

gowane one w kręgu teologów deuteronomistycznych, którzy jednak w historii narodu zwrócili uwagę na rolę proroków. Potwierdzają tę nową redakcję w 1–2 Krl DtrP np. różnice między początkiem a końcem schematu o panowaniu króla Achaba (1 Krl 16, 29–34 i 22, 39n), który został rozdzielony dużym kompleksem narracji prorockich o Eliaszu (1 Krl 17–19). Tak samo uwidacznia się to w 2 Krl, gdzie w dzieje Ochozjasza z Izraela (1, 1n) został włączony duży kompleks narracji prorockich o Elizeuszu (2 Krl 2–8)¹⁸.

DtrP przejął tradycje o prorokach i – podobnie jak DtrH – pracował je aktualizując w duchu teologii Dtr interpretację historyczną zdarzeń o prorokach włączając je w dzieje królów i historię narodu czyli w istniejące już dzieło DtrH¹⁹. Najprawdopodobniej DtrP znalazł je w jakiejś formie w źródłach, w tradycjach (por. 2 Krl 8, 4) czy nawet w tzw. „biografiach prorockich”²⁰.

Trzecim wreszcie wielkim redaktorem 1–2 Krl był tzw. Nomista – prawnik (DtrN). Podobnie jak poprzedni redaktorzy, wyszedł on z środowiska teologów deuteronomistycznych. Miał on jednak zainteresowania prawnicze. Przebadał jeszcze raz dostępne mu tradycje o królach i prorokach i doszedł do wniosku, że podział królestwa Salomonowego, niewola Izraela i Judy została spowodowana ich niewiernością w zachowywaniu Prawa Mojżeszowego (zob. np. 1 Krl 2, 3; 2 Krl 14, 6), a zwłaszcza prawa o centralizacji kultu w Jerozolimie. Dla niego Dawid był doskonałym władcą, który odznaczał się niezwykłą prawością i wiernością względem Jahwe, a zwłaszcza przez swoją chęć zbudowania jednej świątyni w Jerozolimie stał się wzorem wszystkich dobrych władców (por. np. 1 Krl 9, 4; 11, 33n.38; 14, 8n; 15, 5 a ...). Natomiast Jerozolima jest dla tego redaktora wybranym i jedynym miejscem kultu i miastem Boga, gdzie ze względu na Dawida będzie w tym mieście pozostawać „zarzewie dynastii Dawidowej” (1 Krl 11, 36; 15, 4; 2 Krl 8, 19)²¹.

Tak więc trwałość dynastii Dawidowej łączył DtrN z zachowaniem Prawa i Bożych norm (zob. 1 Krl 2, 4; 6, 11; 8, 23; 9, 4), a niepowodzenia poszczególnych królów i władców oraz upadek całego

¹⁸ Inne przykłady podaje: G. H e n t s c h e l, *1,2 Könige*, dz. cyt., s. 8.

¹⁹ Bliżej i szczegółowo zajęli się tymi kwestiami, zwł. Kompleksem narracji prorockich o wielkich prorokach w 1–2 Krl, m.in. G. H e n t s c h e l, *Die Elija – erzählungen. Zum Verhältnis von historischen Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, (EThSt 33), Leipzig 1977; zob. moją recenzję [w:] RBL 5(1978) s. 279–280 (Eliasz) i autor niniejszego artykułu w monografii habilitacyjnej: *Bóg – Zbawcą w biblijnych opowiadaniach o Elizeuszu*, Szczecin-Warszawa 1987 (Elizeusz).

²⁰ Zob. m.in. Moje studium o Elizeuszu, *Bóg Zbawca...* dz. cyt., s. 105 i wcz.

²¹ Tamże, *Proroctwo o Nir dla Dawida w 1–2 Krl, a sprawa następcstwa na tronie Dawidowym*, [w:] *Bóg – Zbawca...* dz. cyt., s. 200–208.

narodu dostrzegał w braku wierności Jahwe i prawości wynikającej z niezachowywania Jego norm. Wierność Jahwe i Jego normom jest podstawą nadziei na przyszłość – jak świadczy m.in. dołączona przez późniejszego redaktora narracja o uwolnieniu Jojakima, kończąca księgi królewskie (2 Krl 25, 27–30)²².

Mówi się jeszcze o późniejszych uzupełnieniach i dodatkach, a zwłaszcza o związkach 1–2 Krl z dziełem Kronikarza²³. Nie wpłynęły one jednak zasadniczo na kształt 1–2 Krl. Nie zmieniły również oblicza teologicznego, które wyeksponowali trzej główni redaktorzy 1– Krl, którzy wyszli z kręgu teologów deuteronomistycznych. W trojaki sposób odpowiedzieli na tragedie Narodu Wybranego najpierw wyjaśniając przyczynę podziału królestwa Salomonowego, a następnie przyczynę upadku królestwa Północnego (Izraela), a w końcu królestwa Południowego (Judy).

Chcąc ujmować w sposób nowy teologię w 1–2 Krl trzeba uwzględnić potrójny wpływ redaktorów na wartości religijne tych ksiąg. W świetle współczesnych badań literackich nie można więc ogólnie ujmować teologii w 1–2 Krl, ale trzeba mówić o teologii pierwszego redaktora tych ksiąg czyli wartościach religijnych, jakie wyeksponował DtrH(istoryk), a następnie o teologii drugiego redaktora, a więc DtrP(oroaka), a w końcu o teologii trzeciego głównego redaktora tych ksiąg, którego umownie nazywa się DtrN(omistą = Prawnikiem).

Tego rodzaju ujmowanie kwestii literackich i teologicznych w 1–2 Krl potwierdza w jakiś sposób tradycja judaistyczna, która obok historii królów widziała w tych księgach prorockie orędzie, zaliczając je do zbioru tzw. proroków wcześniejszych albo starszych (hebr. *Nebi'im rišonim*). Tak samo późniejsza klasyfikacja tych ksiąg jako historycznych ma uzasadnienie we współczesnych badaniach literackich pod jednym warunkiem, że na historię tych ksiąg będziemy patrzeć i ją wyjaśniać tak jak ludzie Wschodu, jako historię świętą i religijną, tzn. przeznaczoną dla ludzi, którzy wierzą, że Jahwe jest panem dziejów świata i ludzi, a nie tylko jako faktografię.

Współczesna klasyfikacja 1–2 Krl jako dzieła historyczno-deuteronomistycznego (DtrG) dobrze uwypukla złożoność tych ksiąg,

²² Istnieje dziwna zbieżność zakończeń w 2 Krl w ST i w Dz w NT. Obie narracje kończą się optymistycznie. W 2 Krl uwolnieniem Jojakima (25, 27–30), a Dz informacją o „swobodnym bez przeszkód (głoszeniem Ewangelii Jezusa przez św. Pawła (28, 30). Czyżby autor Dz stosował reminiscencję biblijną do zakończenia 2 Krl?

²³ C. L e v i n, *Der Sturz der Königen Atalja*, (SDS 105) Stuttgart 1982, s. 23–27.

ale najlepiej je określić jako „opus deuteronomicum” o potrójnym profilu literacko-teologicznym, a mianowicie historyczno-profetyczno-nomistycznym (DtrH-P-N).

Bochnia

Ks. JÓZEF ŁACH

John J. Pilch

POCZUCIE HUMORU BIBLII

Pewien obraz znany popularnie pod tytułem „Śmiejący się Jezus” przedstawia Pana Jezusa z głową odchyloną do tyłu i z szeroko otwartymi ustami, ukazującego w serdecznym uśmiechu doskonały komplet zębów. Paleopatolodzy na podstawie badanych przez siebie starożytnych czaszek wątpią, czy jakkolwiek dorosły człowiek tamtej kultury posiadałby tak doskonale utrzymane uzębienie zważywszy na ówczesne ogólnie słabe odżywianie i brak opieki dentystrycznej. Czy jednak Pan Jezus śmiał się nawet bez tak doskonałego uzębienia? Czy śmiał się ktokolwiek w Biblii? Czy są w Biblii jakieś żarty?

ŚMIECH

Pewnych danych do zrozumienia biblijnego humoru dostarczają nam Abraham i Sara. Kiedy Bóg obiecał sędziwemu Abrahamowi syna z Sary (Rdz 17, 16–17), Abraham „upadł na twarz i roześmiał się”¹. Pierwsza część tego zdania nie opisuje rodzaju śmiechu, lecz raczej szacunek Abrahama dla Boga podczas przedstawiania kontrpropozycji: przyjmij Izmaela! Bóg odmawia i dowcipnie instruuje Abrahama, by nazwał nowego syna „śmiejący się chłopiec” (*yishaq* = Izaak = śmieje się). Bóg się śmieje ostatni. Podstawową zatem formą humoru w Biblii jest kalambur, gra słów.

W innej wersji powyższej historii, kiedy to obcy przybysze przepowiadają Abrahamowi urodzenie, a jego podслуshującej żonie spło-

¹ Cytaty podane są wg Biblii Tysiąclecia – chyba, że zaznaczono inaczej [przyp. TŁ.].

dzenie dziecka, Sara „uśmiechnęła się do siebie” (Rdz 18, 12). Zwrot „do siebie” sugeruje, że na Bliskim Wschodzie śmianie się nie jest zwykle głośne, gromkie jak śmiech na Zachodzie. Nagłe roześmianie się może sprowadzić się do „he, he”, nigdy zaś do serdecznego „ha, ha”. Tam niemniej goście usłyszeli Sarę. Delikatność jest zatem drugim aspektem śmiechu postaci biblijnych.

Kiedy urodził się zapowiedziany chłopiec, Abraham nazwał go „Izaak”, zgodnie z Bożym poleceniem. Sara, rozważając imię chłopca przypomina sobie swój własny sceptyczny śmiech i zauważa: „Powód do śmiechu dał mi Bóg. Każdy, kto się o tym dowie, śmiać się będzie z mej przyczyny” (Rdz 21, 6).

W chwili, kiedy Izaak został odstawiony od piersi, Sara zaniepokoiła się widząc „bawiącego się” (forma hebrajskiego czasownika śmiać się; Rdz 21, 9) Izmaela. A może niepokoiła ją to, że Izmael „izaakował”, tj. śmiał się, cieszył lub może naśmiewał się, żartował, wyśmiewał Izaaka (odnośnie śmiechu jako drwiny zob. Rdz 39, 14.17)? Na to pytanie odpowiedzieć może tylko kalamburzysta. I wreszcie Abimelek, król Filistynów, patrzy przez okno i widzi Izaaka „izaakującego” z Rebeką, swą żoną, którą przedstawił królowi jako swoją siostrę (Rdz 26, 8). Słowo oznaczające „śmiech” tłumacze oddają tu zwykle jako „czułość” lub „pieszczotę”. Taki przekład ma sens, jeśli wyobrazimy sobie króla w jakimś dogodnym miejscu umożliwiającym mu patrzenie na prywatne pomieszczenie Izaaka i Rebeki. Publicznie takie zachowanie się jest niedyskretne i wstydlive.

Ta krótka refleksja o różnych znaczeniach hebrajskiego słowa oznaczającego śmiech sugeruje kilka dalszych zagadnień do rozważenia: kalambury i gra słów, gromki śmiech, „humor alkowy”. Dla ludzi Zachodu humor biblijny wydawać się może dziwny, słaby i wcale nie śmieszny.

KALAMBURY I GRA SŁÓW

Kiedy panowie filistyńscy, którzy więzili Samsona byli pijani, wezwali swego jeńca, aby ich zabawił czy rozśmieszył (Sdz 16, 25). Samson nie był zawołanym komikiem, lecz raczej mistrzem języka. Ta umiejętność wraz z legendarną siłą były jego głównymi punktami honoru.

Swą legendarną siłą zabił tysiąc mężczyzn. Żartował na ten temat w kalamburze z hebrajskim słowem *hamor* oznaczającym zarówno „osła”, jak i „mnóstwo”: „Szczęką osła, mnóstwo i mnóstwo”² (wspomniane słowo hebrajskie powtórzone jest trzy razy). Następnie

² Przekład ten jest inny niż w BT.

wyjaśnił: „Szczęką osła zabiłem tysiąc mężów” (Sdz 15, 16). Dzięki tej swojej legendarnej sile zabija Samson gołymi rękami lwa (Sdz 14, 5–9). Z imponującym dowcipem ułożył zagadkę opartą na tym, o czym on sam wiedział, że zdarzyło się z padliną:

Z jedzącego wyszło coś do jedzenia,

Z silnego wyszło coś słodkiego. (Sdz 14, 14)³

Żaden przekład nie odda należycie językowych umiejętności Samsona. W języku hebrajskim zagadka ta składa się z dwóch wersetów, z których każdy dzieli się na trzy sekcje z dwoma „m” (hebrajską literą mem) starannie wkomponowanymi w każdy werset:

<i>m^eha okel</i>	<i>yaša</i>	<i>ma akal</i>
(z jedzącego	wyszło	coś do jedzenia)
<i>um^eaz</i>	<i>yaša</i>	<i>matoq</i>
(a z silnego	wyszło	coś słodkiego)

Niemożliwością byłoby odgadnąć, że Samson opisywał pszczoły i miód, który zobaczył w rozkładającej się padlinie zabitego przez siebie lwa. Nikt inny tego nie widział. Aby zwyciężyć Samsona w tej honorowej grze, trzeba było rozwiązać jego zagadkę poprzez inną zagadkę – pojedynek tu dowcipów równy doprawdy walce wręcz.

Nalegając na żonę Samsona, aby wydobyła od niego rozwiązanie, mieszkańcy miasta mieli nieco trudności w ujęciu swej odpowiedzi w znakomitszą zagadkę. Miała ona pięć liter „m” i odpowiadała dwom werseom Samsona (AB) w odwróconej kolejności (B'A').

<i>Maħ</i>	<i>mmatoq</i>	<i>midbas</i>
(cóż	jest słodsze	nad miód?)
<i>umeh</i>	<i>az</i>	<i>me ari?</i>
(i cóż	jest silniejsze	nad lwa

Oczywistym rozwiązaniem tej zagadki jest miłość – odpowiedni temat na uroczystość ślubną. Samson zganiał to oszustwo jeszcze jednym rymowanym kupлетem. Oprócz siły miał też i rozum.

JEZUS I GRA SŁÓW

Jezus demonstrował mistrzostwo językowe cytując z Tradycji (przytaczając Pismo) na miejscu i twórczo w celu odpowiedzi na jakieś pytanie lub by przekazać jakieś przesłanie (np. Łk 6, 1–5). Wy-

³ j.w.

daje się też, iż stosuje grę słów. W Mateuszowym Kazaniu na Górze (Mt 7, 6) „rada” Jezusa, aby „nie dawać [a] psom tego, co jest [b] święte; i nie rzucać [b'] pereł przed [a'] wieprze” nie brzmi zręcznie ani dowcipnie. Zdanie to opiera się na paralelizmie, lecz rzeczy święte i perły (b i b') nie mają się do siebie tak, jak psy i wieprze (nieczyste zwierzęta, a' i a). W języku aramejskim, którym prawdopodobnie mówił Pan Jezus, rdzeniem słowa oznaczającego rzeczy święte jest *qds'*, które można odczytywać jako [1] *qudsayya* = „rzeczy święte”; albo – co jest bardziej odpowiednie w naszym przypadku – [2] *qadasayya* = „złote pierścienie”, „kolczyki do ucha czy nosa”, „bransoletki”. Każde z tych ostatnich słów tworzy doskonałą paralelę do pereł. Oryginalny aramejski kalambur mógłby zatem wyglądać mniej więcej tak: „Nie dawajcie *kalbayya* (psom) waszych *qadasayya* (bransoletek lub rzeczy świętych) i nie rzucajcie waszych *harozayya'* (sznurów pereł) przed *h'zirayya* (wieprze)”. Zwróćmy uwagę na podobne brzmienia. Ten kalambur mógł wywołać uśmiech towarzyszący ostrzeżeniu, że chrześcijanie winni być ostrożni i nie pozwalając niegodnym, aktywnym anty-chrześcijanom kontaktować się z wartościami chrześcijańskimi i wzorcami zachowań, których nie mogą docenić. (Didache 9, 5 odnosi ten werset do ograniczenia dostępu do stołu Eucharystii.)

Chociaż Piotr był rybakim, skierowany do niego kalambur, w którym Jezus obiecał mu „Ty jesteś 'petros' (aram: Kepha, Piotr) i na tej 'petra' (aram: Kepha, skała) zbuduję mój Kościół” nie chybił prawdopodobnie celu. Ta gra słów brzmi lepiej po aramejsku, niż po grecku, a „skalisty” (Kepha) był prawdopodobnie przydomkiem Piotra już przed tym wydarzeniem. Na Bliskim Wschodzie przydomki są nie do uniknięcia, a określa je dana wspólnota. Podstawa do powyższego przydomku tkwiła być może w osobowości Piotra.

W innej dobrze znanej grze słów zarówno Jezus, jak i Nikodem (J 3, 1–4) używają tego samego greckiego słowa (*anothén*), mającego dwa różne znaczenia: „z góry” (Jezus) i „znowu” (Nikodem). Ponieważ nie znamy aramejskiego lub hebrajskiego odpowiednika tej gry słów, może ona pochodzić raczej od Ewangelisty, niż od Jezusa.

Wszystkie powyższe kalambury wywołują humor bardzo delikatny. Gra słów wywoła uśmiech, ale nigdy wybuch śmiechu czy gromki śmiech. Czy Starożytni w ogóle śmiali się głośno?

GROMKI ŚMIECH

Niektórzy uczeni twierdzą, że Księga Estery jest biblijną księgą żartów. Rozpoczynająca ją scena trwającej 180 dni uczytowanej przez króla Aswerusa (Kserksesa I [485–444 p.n.e.]) dla elit i oraz

następujący po niej siedmiodniowy bankiet dla mieszkańców stołecznego miasta to pierwszy żart. Uczta sześciomiesięczna?

Po odprawieniu nieposłusznej żony Aswerus poszukuje jej następczyni. Każda ewentualna przyszła żona przygotowuje się przez dwanaście miesięcy na okoliczność sprawienia królowi przyjemności podczas spotkania trwającego jedną noc – sześć miesięcy używając olejku mirry, a sześć miesięcy wonności i maści. Zwycięża Estera. Dla nas to przykład wybujałego życia seksualnego, dla starożytnych zaś cała historia przedstawiała godną wyśmiania głupotę.

Haman proponuje królowi nagrodę, którą – jak sądzi – król zechce obdarzyć jego. Król nakazuje Hamanowi, by osobiście oddał cześć swemu zniechęconemu wrogowi, Mardocheuszowi. Haman prowadzi wokół miasta – ku podziwowi wszystkich – zasiadającego na rumaku i ubranego w szaty królewskie Mardocheusza, wygłaszając jednocześnie pochwały na jego cześć. Jeśli Żydzi śmieją się z Hamana, dla niego samego i dla jego przyjaciół zdarzenie to nie jest bynajmniej śmieszne.

Kiedy zaś Estera odkrywa niecny spisek Hamana mający na celu zabicie wszystkich Żydów, wzburzony Aswerus wychodzi z gniewem z komnaty po to tylko, aby powróciwszy znaleźć Hamana błagającego Esterę o litość, co zostaje postrzeżone przez króla jako próba uwiedzenia królowej. Ta humorystyczna scena kończy się egzekucją Hamana na szubienicy, którą on sam przygotował dla Mardocheusza i jego rodaków. Ta Księga jest przeglądem humoru wisielczego, humoru cudzym kosztem.

Także w Ewangelii, u Pana Jezusa można dostrzec oznaki tego, co współcześni czytelnicy mogliby utożsamić z materiałem godnym wytrawnego komediopisarza. Wyobraźmy sobie, co z belką i drzazgą w oku mógłby zrobić Seinfeld (Mt 7, 1–5):

George: Jerry, przykro mi, że ci to mówię, ale masz drzazgę w oku.

Jerry: Ja? Drzazgę? Mówisz to poważnie?

George (uśmiechając się z satysfakcją): Mhm! Drzazgę.

Jerry: Nie mogę sobie wyobrazić, jak możesz widzieć moją drzazgę.

George: Wzrokiem o prawidłowej ostrości 20 na 20 – i już.

Jerry: George, twoja prawidłowa ostrość wzroku jest zablokowana przez belkę. Masz belkę w oku. Jak możesz cokolwiek widzieć?

George: Belkę? O, nie. Masz ci los – to koniec. Ale wstyd!

Niektórzy uczeni sugerują, że w tym epizodzie Pan Jezus mówi być może ze swego doświadczenia cieśli – był przecież zapewne obwiniany z drzazgami, belkami i związanymi z tym zagrożeniami. Podobny scenariusz można sobie wyobrazić dla Jego innych podobnie przesadnych porównań: wielbłąd i ucho igielne (Mk 10, 25); przece-

dzanie komara a połykanie wielbłąda (Mt 23, 24); mycie kubka na zewnątrz przy pozostawieniu brudnego wnętrza (Mt 23, 25).

HUMOR „ALKOWY”

Anachronizmem jest zastosowanie zwrotu humor „alkowy” do czasów i wydarzeń biblijnych, aczkolwiek opisuje on pojawiający się na kartach Biblii pewien typ humoru, mogący łatwo wywołać gromki śmiech. Niektórzy nazywają to humorem nieprzyzwoitym (obscenicznym lub graniczącym z obscenicznym).

W czasach Sędziów lud Izraela został pokonany przez króla Moabu, Eglona i dostał się pod jego okupację. Imię tego króla wywodzi się z hebrajskiego słowa, które obejmuje swym polem semantycznym takie znaczenie, jak okrągły, krąg oraz wołowy. Aby czytelnik nie stracił pointy, narrator wyjaśnia: „Eglon był bardzo otyły” (Sdz 3, 17). Otyłość sama w sobie nie jest powodem do śmiechu. Gromki śmiech wywołuje dopiero to, co ma miejsce potem.

Pan pobudza człowieka leworęcznego, Ehuda, aby wybawił Izraela od Eglona. Ehud sporządził miecz o dwóch ostrzach (dosłownie „dwu-usty”) na jeden łokieć długi i przymocowuje go sobie pod ubraniem do prawego boku. Następnie kłania się Eglonowi mówiąc: „Królu, mam ci coś powiedzieć w tajemnicy”. Wiedząc, jak wielką wartość w tamtej kulturze przywiązywano do tajemnicy, można docenić skwapliwą chęć króla, aby tajemnicę tę usłyszeć: odsyła wszystkich. Ehud zaś zbliżył się i powiedział: „Mam dla ciebie królu słowo [lub rzecz] od Boga” i tym samym jego lewa ręka wpycha miecz w brzuch Eglona. Za ostrzem wchodzi rękojeść, kryjąc się pod powłoką tłuszczu. Na zewnątrz wysączają się „nieczystości” (fekalia). Widząc, że umiera, Eglon udał się na ganek i zamknął się w nim. Ehud uciekł.

Kiedy słudzy Eglona powrócili, zobaczyli zamknięte drzwi i poczuli wiadomą woń. Pomyśleli: „Z pewnością chce sobie okryć nogi w letniej komnacie”. Po dłuższej chwili otworzywszy jednak drzwi znaleźli go martwego.

Oprócz tego humorystycznego sposobu, w jaki został zgładzony ten znieawidzony wróg, leworęczny napastnik zwiększa ten humor. Na Bliskim Wschodzie lewa ręka jest używana wyłącznie do funkcji toaletowych. W benińskim języku Aja (Afryka Zachodnia) słowo oznaczające lewą rękę znaczy dosłownie „wypchnąć ręką ekskrementy na zewnątrz”. Leworęczny Jehud był doskonałym wybawicielem od człowieka uważanego za „plugawego”.

Przypowieść zaś Pana Jezusa o nieurodzajnym drzewie figowym (Łk 13, 6–9) nie jest radą dla wzrastających drzew, lecz politycznym komentarzem odnoszącym się do błędzących przywódców wspólnoty

narodu. Wyobraźmy sobie reakcję słuchaczy, kiedy ogrodnik błaga właściciela, by dać drzewu jeszcze jedną szansę i obłożyć je nawozem. To jest dokładnie to, co chłopci zrobili by z tymi ... przywódcami! Jezus ma ziemskie poczucie humoru.

WNIOSEK

Podczas swego radiowego show Garrison Kelly zauważył pewnego razu: „Faktycznie, Bóg pisze wiele dobrych komedii. Problem w tym, że musi się zmagać z tak wielu złymi aktorami, którzy nie wiedzą jak śmiesznie grać”. Najlepsza droga by zrozumieć humor Biblii to uświadomienie sobie, że jest on śmieszny bardziej na sposób bliskowschodni, niż amerykański.

Catonsville (USA)

JOHN J. PILCH

Dr John J. Pilch z Catonsville, w stanie Maryland, jest wykładowcą studiów biblijnych na Uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie i autorem książki *The Cultural World of Jesus Sunday, Cycle A* (The Liturgical Press) oraz bestsellera *Introduction to the Cultural Context of the Old and New Testaments* (2 tomy, Paulists Press). Urodzony w Nowym Jorku (Brooklyn), jest pochodzenia polskiego. Zna język polski, którego nauczyli go rodzice. Od 1963 r. robi streszczenia artykułów z RBL i z innych polskich czasopism dla „New Testament Abstracts” i „Old Testament Abstracts”. Tłumaczony artykuł ukazał się pt. *The Bible's Sense of Humor*, [w:] „The Bible Today”, vol. 33, nr 6, November 1995.

tłum. Bernard Sawicki, OSB, Tyniec

S P R A W O Z D A N I A

Ks. Bernard Wodecki, SVD

MIĘDZYKONFESYJNY KONGRES W JEROZOLIMIE Z OKAZJI 3000-LECIA JEROZOLIMY JAKO STOLICY (1996)

Triennium 1995–1997, to uroczyste obchody jubileuszu trzech tysiącleci Miasta Świętego. Całe państwo Izrael, a zwłaszcza jego historyczna Stolica czci wszechstronnie wielką rocznicę niezmiernie doniosłego faktu dziejowe-

go, zdobycia przez króla Dawida starożytnego *Uruszolim*, ówczesnej twierdzy Jebuzytów (2 Sm 5, 6–12; 1 Krn 11, 4–9), który uczynił ją stolicą państwa.

Zasadnicze obchody „kongresowe” były przewidziane i realizowane w trzech głównych płaszczyznach; historyczno-archeologicznej, biblijnej i prawniczo-administracyjnej.

W styczniu br., piszący te słowa otrzymał z Jerozolimy oficjalny list z pieczęcią *Medinat Jisrael* – „The State of Israel” zawierający zaproszenie z propozycją wygłoszenia referatu na „International Conference” w Jerozolimie organizowanej przez Rząd Izraela w powiązaniu z uniwersytetami izraelskimi w dniach 8–12 lipca br., pod wiodącym hasłem „*Jeruśalałjim – ‘ir hammišpať we haš-sedeq – Jerusalem – City of Law and Justice*”.

Kongres ten, poprzedzony sesjami historyczno-archeologicznymi, doskonale zorganizowany zarówno od strony merytorycznej jak i technicznej, zgromadził uczonych z ponad 25 krajów. Z Polski jedynym uczestnikiem był piszący te słowa (obecność i czynny udział przynajmniej jednego przedstawiciela „*mi-Polin*” – z Polski została dostrzeżona i podkreślona).

Pierwsze posiedzenie – „Opening Session” odbyło się 8 lipca w pałacu prezydenta państwa, sesja szósta w gmachu Knesetu, a pozostałe – w obszernych pomieszczeniach Sheraton Plaza Hotel, niemal w centrum Jerozolimy. Obrady otwarł i obecnych, na czele z prezydentem Ezer Weizmanem, przedstawicielami rządu, uniwersytetów Izraela (i gościnnie Harvardu), reprezentantami licznych stowarzyszeń izraelskich z różnych krajów świata oraz z głównym rabinem Izraela, Eliahu Bakhsi-Doronem, powitał prof. Nahum Rakover główny organizator i chairman Kongresu. Gruntownie opracowany i ze swadą wygłoszony referat wprowadzający (o roli Jerozolimy w historii, zwłaszcza w świetle Biblii) przedłożył w j. hebrajskim główny rabin Izraela (zasiadający w prezydium tuż obok prezydenta Państwa). Przemawiali także przedstawiciele Rządu, uniwersytetów i kilku Stowarzyszeń, a na końcu – oczywiście także po hebrajsku – sam prezydent Ezer Weizman.

W ciągu wszystkich dni kongresu wygłoszono w sumie 35 referatów w języku angielskim, a 20 w j. hebrajskim. Polski bibliista – uczestnik Kongresu miał najpierw przygotowany temat idący ściślej po linii głównego hasła Kongresu „Zion will be Redeemed by *mišpať* (Judgement) and *sedaqāh* (saving justice) – Is 1; 26–27” (z uwzględnieniem także miejsc paralelnych u Proto-Izajasza). Ponieważ jednak – jak w międzyczasie w toku intensywnej korespondencji z Komitetem Organizacyjnym w Jerozolimie się okazało – taki sam temat równolegle zaproponował inny z zaproszonych, prof. Haim Cohn, trzeba było zdecydować się na podjęcie innego tematu. Opracowałem więc i wygłosiłem referat pt., „Jerusalem-Zion in Deutero-Isaiah (Is XL–LV)”. Po każdym referacie odbywała się interesująca dyskusja we wszystkich niemal językach kongresowych.

W ramy Kongresu organizatorzy włączyli cały szereg bardzo pożytecznych imprez towarzyszących, jak; zwiedzanie muzeów (zwłaszcza – tym razem – Kacrin), Syjonu i wykopalisk najbardziej starożytnych części Jerozolimy, „Jewish Quarter”, monumentalnego pomnika „Scroll of Fire” i Parku holokaustu (ok. 15 km za Ain Karim), uroczej i żyznej doliny Ajjalon (słynnej z tzw. „cudu Jozuego” (Joz 10, 1–27), starożytnego Gibeonu, Gilgal

i Bet-Choron, Gamla, Rama i Ramatajim z grobem Samuela (*qeber Semuel han-nabi*), imponującej, ultranowoczesnej budowli Sądu Najwyższego (którego sam wiceprezes objaśniał jego historię i strukturę, a następnie w kilku grupach umożliwił szczegółowe jego zwiedzenie), „Talmudic Village”, jak i – zwykle niedostępnych dla zwiedzających – sal i pomieszczeń Knesetu z doskonale wyposażoną biblioteką włącznie i możliwością przysłuchania się aktualnie odbywającym się obradom Knesetu.

Do dodatkowych osobistych przeżyć tego (czwartego z kolei) mego pobytu w Ziemi Św. należało: spotkanie z gronem osobiście zaproszonych w domu prof. Nahuma Rakovera, współpielgrzymowanie w dniach przed Kongresem z grupą tarnowską pod doskonałym, wprawnym kierownictwem ks. prof. Michała Bednarza (któremu także tą drogą raz jeszcze najserdeczniej dziękuję), 3-dniowy pobyt po Kongresie w Hajfie na zaproszenie rodziny żydowskiej (dr A. Lavyel), zwłaszcza całodzienna wyprawa do starożytnego (z epoki kananejskiej) Dan, aż po samą granicę syryjską, z drugimi – obok Baniias – źródłami Jordanu, oraz 2-godzinna z górą interesująca rozmowa ze słynnym O. Danielem Rufeisenem, konwertytą – karmelitą na górze Karmel, gdzie w ramach odprawianych Mszy św. i nabożeństw nadarzyła się także sposobność poznania drugiego działającego tam od lat kilku polskiego karmelity.

Pieniężno

Ks. BERNARD WODECKI SVD

Ks. Bernard Wodecki SVD

KONGRES BIBLIJNY W LJUBLJANIE (1996)

W bieżącym roku ukończono szczęśliwie rozpoczęte przed dziesięciu laty prace nad nowym tłumaczeniem całego Pisma Świętego na współczesny język słoweński, ze związłym komentarzem i wprowadzeniem do poszczególnych ksiąg. Z tej okazji bibliści Słowenii z ks. prof. Jože Krašovcem na czele, zorganizowali w Ljubljanie (pol. Lublana) w dniach 17–20 września 1996 r., na wielką skalę zakrojony kongres, choć skromnie nazywany sympozjum międzynarodowym – *Mednarodni Simpozij o interpretaciji Svetega Pisma (ob izidu novega Slovenskega prevoda Svetega Pisma – z okazji nowego przekładu Pisma Św.)*. Miał on według zamysłu organizatorów spełnić, i rzeczywiście spełnił, kilka ważkich celów: spotkanie biblistów i znawców literatury (zwłaszcza specjalistów od tłumaczeń Biblii w różnych językach) ze Wschodu i Zachodu, podzielenie się radością z dokonania wielkiego niewątpliwie dzieła narodu słoweńskiego u progu jego niepodległości, jakim jest nowa Biblia w jego języku, spotęgowanie zainteresowania

i zaangażowania w sprawy dotyczące Pisma Św., zmanifestowanie jego roli jednoczącej różne narody i kultury oraz ekumeniczne zbliżenie wyznań chrześcijańskich (a także Żydów) na płaszczyźnie słowa Bożego (Biblia ta ma charakter ekumeniczny).

Kongres biblijny w Ljublanie odbywał się pod auspicjami wielu liczących się w świecie instytucji naukowych i był w znacznej mierze przez nie sponsorowany. Honorowy patronat nad nim objęli: premier Słowenii, arcybiskup Ljubljany i wielki kanclerz Wydziału Teologii uniwersytetu miejscowego oraz prezes Słoweńskiej Akademii Umiejętności i Sztuk.

Kongres zgromadził uczonych z ponad 25 krajów. Z Polaków, oprócz piszącego te słowa, uczestniczyli także prof. Leszek Moszyński z uniwersytetu Gdańskiego (z małżonką). Obaj wygłosiliśmy – na zaproszenie organizatorów – referaty (zob. niżej). Byli ponadto zgłoszeni i zapowiedzeni we wstępnym programie, ale nie przybyli: Czesław Miłosz, St. Urbańczyk (Kraków), Anna Świderkówna i Mieczysław Basaj (Warszawa).

Każdy z uczestników otrzymał przy rejestracji starannie wydany w formie książkowej (200 stron) dwujęzyczny (angielsko-słoweński) program ze szczegółowym wykazem prelegentów, ich tematów, terminów i miejsc ich wystąpień, ze streszczeniem większości referatów, z dokładnym omówieniem imprez towarzyszących, z pełną treścią wygłoszonych w ich ramach przemówień i tekstów oraz wielu innymi pożytecznymi informacjami dotyczącymi szczegółów kongresu.

Wszystkie obrady odbywały się w nowoczesnym, doskonale dostosowanym gmachu – centrum kultury i kongresów, tzw. „Cankarjev Dom”, tuż naprzeciw parlamentu Słowenii.

Uroczystą ceremonię otwarcia kongresu i związane z nim przyjęcie we wtorek 17 września zaszczycili m.in.: premier J. Drvnošek, ks. arcybiskup A. Suštar, prezes Katolickiej Federacji Biblijnej, ks. bp W. Egger, prezydent Słoweńskiej Akademii Umiejętności i Sztuk, prof. F. Bernik, ambasador Izraela w Słowenii, Y. Sher, liczni przedstawiciele uniwersytetów, kilku innych biskupów i przedstawiciele bratnich wyznań mających swój udział w tłumaczeniu nowej Biblii, i wielu innych dyplomatów i osobistości. Wszystkich powitał serdecznie główny organizator i przewodniczący Komitetu Kongresu, ks. prof. Jože Krašovec, po nim przemawiali kolejno wszyscy co dopiero imiennie wymienieni. Występowały chóry uniwersyteckie, zespoły artystyczne i orkiestra Ljubljany.

Tematykę obrad kongresu w Ljublanie ująć można w kilka zasadniczych kręgów, w ramach których podam tytuły ważniejszych referatów z zaznaczeniem ośrodków, z którymi związani są ich prelegenci.

I. ZASADY TŁUMACZENIA PISMA ŚW.:

A. A. A l e k s e e v (Sankt Petersburg): Cechy i kryteria właściwego tłumaczenia Biblii; K. G a n t a r (Ljubljana – dalej: L.): „Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum”; M. H o l c (Rzym): Zasady i problematyka tłumaczeń Pisma Św.; A. W a g n e r (Moguncja): Znaczenie teorii języka dla tłumaczeń Biblii; M. C i m o s a (Rzym): „Tłumacząc Stary Testament” – Rola wariantów greckich przy translacji tekstów Księgi Genesis:

II. WYDANIA BIBLIJ – TŁUMACZENIA:

J. K r a š o v e c (L.): Charakterystyka nowego tłumaczenia słoweńskiego Biblii; M. P e k l a j (L.): Stałe, powtarzające się wyrażenia w Pięcioksięgu; J. K o s (L.): Recepcja Biblii w literaturze słoweńskiej; P. W e i s s (L.): Przegląd nowego tłumaczenia Biblii słoweńskiej od strony językowej; Leszek M o s z y Ń s k i (Gdańsk): Dwa słowiańskie tłumaczenia Psalterza w epoce renesansu: słoweńskie: Primož Trubara (1566) i polskie – Szymona Budnego (1572) – podobieństwa i różnice ich metod translacji (referat wygłoszony w j. niemieckim); ks. Bernard W o d e c k i S V D (Pieniężno): Trzy nowe powojenne edycje [katolickie] całej Biblii: Biblia i komentarz KUL, BT i BP (referat przedstawiony w j. angielskim); M. G a r z a n i t i (Florencja): Od egzegezy biblijnej do odkrycia korzeni kultury słowiańskiej – ze studiów nad słowiańską Ewangelią od Josefa Dobrowsky'ego do J. Kopitara; Ch. H a n n i c k (Würzburg): Rekonstrukcja starosłowiańskich Ewangelii u Josefa Vajsa oraz ich domniemane podkłady (*Unterlagen*) greckie; A. R e b i ć (Zagrzeb): Tłumaczenia Biblii na język chorwacki; S. B o t i c a (Zagrzeb): Biblia a chorwacka tradycja kulturowa; F. P r e m k (L.): Rozwiązania problemów Psalmu 137 u pierwszych pisarzy słoweńskich; C. K r o n s t e i n e r (Salzburg): Problem istnienia części tłumaczenia [z Wulgaty] na j. starosłoweński przed starobułgarską Biblią Metodego z 882 r. (dał odpowiedź twierdzącą); A. K o z h y n a v a (Mińsk, Białoruś): Biblijny cytat z Mt 18, 11 w starych tekstach słowiańskich; D. D u n k o v (Salzburg): Niektóre pomyłki w tłumaczeniu Biblii Metodego z 882 r.; M. B a k k e r (Amsterdam). Czy Cyryl i Metody mylnie przetłumaczyli Dzieje Apostolskie? (sugeruje, że błędy mogły wynikać ze skażonego podkładu greckiego); A. D e l i c o s t o p o u l o s (Ateny): Przegląd ważniejszych tłumaczeń greckich całej Biblii aż po dzień dzisiejszy; J. P o g a č n i k (Naribor, Słowenia): Rola tłumaczenia Dalmatina z 1584 r.; V. A n t i ć - S t o j ć e v s k a (Skopje): Biblia w Macedonii; A. Z. K i š (Zagrzeb): Osobliwości tłumaczeń w chorwackiej literaturze głagolickiej; G. W e r n e r i M. S a l o w s k i (Budziszyn – dwugłos): Najnowsze tłumaczenie całej Biblii na j. łużycki; H. R. C o o p e r Jr. (Bloomington): Początki kościelnego tłumaczenia słoweńskiego (sugerował, że już przed św. Metodą istniały słow. tłumaczenia przynajmniej czytań mszalnych); C. M. M a c R o b e r t (Oksford): Tradycja tekstualna kościelnego Psalterza słoweńskiego do XV wieku; E. S u r k o v a (Mińsk B.): Podstawy filozoficzne i lingwistyczne koncepcji tłumaczenia Konstantyna Filozofa; S. N i k o l o v a (Sofia): Interpretacja ksiąg poetyckich ST w dziele św. Klemensa z Ochrid; F. J. T h o m s o n (Antwerpia): Zarys tekstu ST w kościelnej Biblii Słoweńskiej; A. T a l (Tel-Awiv): Pięcioksiąg hebrajski w oczach tłumacza Samarytańskiego; M. K l e i n (Jerozolima): Targumy aramejskie – tłumaczenie a interpretacja; M. S a e b (Oslo): Problemy i doświadczenia w związku z nowym norweskim tłumaczeniem Biblii; B. M e t z g e r (Princeton): Pierwsze tłumaczenie Nowego Testamentu na pensylwański dialekt niemiecki; S. P. B r o c k (Oksford): Potrzeba nowego tłumaczenia Nowego Testamentu na język syryjski.

III. METODY INTERPRETACJI PISMA ŚW.

J. P l e v n i k (Toronto): Niektóre zagadnienia morfokrytyki; M. F i s h b a n e (Chicago): Problemy hermeneutyczne w midraszu rabinistycznym; J. G n i l k a (Monachium): „Wirkungsgeschichte” – jedna z nowszych metod w pracy nad Biblią; H. C h a r l e s w o r t h (Princeton): Fenomenologia a hermeneutyka biblijna (niektóre problemy); K. M. W o s c h i t z (Graz): Mit, słowo i kult jako kategorie religijne – hermeneutyka terminów „widzieć i słyszeć”, „obraz i słowo”, „przestrzeń i czas”; D. J. A. C l i n e s (Sheffield): Postmodernizm w studiach biblijnych?; P. S. G r e c h (Rzym): „Regula fidei” jako zasada hermeneutyczna w egzegezie patrystycznej; J. P l e v n i k (Toronto): Lonergana teoria poznania a hermeneutyka morfokrytyki; N. H o h n j e c (Zagrzeb): Matthias Flaccius Illyricus – ojciec nowoczesnej hermeneutyki; I. T e s h i m a (Harvard University): Krytyka tekstu a starożytna interpretacja Biblii; A. S. V. D e l i v a n o v a (St. Petersburg): Opowiadania ludowe jako typ interpretacji i tłumaczenia Biblii.

IV. EGZEGEZA STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU:

M. E. B o i s m a r d (Jerozolima): Cytaty z Księgi Daniela w NT; T. S. V e č k o (L.): Wina, kara i przebaczenie w 1–2 Sm: J. B i z j a k (L.): Ijob – mąż ukarany czy doświadczony? (prelegent udowadniał to drugie); N. R ö s e l (Hajfa): Cel i orędzie deuteronomistycznego dzieła historycznego – Przyczynek do hermeneutyki Ksiąg królów; A. R o f é (Jerozolima): Metafory w Biblii i w Targumach; O. K e l (Fryburg Szwajcarski): Przedsięwzięcia Antiocha IV w zakresie kultu w Świątyni Jerozolimskiej – prześladowanie czy reforma? (prelegent sugerował to drugie, jakkolwiek jego argumenty nie przekonywały); C. B u z z e t t i (Rzym): „Ave, gratia plena” – tłumaczenia współczesne a wpływ dawniejszych; M. V a n E s b r o e c k (Monachium): Dwa problemy z Listu do Rzymian (3, 25: problem *hilasterion*, i 8, 3: Chrystus – Ofiarą za grzechy); J. K a r a v i d o p o u l o s (Tesaloniki): Egzegeza NT w greckim Kościele prawosławnym – przeszłość i teraźniejszość; F. R o z m a n (L.): Przypowieści u synoptyków.

V. TEOLOGIA BIBLIJNA:

L. M e n a š e (L.): Obraz Boga w Biblii; A. R é b u l a (Triest) Terminologia i sposób mówienia o wieczności w Biblii – jej echa w literaturze słoweńskiej; M. M y l l y k o s k i (Helsinki): Problemy ideologiczne teologii NT (głównie o dewiacjach egzystencjalizmu R. Bultmanna, tzw. „teologii feministycznej” i – częściowo – ekoteologii); I. H o r o w i c z (Jerozolima): Sprawiedliwość (sędęq) w Biblii i jej rabinistyczne interpretacje; J. H. E l l e n s (Michigan): Pojęcie mądrości w świetle interpretacji biblijnej w Targumach, w Talmudzie, w gnostycyzmie i w dokumentach wczesnochrześcijańskich.

jańskich; J. A r e n z (Los Angeles): Biblia i nauka – wzajemne oddziaływanie na siebie; C. T o t h (L.): Hermeneutyka nadziei i utopii w Biblii; B. O š l a j (L.): Biblia a kryzys eko-etyczny.

VI. PROBLEMY INTRODUKCYJNE I INNE:

G. S. O e g e m a (Tybinga): Rola apokaliptyki w procesie ustalania kanonu Biblii chrześcijańskiej; E. T o v (Jerozolima): Podziały według sensu w tekstach qumrańskich a podziały w TM i w starożytnych tłumaczeniach Biblii; F. Z a d r a v e c (L.): Diabeł w literaturze Cankara; V. P o t o č n i k (L.): Słownicy a Pismo Święte; (w świetle badań socjologicznych); Y. S v e r s t i u k (Kijów): Biblia w interpretacji literatury ukraińskiej.

W związku z kongresem zorganizowano także i logicznie w jego rytm włączono szereg pożytecznych imprez towarzyszących, zwłaszcza szeroko zakrojoną wystawę biblijną w Narodna Galerija. W obszernych jej pomieszczeniach pokazano i fachowo objaśniono w j. angielskim i słoweńskim cenne egzemplarze Biblii w wielu językach, od najstarszych rękopisów – po wydania współczesne. Osobny dział poświęcony jest (bo wystawa trwać będzie do końca roku) „Biblije na Slovenskem”, z nową edycją uroczyscie „fetowaną”, umieszczoną w miejscu centralnym na odpowiednio udekorowanym podium oczywiście na czele (nowe tłumaczenie jest już dostępne w księgarniach szerokim rzeszom). Otwarcia wystawy nadano wyjątkowo solenny charakter, z udziałem osobistości obecnych już uprzednio na inauguracji kongresu i wielu jeszcze innych (m.in. także dyrektora Biblioteki Watykańskiej). Równolegle udostępnione były wystawy w rozległym holu pałacu Kongresów: realiów kultury i religii ST i judaizmu, gustownie wykonane gabloty i duże plansze ilustrujące kształtowanie się tekstu Pisma Św. oraz jego wpływ, rolę i znaczenie w różnych dziedzinach życia narodów w przekroju historycznym. Oryginalną imprezą był także wieczorny koncert z występami najlepszych chórów i orkiestr Słowenii, wykonujących szereg kompozycji o charakterze biblijnym wybitnych kompozytorów.

Kongres zakończyła w piątek 20. września wieczorem „Slavostna Akademija ob izidu novega slovenskega prevoda Svetego Pisma”, z obecnością i przemówieniami prezydenta Słowenii, Milana Kučana, arcybiskupa A. Suštara i innych. Przemawiali też przedstawiciele zasadniczych grup językowych, jak: w języku hebrajskim prof. E. T o v z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, w j. greckim J. K a r a v i d o p o u l o s z uniwersytetu Tesalonik, po angielsku B. M. M e t z g e r, po francusku O. M. E. B o i s m a r d, po niemiecku bp W. E g g e r, po rosyjsku A. A. A l e k s e e v, po norwesku G. S e i e r s t a d, po słoweńsku J. K r a š o v e c. Po przemówieniach chóry i orkiestry wykonały szereg innych utworów o tematyce biblijnej.

51. ZJAZD STUDIORUM NOVI TESTAMENTI SOCIETATIS (STRASBURG 1996)

W dniach od 6. do 16. sierpnia 1996 r. miał miejsce w Strasburgu 51. zjazd organizacji Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS).

Stroną organizacyjną zjazdu zajęły się dwa wydziały teologiczne Uniwersytetu w Strasburgu: protestancki i katolicki. Tradycja szkolnictwa akademickiego w Strasburgu sięga czasów Reformacji, kiedy to w r. 1523 Martin Bucer założył szkołę teologiczną w duchu reformatorskim. Szkoła ta została przekształcona w akademię (1566–1621), aby stać się wreszcie uniwersytetem z wydziałem teologii protestanckiej. Katolicki wydział teologiczny działa od 1903 r. Znane nazwiska biblistów pojawiają się w historii tych dwóch wydziałów teologicznych. Wspomnijmy niektóre: A. Schweitzer, J. Héring, O. Cullmann (ur. 1902 i żyjący dotąd), H. Clavier, M.-A. Chevalier, J. Schmitt, E. Trocmé i inni. Ale wróćmy do zjazdu.

W programie były przewidziane trzy typy spotkań i komunikacji naukowej: wykłady główne (Main Papers), wykłady krótsze (Short Papers) i seminaria.

Inauguracyjny wykład główny (Presidential Address) wygłosił przewodniczący zjazdu, G. N. Stanton nt. „Czterokształtne Ewangelie”.

Inne wykłady główne:

– D. Hellholm, „Funkcja argumentacyjna Rz 7, 1–6”;

– J. Delorme, „Ewangelia i opowiadanie. Narracja ewangeliczna u Mk (narratologia i semiotyka opowiadania ewangelicznego)”;

– S. Kim „Jeszcze o ‘misterium’ w Rz 11, 25n”;

– P. Lampe, Socjologiczne zbliżenie do Nowego Testamentu.

A oto wykłady krótsze, z których niektóre były równoległe (Simultaneous Short Papers), co stwarzało dylematy, który wybrać:

– M. Wolter, „Etos i identyczność we wspólnotach pawłowych”;

– M. Philonenko, „Na zewnątrz psy i guślarze” (Ap 22, 15 i 4Q MMT B 58–62);

– H. Kvalbein, „Cuda na końcu czasu: uwagi do 4Q 521”;

– C. von Wahlde, „Perykopa o Samarytance. Synoptycy i cuda u Jana: sprawa kryteriów”;

– B. Witherington, „Klaudiusz, Żydzi a *Religio licita*”;

– D. P. Moessner, „Kryteria dla autentycznej historiografii na przykładzie Łk 1, 3”;

– R. B. Ward, „Uwagi na temat Rz 1, 26n”.

Z imprez kulturalno-towarzyskich uczestnicy zjazdu SNTS w stolicy Alzacji będą mile wspominać koncert Son et Lumière w słynnej katedrze, zwiedzanie przy pomocy stateczków Starego Miasta, wizytę w instytucjach

europijskich (Parlament europejski), przyjęcie wydane przez Radę Miejską w pawilonie Józefiny czy koncert kwartetu Florestan i kościele Saint Guillaume. Dla chętnych były wycieczki, na przykład w okolice rodzinne Alberta Schweitzera: do Kaysersbergu – miejsca jego urodzin i do Gunsbach, gdzie mieści się muzeum A. Schweitzera i muzeum afrykańskie, lub do Colmaru, aby zwiedzić znane muzeum Unterlinden.

Lista uczestników zjazdu strasburskiego obejmowała w fazie końcowej 401 osób: wliczono w to, oprócz samych uczestników, także i towarzyszących im członków rodzin. Nie można biblistów żyjących w rodzinach pozabawiać ich naturalnego otoczenia, zwłaszcza w czasie wakacji: dla wielu bowiem zjazdy naukowe są formą spędzania urlopu. A poza tym egzegeza Biblii nie jest zarezerwowana tylko dla celibatariuszy.

Strasburg tworzy niepowtarzalną atmosferę miasta europejskiego, dwujęzycznego, dwuwyznaniowego, praktycznie ekumenicznego, z bogatą tradycją kulturalno-teologiczną (pamiętajmy o mistyce renańskiej). Powstałe nowoczesne bloki nie przesłaniają wieży strasburskiej katedry, a śmiałe konstrukcje i aranżacje nie niszczą sympatycznych starych zaułków i pomieszczeń. Oto czego potrzeba zjednoczonej Europie: mądrości „ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Pisarek

IX COLLOQUIUM BIBLICUM (WIEDENŃ 1996)

Mimo odejścia na emeryturę profesora Jakuba Kremera (Wydział Teologii Katolickiej, Uniwersytet Wiedeński) kolokwia biblijne urządzone co dwa lata pod jego egidą w stolicy Austrii są kontynuowane pod nowym kierownictwem. Nowym liderem tej naukowej imprezy o charakterze międzynarodowym jest profesor Gottfried Vanoni SVD z Akademii Teologicznej St. Gabriel w Mödling koło Wiednia. Pełni on zarazem funkcję przewodniczącego Rady Naukowej przy Austriackim Katolickim Towarzystwie Biblijnym (Österreichisches Katholisches Bibelwerk = ÖKB, które tę imprezę w głównej części sponsoruje, jako że jest ona rozumiana jako promocja dla biblistów z krajów w Europie Centralnej i Wschodniej). Europa Wschodnia była na Colloquium reprezentowana w osobie ks. Janusza Czerskiego (WT na Uniwersytecie Opolskim), który wyklada zarazem Pismo święte we Lwowie u katolików obrządku bizantyńskiego, uważając się za Ukraińca. Wszystkich uczestników było na liście 55, najwięcej z Polski (15). Pozostali z krajów: Austria z Południowym Tyrolem (Italia) i Niemcy (dawniejsze Wschodnie) jako gospodarze wobec kolegów z Europy Centralnej – z krajów

reformowanych – Bośni Hercegowiny, Chorwacji, Czech, Słowacji, Słowenii, Węgier i Polski. Kobiety reprezentowała Czeszka z Pragi, wykształcona w Niemczech (prof. Mireia Ryškova).

Miejscem Colloquium był, jak zwykle, dom formacyjny archidiecezji wiedeńskiej, w klasztorze jezuickim w dzielnicy Lainz, tuż za Schönbrunnem. W nim odbywały się obrady, spożywano wspólne posiłki a po kolacji toczyły się przyjacielskie rozmowy, ważny element nie zapisany w oficjalnym programie, którego trzeba się domyślać pod nazwą „gemütliches Beisammensein” (przyjemne przebywanie społecznie), rozmowy uzupełniające w sposób istotny wygłaszane referaty i toczone po nich dyskusje.

Symposium było IX w kolejności, a odbyło się w dniach od 22 do 26 X 1996 roku, po odliczeniu czasu na przyjazd i odjazd, były to trzy pełne dni przeznaczone na referaty i dyskusje. Tematem zaś były „nowe niebo, nowa ziemia i nowa Jerozolima” (Ap 21, 1–22, 5) i tego fragmentu intertekstualne związki. Obrady były nastawione na współpracę interdyscyplinarną. Referaty były krótkie, by pozostawić więcej miejsca na dyskusję między fachowcami. Tekst podzielono na trzy części: Ap 21, 1–22, 5 (całość dnia I), Ap 21, 1–8 i 21, 9–21 (dnia II) i Ap 22, 1–5 (dnia III). Jakie tematy poruszone były i przedyskutowane zostały? Program otworzył referat ks. J. Chmiela (PAT, Kraków) „Ap 21, 1–22, 5 w refleksji synchronicznej”. W oparciu o ten tekst referent ukazał strukturalizm jako metodę pracy. Kiedy jednak usiłował z analizowanego tekstu wydobyć zawarte w nim orędzie chrystologiczne, iż określenie „tron Boga i Baranka” należy do typologii Baranka paschalnego, napotkał w dyskusji na zarzut, że dokonał zbyt dużego przeskoku myślowego. I tak referaty i dyskusje grzęzły na ogół w analizie li tylko formalnej rozważanego tekstu.

Wśród ośmiu punktów programu były trzy bez referatów: „Motywy „nowego nieba i nowej ziemi” w literaturze wczesnożydowskiej” (III); „Formy, funkcje i teologiczne znaczenie zależności między tekstami” (V) oraz kolokwium kończące, którego przedmiotem był temat całego sympozjum „Nowe niebo, nowa ziemia, nowe Jeruzalem. Apokalipsa 21, 1–22, 5 i odniesienia tego tekstu do innych tekstów” (VIII). Wtedy podstawą rozmów był dostarczony wcześniej papier. Dyskusja fachowców była i wtedy bardzo owocna.

Oto tematy wygłoszonych referatów: Ap 21, 1–22, 5 w refleksji synchronicznej (J. Chmiel, Kraków); Nowe u Deutero i Trito-Izajasza (J. Marböck, Graz); Ap 21, 1–8 przy szczególnym uwzględnieniu pokrewnych tradycji (L. Tichý, Olomuniec); Metaforyka światła u Iz 60 (N. Hohnjec, Zagrzeb); Ap 21, 9–22, 5 przy szczególnym uwzględnieniu pokrewnych tradycji (M. Hasitschka, Innsbruck). Wieńczący całość wykład gościnny na Uniwersytecie Wiedeńskim „Eschatologiczna odpowiedzialność w Izraelu a głoszenie sądu przeciwko temu pokoleniu. W sprawie zapowiadania sądu w Tradycji Q” (Cl. -P. März, Erfurt), stanowił dopełnienie problematyki obrad opartej na Apokalipsie św. Jana. Po nim odbył się pożegnalny obiad w Schottenkeller, niedaleko od uniwersytetu, przy którym dziękowano biskupowi pomocniczemu Wiednia Helmutowi Krätzlowi, referentowi Bibelwerku w Austriackiej Konferencji Biskupów oraz Norbertowi W. Höslin-

gerowi przedstawicielowi ÖKB i Pius Parsch-Institut w Klosterneuburg za dotowanie sympozjum, by mogło się ono odbyć.

W programie sympozjum odbyła się także rozmowa z przyrodnikiem. Profesor fizyki teoretycznej z Wiednia Gernot Eder przedstawił swój pogląd na koniec świata i odpowiadał w dyskusji na pytania. Odniosłem wrażenie, że wyznaje on panteizm, choć wielokrotnie stwierdzał, że przyrodnicy są jedynymi prawdziwymi monoteistami. Koniec obecnego świata miałby nastąpić nieuchronnie za 7 miliardów lat, lecz czy nie będzie to nowy początek?

Na sympozjum przeczytano też list z pozdrowieniami do jego uczestników od arcybiskupa archidiecezji wiedeńskiej Krzysztofa Schönborna.

Ważnym punktem programu była prezentacja nowości biblijnych zaraz na początku. Każdy z uczestników znalazł w swojej teczce załączoną „Bücherliste. Colloquium Biblicum. 23.–25. Oktober 1996. Bildunshaus Lainz, Wien”.

Nowy kierownik Colloquium (od IX w 1996 r.) zapowiedział publikację jego tekstów łącznie z głosami w dyskusji (po ich autoryzacji) w roku 1997.

Patriarcha gromadzących się w Wiedniu od lat biblistów ks. profesor Jakub Kremer wręczonym każdemu papierem „Znieść Credo?” zaprosił ich do dyskusji nad zmartwychwstaniem Jezusa. Jest w nim krytyka pseudonaukowych twierdzeń niektórych protestanckich biblistów [KNA – ÖKI 17 16. April 1996, s. 12–15]. Kto się w nią włączy? Colloquium 1996 trwa aż do następnego tamże w roku 1998.

Katowice-Kraków

Ks. STANISŁAW PISAREK

W S P O M N I E N I A

Ks. Kajetan Rybacki

ŚP. KS. WITOLD MARCHEL (1922–1990)

Ksiądz Doktor Witold Marchel właściwie nie był znaną postacią wśród kapłanów w Polsce. Przygotowanie do kapłaństwa i studia teologiczne odbywał poza granicami kraju i tylko jeden raz był w Polsce, zanim po chorobie wrócił na stałe do Ojczyzny.

Ks. Witold Marchel urodził się 30 października 1922 r. w miejscowości Topola, w parafii Dźwierszno Wielkie, z ojca Damazego i matki Franciszki z domu Pazderskiej (ochrzczony w miejscowym kościele 5 listopada tego roku). W czerwcu 1939 r. z niepełnym zakresem ukończył gimnazjum w Nakle n/N. Druga wojna światowa przerywa mu naukę. Z 27 na 28 maja 1941 r. został przez Niemców wywieziony wraz z rodzicami i rodzeństwem do obozu w Potulicach, a następnie do przymusowej pracy w ówczesnych Prusach Wschodnich. Tam pracował u niemieckiego gospodarza. Potajemnie uczył się i rozczytywał w zdobywanej po kryjomu literaturze polskiej. Kiedy Niemcy w 1945 r. opuszczali Polskę, pod przymusem wywieziony do Niemiec, znalazł się w Bremen. Tam został przekazany do obozu, gdzie spotkał polskich jeńców. Znajomość języków spowodowała, że został mianowany przez dowództwo żołnierzy amerykańskich opiekunem grupy więźniów. 8 maja 1945 r. wojska alianckie zdobyły wraz z żołnierzami polskimi Bremen i oswobodzili. W grupie polskich żołnierzy byli kapelani, a wśród nich ks. Włodzimierz Konopka TJ i ks. Walenty Nowacki, pracujący obecnie w Brazylii. Ks. Nowacki wspomina: „Tam spotkałem Witolda Marchela, zmizерованego, wymęczonego, ledwo trzymającego się na nogach. I wtedy zwierzył mi się: „Pragnę zostać księdzem, gdyż dobry Bóg ocalił mi życie”. Odtąd za wszelką cenę pragnął zrealizować łaskę powołania kapłańskiego. Wraz z kilku innymi młodzieńcami, m.in. ks. prałatem Piotrem Ilwickim, który obecnie pracuje w Olsztynie, postanowił przedostać się do Belgii. Nie była to sprawa prosta, gdyż przyszli kandydaci do Seminarium uchodzili jeszcze za więźniów. Był jeszcze stan wojenny. Witold Marchel czynił starania o pozorne spotkanie się z bratem, który miał przyjechać do Belgii. Nic z tego nie wyszło. Ale w tym czasie w Brukseli odbywała się konferencja międzynarodowa. Przyszłych kleryków ubrano w mundury wojskowe wojsk sprzymierzonych, dano stosowne odznaczenia i z podrobionymi dokumentami przedostali się przez granicę. „Uczestnicy” konferencji w ten sposób znaleźli się w Belgii. Tam z wielkim sercem przyjął ich biskup belgijski Kopiters.

I tak Witold Marchel znalazł się w Seminarium Duchownym w Gandawie w Saint Nicolas. To miasto zostało oswobodzone także m.in. przez polskich żołnierzy. Mimo wycieńczenia obozowego podjął studia z wielkim zapalem wykazując nieprzeciętne zdolności. Wkrótce zaprzyjaźnił się z rodziną ks. Carlosa Bressers, z której wyszło kilku kapłanów.

Z początkiem października 1945 r. rozpoczął studia filozoficzne, które ukończył 18 lipca 1947 r. Dwa lata później ukończył teologię. Jesienią 1949 r. podjął wyższe studia w Polskim Seminarium w Paryżu. Musiał jeszcze w tym czasie uzupełnić maturę, co uczynił wiosną 1950 r. pod Paryżem w Les Ageux. Testimonium do święceń kapłańskich, najpierw subdiakonatu, przesłał z Polski ks. kanonik Ignacy Klimacki z Nakła n/N. Subdiakonot otrzymał w Paryżu, w kaplicy Polskiego Seminarium, 3 maja 1950 r., diakonat 8 lipca 1951r., a święcenia kapłańskie 6 lipca 1952 r. z rąk ówczesnego Nuncjusza Apostolskiego w Paryżu, kardynała J. Roncalli, późniejszego Papieża Jana XXIII, w kościele Wniebowzięcia NMP. Wraz z nim święcenia kapłańskie otrzymali: ks. Marian Sedlaczek (pracuje w Senegalu), ks. Piotr Ilwicki, ks. Tadeusz Derendal (mieszka we Francji), ks. Adolf Giżyński, ks. Bolesław Kosecki, Ks. Franciszek Miś i ks. Edmund Wojda.

Mszę św. prymicyjną w pięknej oprawie Polonii i polskich kapłanów odprawił 20 lipca 1952 r. w Auby (Nord) w parafii, gdzie proboszczem do dzisiaj jest ks. Franciszek Jagła. Ze względu na czasy stalinowskie nikt z rodziny z Polski, nawet rodzice, nie mógł brać udziału w tej Mszy św. Wśród kapłanów brali udział: ks. Burian, ks. Zdzisław Lipiński i ks. Milewski.

W styczniu 1953 r. na prośbę kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, jako doktor teologii wyjechał do Rzymu, gdzie podjął studia na Instytucie Biblijnym w zakresie Starego Testamentu. W roku 1961 obronił pracę doktorską „*summa cum laude*” na temat: *Abba, Père – la prière du Christ et des chrétiens*. Moderatorem tej pracy był ks. prof. S. Lyonnet T.J. Praca ta została uznana jako wyjątkowa. Tak przygotowany naukowo miał wrócić do Polski, gdyż dekretem ks. Prymasa z dnia 1 września 1961 r. miał objąć funkcję profesora Prymasowskiego Seminarium Duchownego w Gnieźnie oraz Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Był drugim po wojnie (po ks. Eugeniuszu Dąbrowskim) doktorem nauk biblijnych.

Odwiedził tylko raz Polskę i dom rodzinny od 25 czerwca do 18 września 1966 r. Niestety organizm wyniszczony w czasie wojny oraz intensywna nauka sprawiły, że ks. Witold Marchel zapadł poważnie na zdrowiu. Dlatego musiał wyjechać na leczenie do Szwajcarii. Spełniał tam funkcję kapelana sióstr zakonnych i jako biblista miał wykłady w niektórych ośrodkach katolickich. Na skutek jednak postępującej cukrzycy jesienią 1985 r. utracił całkowicie wzrok. Po kilku miesiącach dokonano niezwykłą operację oczów na skalę światową. Jeden z wybitnych kanadyjskich specjalistów z tej dziedziny przy współpracy innych profesorów spowodował że ks. Witold Marchel znowu odzyskał wzrok. Lekarze radzili, aby przerwał intensywną naukę i na kilka miesięcy oddał się rekonwalescencji. Niezwykłe umiłowanie nauki, której poświęcał całe lata swego kapłańskiego życia, okazało się silniejsze. Może posłuchałby rad lekarzy, ale zjawiał się u niego współkolega z Chin, ks. Piotr Chiang (z którym utrzymywał kontakt do końca swego życia), który prosił o dokończenie pracy naukowej. Podjął się tej pracy. Wiele godzin intensywnego studium, wiele dni nieprzespanych nocy stały się powodem, że stracił całkowicie wzrok, którego już do końca życia nie odzyskał. Odtąd zaczęło się trudne dla niego życie. Miał wprawdzie dobre mieszkanie i warunki życia w Szwajcarii, ale brak mu było tego co najważniejsze: praca wśród ksiązek i studium nad Pismem św. Coraz częściej myślał o powrocie do Ojczyzny. W swoim „*Życiorysie*” napisał: „W nadziei znalezienia większego zrozumienia i więcej serca, wróciłem 15 maja 1986 r. w rodzinne strony”. Zamieszkał w Bydgoszczy (na Osowej Górze). Wyjeżdżając ze Szwajcarii zabrał znaczną ilość fachowych ksiązek, które po jego śmierci zostały przekazane do Prymasowskiego Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Wiele cennych ksiązek musiał pozostawić. Ciągłe liczył się z tym, że powróci do jakiegoś zdrowia i będzie mógł chociaż w części zrealizować nie spełnione plany wydawnicze. Zamierzał wydać w języku polskim pracę doktorską, chciał publikować artykuły nt. Pisma św. Starego Testamentu i przetłumaczyć książkę *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, która ukazała się w Paryżu w 1963 r., oraz artykuły z „*Christlich Pädagogische Blätter*” (np. w nr 97/1984 ukazał się artykuł napisany w 1963 pt. *Das neustestamentliche Bild des Vaters und seine Bedeutung für den Religionsunterricht*).

Stan jednak zdrowia ks. Witolda Marchela z każdym rokiem się pogarszał. Gdy zupełnie zapadł na zdrowiu, został przewieziony do Kliniki Szpitala w Bydgoszczy na Bielawkach, gdzie po miesięcznym pobycie nie uzyskawszy przez 3 tygodnie przytomności, zmarł 10 grudnia 1990 r. Pogrzeb odbył się w Dźwierzynie Wielkim pod przewodnictwem biskupa Bogdana Wojtuś, sufragana z Gniezna, przy udziale kilkunastu kapłanów. Słowo pożegnalne w czasie Mszy św. koncelebrowanej wygłosił współkolega z lat kapłańskich we Francji, ks. Zdzisław Lipiński ze Szczecina. Podkreślił wybitną zasługę na polu nauki tego niezwyklego kapłana. Ks. biskup Bogdan Wojtuś wspominał o pracy kapłana i prosił o modlitwę w intencji powołań kapłańskich i zakonnych.

Ks. Walenty Nowacki z Brazylii tak napisał o swoim przyjacielu: „Był pogodny, serdeczny, radosny i nigdy nie okazywał swego cierpienia. Nigdy nie skarżył się na swój ciężki los, a cierpiał wiele. To męczennik z ostatniej wojny. Powinien przejść do historii polskich kapłanów niezapomniany”. Biskup Kazimierz Romaniuk, biskup diec. Warszawa-Praga, który podjął studia na Instytucie Biblijnym w Rzymie już po ukończeniu nauki ks. Witolda Marchela, tak o nim napisał: „Utkwił mi w pamięci jako kapłan niezwykle pracowity. Bywały całe tygodnie, zwłaszcza w miesiącach letnich, że tylko jego spotykałem w bibliotece Instytutu Biblijnego. Napisał świetną pracę doktorską wydaną dwukrotnie i przetłumaczoną m.in. na język holenderski. Niewątpliwie bardzo to pozytywna postać kapłana polskiego. Gdyby nie choroba, mógłby wnieść wiele do biblistyki nie tylko polskiej ale i światowej. Profesorowie podziwiali niezwyklej pracowitość i solidność księdza Marchela”.

Pozostawił niedokończone materiały. Był dobrze przygotowany do pracy naukowej, władał biegle 9-cioma językami, a z 16-toma dawał sobie radę. Utrzymywał kontakt ze światem nauki, a kilku kardynałów należało do jego bliskich kolegów.

Na obrazku prymitywnym napisał: „Przyjdź Królestwo Twoje”. Niech dobry Bóg da Mu wieczne królowanie w Królestwie, dla którego na ziemi służył rozmiłowaniem Słowa Bożego.

Dźwierzno Wielkie

Ks. KAJETAN RYBACKI

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

O. TOMASZ M. DĄBEK OSB „*Nawracajcie się*”. *Metanoia w Nowym Testamencie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996, stron 275.

Omawiana obecnie przeze mnie monografia O. doc. T. Dąbka, wykładowcy egzegezy i teologii biblijnej w Papieskiej Akademii Teologicznej

w Krakowie, zasługuje ze wszech miar na szczególne omówienie. Przede wszystkim dlatego, że porusza niezmiernie dziś ważny i aktualny temat. Na jego aktualność zwrócił już uwagę O. Prof. A. Jankowski OSB, w swojej przedmowie do niniejszej monografii. Słusznie zauważył, że „wkradający się do nas relatywizm moralny, posuwający się do kwestionowania Dekalogu i samego pojęcia grzechu” (s. 5), sprawił, że u wielu ludzi zrodziło się przekonanie o niepotrzebie i niekonieczności praktykowania sakramentu pojednania. A więc nawracanie się, spowiedź i pojednanie są niepotrzebne. Takiemu rozumowaniu zdecydowanie przeciwstawia się w swej pracy O. Dąbek. Wychodząc z założenia, że oczyszczenie człowieka dokonuje się przez nawrócenie, wzywa wszystkich do nawrócenia, powołując się na słowa samego Chrystusa: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15). Tymi słowami O. Dąbek zaczyna swoją monografię i nimi ją kończy (por. s. 216). W nawiasie tej wypowiedzi zamyka się cała jego praca napisana z ogromną erudycją i z właściwą sobie znajomością przedmiotu.

Bardzo słusznie postąpił Autor rozpoczynając omawianie interesującego przedmiotu od zaprezentowania tego zagadnienia w Starym Testamencie (por. Rozdz. I, ss. 9–88). Bez tego rozdziału cała monografia byłaby niezrozumiała i nie miałyby swoich autentycznych korzeni. Nawrócenie jest człowiekowi potrzebne od chwili upadku pierwszych ludzi. Grzech tych ludzi zburzył harmonię i wprowadził na świat zepsucie, które rozprzestrzeniło się wtedy po całym świecie i jedynym lekarstwem na nie była tylko pokuta i nawrócenie.

Bardzo precyzyjnie w oparciu o filologię, egzegezę i teologię O. Dąbek udowadnia, że bez nawrócenia i pokuty nie ma pojednania z Bogiem.

Zrozumiał to człowiek St. Testamentu i próbował pojechać się z Bogiem poprzez składanie ofiar (s. 13) i poświęcanie Bogu na wyłączną własność rzeczy, które i tak były jego własnością. St. Testament, zwłaszcza w księgach prorockich i mądrościowych, akcentuje potrzebę wewnętrznego przemieniania się człowieka.

Ale St. Testament nie mówi tylko o potrzebie nawracania się poszczególnych ludzi. Bardzo mocno wzywa i zachęca do tej praktyki cały naród. Mówiąc o potrzebie i konieczności nawracania się całego narodu, O. Dąbek wspaniale zreferował ten problem, omawiając bardzo wnikliwie i wszechstronnie to zagadnienie na przykładzie choćby liturgii dnia prześlągania *Jom Kippurim*. Słusznie zaznacza Autor omawianej monografii, że do celebry tego dnia wezwani byli wszyscy, kapłani, prosty lud a nawet sam arcykapłan, który w tym wypadku przewodniczył uroczystościom prześlągalnym. Obrzędy dnia prześlągania „stanowiły liturgiczne przeżycie nawrócenia, odwrócenie się Ludu Bożego od jego grzechów” (s. 43).

Do problemów nawrócenia bardzo poważnie podchodzili prorocy Izraela. O. Dąbek poruszając ten problem narysował w swej pracy szeroką panoramę tego nauczania, ilustrując ją wypowiedziami i działalnością niemal wszystkich proroków, zaczynając od najstarszych z okresu Sędziów a kończąc na wypowiedziach Izajasza czy Jeremiasza. Aby ukazać pełny obraz nawracania się i pokuty w St. Testamencie, Autor naszej monografii nie zapomniał o zwróceniu uwagi na rolę postu jako czynnika dopełniającego ceremonie pokutne. Słowem pokuta była wtedy skuteczna, jeśli obok ofiar, wewnętrznej przemiany, „oddania się z ufnością miłującemu Bogu”

(s. 63) połączona była z postem, jako środkiem służącym „na przebłaganie zagniewanego Boga” (s. 59).

Po omówieniu szeroko problemu nawrócenia w St. Testamencie, O. Dąbek przechodzi do zreferowania tej problematyki w Nowym Testamencie. I tu dla niego wspaniałym przykładem ilustrującym potrzebę nawrócenia jest poprzednik Chrystusa św. Jan Chrzciciel, głosiciel pokuty.

Prezentując osobę Jana Chrzciciela, stwierdza bardzo słusznie O. Tomasz że w „jego działalności trzeba wyróżnić jego słowa, wzywające do nawrócenia oraz obrzędy rytualnego obmycia, stanowiące bardzo ważny znak” (s. 101). Ale Jan Chrzciciel nie poprzestaje na tym. To co go najbardziej cechuje, to jego własny przykład „umartwionego życia i pokutne wezwanie, wzywające do odmiany życia, do pogłębienia wiary i zmiany postępowania, w którym przede wszystkim należy się kierować miłością bliźnich i świadczyć im miłosierdzie” (s. 135). Jakże tu Jan Chrzciciel jest podobny do swojego Mistra Jezusa Chrystusa, który przez całe swoje życie popierał realizację głównej swojej dewizy: *Nauracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15).

Z prawdziwą satysfakcją przeczytałem trzeci rozdział omawianej pracy (ss. 136–183) referujący punkt po punkcie całe nauczanie Jezusa, o nawróceniu, zawarte w Ewangeliach synoptycznych, które bardzo konsekwentnie realizowali później we wszystkich szczegółach uczniowie Jezusa. Nauczanie Jezusa idzie w parze z głoszeniem Królestwa Bożego i wezwaniem do nawrócenia. Jezus mówiąc o nawróceniu zawsze podkreśla wielką rolę miłosierdzia Bożego. Słusznie podkreśla O. Dąbek, że w nawrócenie musi się zaangażować cały człowiek, bo tylko wtedy ono będzie skuteczne i doprowadzi człowieka do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Nauka o nawróceniu zawarta w dziejach Apostolskich i listach Pawłowych jest nie tylko kontynuacją myśli i nauczania Jezusa Chrystusa, ale stanowi próbę pogłębienia tej nauki i przedstawiania doskonałą teologię tego zagadnienia. O. Dąbek akcentuje tu mocno rolę przemiany, którą doskonale wyraża treść słowa *metanoia* „Nawrócenie, tj. metanoia, stwierdza omawiany Autor, ma wyraźnie określony kierunek do Boga i do wiary w naszego Pana Jezusa” (s. 205). Według św. Pawła, „to stały obowiązek, pierwsza reakcja na przyjęcie wiary i zarazem obowiązek do ciągłej czujności, by wytrwać w dobrym postępowaniu” (s. 219). W sumie nawracać się, to znaczy czynić prawdę i żyć nią na co dzień.

Reasumując powyższe myśli, idąc za tokiem rozumowania Autora omawianej pozycji, można powiedzieć, że nawrócenie „obejmuje całego człowieka i uwidacznia się w jego postępowaniu, szczególnie zaś przez praktykowanie miłości” (s. 262).

Monografia O. Dąbka o nawracaniu się i metanoi w Nowym Testamencie jest nie tylko dokładnym i rzeczowym przedstawieniem zagadnienia, ale jest nowym i bardzo oryginalnym ujęciem problematyki, która dziś dla wielu nawet wierzących chrześcijan jest zupełnie nieznana. Wydaje mi się, że po dokładnym jej przeczytaniu otworzą się wielu ludziom oczy na to zagadnienie i przekonają się do tego, że człowiek słaby i grzeszny (por. s. 262) powinien się ciągle nawracać i ciągle kontrolować swoją relację do Boga. Bez nawrócenia nie ma bowiem pełnego chrześcijańskiego życia ani zaangażowania się skutecznie w chrześcijaństwo.

Za napisanie powyższej monografii, a zwłaszcza za jej wydrukowanie O. Tomaszowi Dąbkowi należy się pełne uznanie i nasza szczerza wdzięczność.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

STANISŁAW HAŁAS, SCJ *L'interpretazione della Risurrezione e dei suoi effetti*, Cracovia 1993, ss. VI+ 95.

Jest to fragment (II rozdział) rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem o. prof. A. Vanhoye SI w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie pt. *Risurrezione e vita secondo la Prima Lettera di Pietro. Ricerca sul ruolo della risurrezione di Cristo nella vita dei cristiani* (Roma 1989, ss. mps 352).

W rozdziale tym ks. Hałas pragnie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób zmartwychwstanie Jezusa oddziałuje zbawczo na chrześcijan, czyli jaki jest „mechanizm” tego oddziaływania. Autor 1 P rozumiał to oddziaływanie według dwóch modeli biblijnych. Pierwszy model to typologia cierpiącego Sprawiedliwego, prześladowanego przez ludzi, któremu Bóg przychodzi z pomocą i wywyższa go (exaltatio iusti). Drugi model to ofiara ekspiacyjna za grzechy. 1 P wyraźnie akcentuje całkowitą niewinność Chrystusa w znoszeniu cierpień (por. 1 P 2, 22n). Jako cierpiący Sprawiedliwy Chrystus jest wzorem dla chrześcijan, którzy cierpią. Zmartwychwstanie Jezusa jest Jego wywyższeniem i dlatego jest motywem nadziei chrześcijan, że i oni otrzymają po zniesieniu swych cierpień nagrodę. Skutek śmierci Chrystusa jest podobny do ofiary przebłagalnej za grzechy (por. 1 P 3, 18). W takim rozumieniu męki i śmierci Jezusa samo zmartwychwstanie odpowiada akceptacji ofiary ze strony Boga. W ten sposób możemy lepiej dostrzec wzajemny ścisły związek męki i zmartwychwstania w jednym dziele zbawczym Chrystusa. To zbawienie polega na komunii, czyli na pełnym zjednoczeniu z Bogiem. Jest ono nie tylko obiecane w przyszłości, lecz jest już rzeczywiście zapoczątkowane w nowym życiu chrześcijan.

Byłoby rzeczą pożądaną, gdyby Autor mógł opublikować całość swej pracy i to również w polskim przekładzie. Dwa bowiem pozostałe rozdziały zajmują się problemem narodzenia do nowego życia chrześcijańskiego, którego dokonał Bóg Ojciec przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (rozdział pierwszy) oraz podobieństwem życia chrześcijan do życia Chrystusa (rozdział trzeci). Autor przeprowadził bardzo dokładną, wręcz drobiazgową, analizę roli zmartwychwstania Jezusa na podstawie tylko jednego pisma Nowego Testamentu, czyli 1 P. Domagałaby się ona uzupełnienia na podstawie innych pism nowotestamentalnych, a zwłaszcza listów św. Pawła.

Jak stwierdza ks. Hałas w swoim autoreferacie, „pogłębiona analiza biblijna roli Chrystusowego Zmartwychwstania mogłaby się stać cenną pomocą w refleksji teologicznej, prowadzonej w ramach innych dyscyplin

teologicznych, zwłaszcza teologii dogmatycznej (soteriologii), a także teologii moralnej i ascetycznej”.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KS. KAZIMIERZ PANUŚ, *Uratować naród. Głos z ambony katedry wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795–1918*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1996, ss. 387.

W Polsce mamy niewiele homiletów zajmujących się historią kaznodziejstwa. Jednym z nich jest ks. Kazimierz Panuś z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W ostatnim czasie opublikował on trzy pozycje książkowe poświęcone kaznodziejstwu w katedrze na Wawelu: *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. I: *Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995, ss. 478; cz. II: *Okres niewoli narodowej* Kraków 1995, ss. 345; *Uratować naród. Głos z ambony katedry wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795–1918*, Ostatnia pozycja jest rozprawą habilitacyjną na temat przyczyn upadku narodu polskiego i sposobów jego ratowania z zaistniałych zagrożeń. Materiał źródłowy rozprawy stanowią kazania wygłoszone w katedrze na Wawelu w okresie niewoli, tj. w latach 1795–1918. Rozprawę otwiera rozdział ukazujący ambonę wawelską i jej bohaterów na tle ówczesnych wydarzeń. W rozdziale drugim autor analizuje przyczyny upadku narodu polskiego, tak jak je widzieli kaznodzieje na przestrzeni ponad stu lat. Były to: brak błogosławieństwa Bożego jako odpowiedź na niewierność narodu, kryzys religii katolickiej, wrogość krajów ościennych, niedomagania w organizmie społecznym państwa i upadek moralności. Rozdział trzeci traktuje o posłannictwie narodu polskiego. Według kaznodziejów wawelskich zadaniem narodu było: doprowadzenie Cerkwi Prawosławnej do jedności ze Stolicą Świętą, ewangelizacja ludów ościennych „siedzących dotąd w cieniu błędu”, obrona katolicyzmu przed Półksiężycem, Krzyżakami, Moskwą, walka o niepodległość, wierność Bogu i Kościołowi, troska o chrześcijańskie oblicze narodów europejskich oraz naśladowanie świętych i bohaterów. Rozdziały: czwarty, piąty, szósty i siódmy wskazują na sposoby skutecznych działań mających na celu ratowanie zagrożonego bytu narodu. W działaniach tych należało oprzeć się na religii katolickiej, liczyć na własne siły, budzić nadzieję na ostateczne zwycięstwo i ukazywać pozytywne postacie z przeszłości. W zakończeniu pracy autor dokonuje podsumowania wysiłków wielu wybitnych twórców ambony wawelskiej, którym leżało na sercu ratowanie narodu. Rozprawę zamyka aneks zawierający wykaz kaznodziejów katedry wawelskiej w okresie niewoli narodowej. Zaprezentowana publikacja powinna zainteresować nie tylko homiletów, ale także historyków i teoretyków literatury.

Kraków

O. WIESŁAW PRZYCZYNA CSsR

DOROTA ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Wydawnictwo „Poligrafia Salezjańska”, Kraków 1996, ss. 126.

W ostatnich latach problematyka związana z językiem religijnym, czy szerzej – w ogóle z językiem używanym w Kościele – staje się stopniowo przedmiotem zainteresowania coraz liczniejszej grupy językoznawców. Warto przypomnieć choćby prekursorski w tym zakresie tom studiów o języku religijnym pod red. Marii Karpluk i Jadwigi Sambor wydany w 1988 roku w Lublinie. Autorzy pomieszczonych w owym tomie studiów zakreslili perspektywnie możliwe kierunki badań na tym polu, od samego opisu, jaki jest i czym jest język religijny współcześnie i historycznie rzecz biorąc do sformułowania ewentualnych zaleceń normatywnych, jaki być powinien. Badania nad językiem religijnym muszą być wieloaspektowe. Nawet gdy uwzględnić tylko perspektywę językoznawczą, wymagają one przekrojowego analizowania tekstów, mówionych i pisanych, zróżnicowanych ze względu na kształt gatunkowy i intencje nadawcy, zmieniających się stosownie do relacji ról nadawcy i odbiorcy a także sytuacji i kontekstu wygłaszania danego tekstu i jego odbioru, itd. Opis języka religijnego musi objąć poziom gramatyczny, semantyczny i pragmatycznojęzykowy, a zarazem nie może być oderwany od fundamentalnej dla tej odmiany języka jego funkcji sakralnej.

Z możliwych dróg podejścia do tej trudnej problematyki Dorota Zdunkiewicz-Jedynak wybrała analizę sposobów przejawiania się funkcji perswazyjnej języka w szczególnym typie tekstów religijnych, jakimi są akty kościelnego głoszenia słowa, w typologii form tzw. przepowiadania kościelnego rozróżniane jako homilie i kazania. Swoje wnioski badaczka oparła na przebadaniu stu losowo wybranych kazań i homilii wygłoszonych w stanie wojennym w latach 1981–1983 i uzupełniła o porównanie ich z trzydziestoma kazaniem i homiliami radiowymi z lat 1989–1990.

Praca mieści się w nurcie badań pragmatyczno-językowych wkraczając zarazem w zakres lingwistyki aksjologicznej oraz nowoczesnie rozumianej retoryki. Autorka korzysta w dużym stopniu z wyników badań nad perswazją i jej wynaturzeniem – tj. manipulacją – w języku propagandy politycznej, znanych jako badania nad tzw. nowomową. W często dyskutowanej kwestii, jak odróżnić perswazję od manipulacji językowej autorka przychyliła się do stanowiska, że „w wypadku manipulacji nie są spełnione tzw. warunki szczerości”, które składają się na rejestr warunków fortunnności przekonywania jako aktu mowy, por: „1. Mówiący wierzy w o. 2. Mówiący wierzy w zespół sądów (E1...En). 3. Mówiący wierzy, że zespół sądów (E1...En) stanowi uzasadnienie o.” (s. 37).

Dorota Zdunkiewicz-Jedynak w części wprowadzającej książki przedstawia, w jaki sposób w przeszłości i współcześnie rozumiane było i jest potocznie samo kluczowe dla jej badań słowo – perswazja (s. 13–16), następnie omawia pojęcie perswazji w klasycznej teorii retorycznej (s. 17–22) i w teoriach homiletycznych (s. 23–28) i w końcu referuje różne stanowiska w kwestii definiowania funkcji perswazyjnej zajmowane przez językoznawców i przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych. (s. 29–37).

Interesująco przedstawia się część opisowa pracy, złożona z rozdziałów dotyczących środków językowego wyrażania perswazji na poziomie leksy-

kalnym (s. 38–68), morfologicznym (s. 69–79) i składniowym (s. 80–88). Funkcja perswazyjna w kazaniach realizuje się między innymi przez obecność słownictwa aksjologicznego, nazywającego bezpośrednio wartości, do przyjęcia których kaznodzieja pragnie przekonać słuchaczy i nazywającego te anty-wartości, które są odrzucane. Statystyczne zestawienia najczęściej przywoływanych nazw wartościujących (np. wśród nazw wartości moralnych są to kolejno: prawda, wiara, miłość, dobro, nadzieja) zdaniem autorki świadczą o „kierunku refleksji aksjologicznej właściwym tekstom kaznodziejskim początku lat 80”. Wymienione nazwy wartości cechuje swoista ogólność i niedookreśloność. Stąd w wielu kazaniach autorzy wybierają strategię perswazyjną polegającą na budowaniu definicji dookreślających te ogólne pojęcia tak, aby wydobyć ten ich sens, który harmonizuje z głoszonym światopoglądem filozoficznym i moralnym. Ciekawy jest wniosek autorki, że kazania z lat 80 częściej odwoływały się do wartości pozytywnych niż negatywnych, kładąc większy nacisk na krzewienie dobra, niż tępienie zła.

W kontekście słowa głoszonego przez kaznodzieję walor oceniający używają też wyrazy skądinąd odnoszące się do pojęć zasadniczo neutralnych. Zdunkiewicz-Jedynak udowadnia, że świat wartości pożądanых i odrzuconych kryje się w kazaniach między innymi za wyrazami, które można pogrupować w następujące mikropola semantyczne: 1. budować, budowla, fundament, dom itd., 2. czuwać, czujność itd., 3. krew, deszcz, woda, itd., 4. Pełny, pusty itd..., 5. dziedzictwo, 6. nowy, odnowa itd. Słowa z tych kręgów pojęciowych mają zdolność konotowania ocen wartościujących na mocy biblijnego kontekstu ich użycia, do którego z natury rzeczy odwołują się autorzy kazań.

Do perswazyjnych środków leksykalnych chętnie wykorzystywanych w kościelnym przepowiadaniu należy zwłaszcza słownictwo nazwane przez autorkę normatywnym, obejmujące przede wszystkim czasowniki typu: trzeba, musieć, należy, nie wolno, jak i rzeczowniki, np.: wezwanie, powołanie, zadanie, obowiązek. W badanych kazaniach szczególnie dużo jest słownictwa nakazująco-imperatywnego odznaczającego się znacznym stopniem kategoryczności, np. trzeba, musi + bezokolicznik, por. „Każde sprzeniewierzenie się prawdzie musi być ukarane”.

W oddziaływaniu perswazyjnym w kazaniach z lat 80 żywa była, występująca też w języku propagandy politycznej, kategoria opisowo-poznawcza przeciwnika, którego w kazaniach określały najczęściej słowa: śludzy ciemności, siła, siły, wróg, przy czym nieprzyjaciel Kościoła był utożsamiany z wrogiem narodu.

Zwiększeniu stopnia skuteczności perswazji ma też służyć bogaty zestaw leksykalnych wykładników wyróżnionej przez Zdunkiewicz-Jedynak tzw. kategorii ważności, obejmującej przymiotniki np.: ważny, istotny, główny, fundamentalny, doniosły, rzeczowniki, np.: podstawa, źródło i modulanty, np.: nade wszystko, przede wszystkim, tylko, naprawdę itp.

Na poziomie morfologicznym funkcja perswazyjna przejawia się szczególnie w różnych sposobach wykorzystywania czasownikowej kategorii gramatycznej osoby i odpowiadających jej stosownych zaimków osobowych. Wybór kategorii gramatycznej osoby: ja – my – wy – oni, w której głoszone jest kazanie, decyduje bowiem o kształtowaniu typu relacji między kazno-

dzieżą a słuchaczami. I tak np. użycie 1. osoby sprzyja budzeniu u odbiorców poczucia bliskości i wspólnoty z wiernymi, natomiast posługiwanie się głównie 2. osobą, zwłaszcza liczby mnogiej – wytwarza wyraźny dystans między głoszącym słowo a jego odbiorcami. Pod tym względem, jak twierdzi autorka, kazania z lat stanu wojennego wyraźnie różnią się od tych z lat 90, mianowicie postawa solidarności i braterstwa z wiernymi została w ostatnim czasie wyparta przez postawę paternalistyczną, w której kaznodzieja przeciwstawia siebie słuchaczom, dystansuje się wobec wiernych. Użycie w kazaniach 3. osoby czasownika służy często wprowadzaniu wspomnianej już kategorii przeciwnika.

Spośród zjawisk składniowych podporządkowanych funkcji perswazyjnej najważniejsza jest według autorki rola zadań okolicznikowych celu i warunku oraz różnorodnych zdań pytajnych. Zdania pytajne w kazaniach występują głównie w funkcji pytań retorycznych, pytań deliberatywnych (w innej terminologii pytań medytatywnych) oraz pytań ewokujących odpowiedź samemu sobie. Te wszystkie tzw. pytania pozorne wprowadzają do tekstu ton polemiczny, nastawiony na dyskusję z przypisywanymi komuś lub zakładanymi przez nadawcę sądami.

Pracę zamykają dwa rozdziały: jeden poświęcony stylowi perswazyjnego Jana Pawła II i drugi przynoszący obserwacje o istnieniu dwóch odmiennych strategii komunikacji kaznodziejskiej, charakterystycznych odpowiednio dla polskiego Kościoła w latach 80 i 90. Zdunkiewicz-Jedynak zwraca uwagę na te zjawiska, utrudniające dialog kaznodziejów z wiernymi, które, jak twierdzi, nasiliły się w ostatnich latach. Chodzi między innymi o: – nadużywanie przeciwstawienia: ja – wy budującego barierę między głoszącym słowo a odbiorcami; – uciekanie się do słów uogólniających zawsze, nigdy, nikt, nic, czy słów podających głoszone sądy jako oczywiste, co zasadniczo podważa w ogóle potrzebę dialogu; – chętnie odwoływanie się do kategorii przeciwnika, co sprzyja kreowaniu dychotomicznej, uproszczonej wizji świata i budowaniu atmosfery zagrożenia i wzajemnej podejrzliwości, zwłaszcza, gdy towarzyszy temu metaforyka wojenno-militarna; – ucieczka od konkretności do ogólników i abstrakcji, na czym cierpi racjonalność dyskursu zastąpiona często emocjami, z którymi dyskutować nie sposób; – narastający negatywizm kazań ukierunkowanych raczej na tępienie zła niż propagowanie i nauczanie dobra. Zjawiska te, wbrew intencjom kaznodziejów, nie służą skuteczności perswazyjnej wpisanej w treść kazania czy homilii. Niejednokrotnie osiągają efekt przeciwny, odstręczający wiernych, którzy w Kościele poszukują dziś uznania swej podmiotowości i wolności. Oczywiście istnieją i dobre czy bardzo dobre wzorce skutecznej strategii perswazyjnej, wśród nich Zdunkiewicz-Jedynak osobną analizę poświęciła fenomenowi tekstów kazań i przemówień Jana Pawła II.

Perswazja w kazaniu jest bez wątpienia zjawiskiem o wiele szerszym i na tyle wielopoziomowym, że perspektywa wyłącznie językoznawcza nie jest w stanie jej objąć. Można by zatem życzyć sobie uzupełnienia omawianego studium o opracowanie perswazyjnej w kazaniach z punktu widzenia współczesnej teorii retorycznej. Oddając głos drugiej stronie – samym autorom kazań warto zacytować współbrzmiające z wnioskami Zdunkiewicz-Jedynak zalecenia jednego z teoretyków współczesnego kaznodziejstwa: „Jeśli drugiego nie uznaję w jego odmienności, w klimacie wolności i miłości (...)

w zarodku zabijam komunikację. Komunikacja oznacza wolność człowieka. Brak wolności zabija komunikację, bo zabija osobę w jej najwyższym atrybucie, jakim jest wolność wyboru”¹.

Recenzowana praca ukazała się jako XI tom serii *Redemptoris Missio* redagowanej przez o. Gerarda Siwka i adresowanej przede wszystkim do kaznodziejów. Może ona dostarczyć autorom kazań wskazówek, jakie środki językowe wzmacniają, a jakie osłabiają skuteczność głoszenia słowa w Kościele. Sądę jednak, że przedstawiona w niej metoda pracy nad językiem kazań jest też ciekawa dla językoznawców i może być wykorzystana i rozwijana owocnie przez innych badaczy. Skrócowa forma wykładu stanowi zaletę książki, bo po prostu można ją szybko przeczytać, zarazem jednak pozostawia niedosyt w wielu kwestiach zaledwie sygnalizowanych przez autorkę. Miejmy nadzieję, że żywy odbiór książki przez czytelników świeckich i duchownych, jakiego doświadczyła autorka na promocji w Krakowie, zachęci ją do kontynuowania i pogłębiania podjętych z takim sukcesem badań.

Kraków

RENATA PRZYBYLSKA

KS. ROMUALD RAK (red.), *Od wszechświata stworzonego do człowieka odkupionego*, Katowice 1996, ss. 167.

Praca zbiorowa pod redakcją ks. R. Raka jest w pewnej mierze kontynuacją wydanej w Katowicach w r. 1993 książki pod red. ks. J. J. Knappika, *Jaki światopogląd odpowiada rzeczywistości?* Artykuły zawarte w recenzowanym tomie wychodzą poza problematykę stworzenia, traktowaną filozoficznie czy przyrodoznawczo, i pragną objąć to, co jest większe od stworzenia – a mianowicie odkupienie człowieka przez Chrystusa. Tom został podzielony na trzy części. Część pierwsza zajmuje się filozofią przyrody w ciągłym poszukiwaniu pierwszej przyczyny stworzenia świata i człowieka (artykuły ks. ks. T. Wojciechowskiego i J. J. Knappika). Część druga nosi tytuł: *Magisterium Kościoła a poszukiwania filozofów* i zawiera teksty z katechez Jana Pawła II (z roku 1986). Część trzecia jest poświęcona aspektom teologicznym odkupienia człowieka i kontynuacji stworzenia. Znajdujemy tam, obok artykułów ks. R. Raka (aspekt teologiczno-pastoralny) i ks. J. Cudy (aspekt teologiczno-fundamentalny), opracowanie aspektu biblijnego przez ks. S. Pisarka: *Od stworzenia człowieka przez odkupienie do „nowego Nieba i nowej Ziemi”*. Całość kończy się pięknym tekstem patrystycznym: dziękczynieniem za stworzenie, odkupienie i wywyższenie człowieka, który nam zostawił św. Bazyli Wielki.

Starannie wydaną pozycję nakładem Kurii Metropolitalnej w Katowicach uzupełnia 6 kolorowych ilustracji z wystawy objazdowej pa-

¹ H. P a g i e w s k i, *Podstawowe zasady komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie*, „Homo Dei” 1975, z. 2, s. 117–119.

pieskiego dzieła misyjnego *Missio Austria*, zatytułowanej „Droga Stworzenia”, indonezyjskiego malarza Nyomana Darsane (ur. 1939 w Bali, Indonezja).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KOMISJA DUSZPASTERSKA EPISKOPATU POLSKI, *Jeżus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*. Program duszpasterski na rok 1996/97, Katowice 1996, ss. 548.

Obszerny tom materiałów homiletyczno-katechetycznych do duszpasterskiego wykorzystania w roku 1996/97, który jest pierwszym rokiem drugiej fazy bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (por. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 40). Cały tom został podzielony na dziesięć części. W każdej części jest wprowadzenie z nauczania papieskiego lub innych dokumentów kościelnych, następnie przedruki i artykuły oryginalne. Z biblijnych przedruków zauważa się: komentarz bpa K. Romaniuka do 4. rozdz. Ewangelii św. Łukasza; *Chrzest Jezusa* w opracowaniu ks. J. Kudasiewicza; *Pismo święte i liturgia źródłami życia religijnego* pióra o. A. Jankowskiego OSB; A. Cholewińskiego SI i B. Mokrzyckiego SI, *Nabożeństwa biblijne*; o. L. Mycielskiego OSB, *Jak czytać Pismo święte? List do Brata*. Z artykułów pisanych specjalnie dla zbioru (ciągle z działu biblijnego) trzeba wymienić: ks. S. Pisarka, *Biblia źródłem poznania Chrystusa i Bożego planu zbawienia*; abpa H. Muszyńskiego, *Historiozbawczy wymiar Jubileuszu Dwutysiąclecia od Narodzenia Chrystusa*, czy ks. J. Kozyry, *Kilka propozycji dla spotkań z Biblią*.

Bogaty zestaw materiałów i propozycji, wydany staraniem abpa D. Zimonia, metropolity katowickiego i przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski, nakładem Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej w Katowicach.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

COLLOQUIUM POLONORUM

1993–1994 t. 12

Malina A. ks., Misiarczyk L. ks., *Fragment Ewangelii Marka w Qumran*, 29–47; Sobolewski Zb. ks., *Kobieta w Starym Testamencie i nauczaniu Jezusa*, 48–69

PRZEGLĄD POWSZECHNY

1996 z. 4

Grabska St., *Pismo święte w odnowie życia chrześcijańskiego*, 34–44; Pa-luszkiewicz F., SJ, *Jezuici polscy dla Biblii*, 55–65

ROCZNIKI TEOLOGICZNE KUL

1996 z. 1.

Homerski J. ks., *Starotestamentalne „Ojczy nasz”*. /Analiza egzegetyczno-teologiczna (Iz 63,7–64,11), 55–68; Kudasiwicz J. ks., „*Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna Boga*” (Mk 1,1), 89–108; Langkammer H., OFM, *Metanoia i pójście za Jezusem w orędziu ewangelicznym*, 111–124; Ordon H., SDS, *Dawca Ducha Bożego w Nowym Testamencie*, 127–136; Rakocy W., CM, *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, 139–147; Rubinkiewicz R., SDB, *Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana*, 149–159; Sikora A., OFM, *Miejsce realizacji kapłaństwa chrześcijan według Apokalipsy św. Jana*, 161–183; Stachowiak L. ks., *Geneza Księgi Izajasza 1–39; 43–52*; Szwarz U., *Sytuacja życiowa pokoleń Izraela według Rdz 49; 29–40*; Tronina A. ks., *Psalm 151 – poetycki midrasz do dziejów Dawida*, 81–86; Witaszek G., CSsR, *Teologia „odpoczynku” w Psalmie 95; 69–78*.

STUDIA THEOLOGICA VARSOVIENSIA

1995 z. 2

Chmiel J. ks., *Zagadnienia hermeneutyczne w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele*, 163–167; Czajkowski M. ks., *Interpretacja Biblii w życiu Kościoła*, 183–188; Łach J. ks., *Ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski jako interpretator Pisma świętego*, 139–146; Mędała St., CM, *Charakterystyczne cechy interpretacji katolickiej*, 169–181; Rafiński G. ks., *Metody i kierunki interpretacji Pisma świętego*, 153–162; Warzecha J., SAC, *Usytuowanie i charakterystyka dokumentu „Interpretacja Pisma świętego w Kościele”*, 147–151

STUDIA TEOLOGICZNE
BIAŁYSTOK – DROHICZYN – ŁOMŻA

1995 t. 13

Grajewski J. L. ks., *Reinterpretacja nakazu „Czcij ojca twego i matkę swoją” w ewangeliach synoptycznych*, 3–45; Michniewicz W. ks., *Idea zjednoczenia narodu w nauce prorockiej – Zarys teologii zjednoczenia*, 47–60; Piotrowski St. ks., *Misterium śmierci Chrystusa*, 77–83

W DRODZE

1994 z. 6

Bąk R., *Pod drzewami w Mamre*, 57–61; Wolniewicz M. ks., *Tej nocy, w której był wydany*, 49–54

1955 z. 2

Świerczek Ed., OFM, *Spór o Koheleta*, 13–20

1995 z. 7

Hanelt T. ks., *Czy świat powstał w sześciu dniach?*, 66–73

1996 z. 3

Prado Flores J., *Kerygmat Pawła*, 16–26; Mień A., *Apokalipsa – komentarz (I)*, 27–33

Kraków

zestawił Ks. TADEUSZ MATRAS

KSIĄŻKI NADESLANE DO REDAKCJI

KS. STANISŁAW PISAREK, 700-lecie parafii (1293–1993), 400-lecie kościoła p.w. Św. Jana Chrzciciela (1596–1996) w Pawłowicach, Pawłowice 1996, ss. 68 (ilustracje).

UWAGA PRENUMERATORZY!

Prenumerata kwartalnika

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

na rok 1997 wynosi:

roczna 16 zł

półroczna 8 zł

Cena pojedynczego numeru wynosi – 4 zł.

Prosimy przesyłać prenumeratę na konto Redakcji RBL

PKO Kraków nr 10202892-24660-270-1-111.

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydało ostatnio następujące pozycje:

1. Ks. STANISŁAW GRZYBEK, *UŚWIĘĆ ICH W PRAWDZIE*
(J 17,17) — Homilie niedzielne — Rok A.
Kraków 1995, s. 293
2. Ks. TOMASZ JELONEK, *SZUKAJĄCYM PRAWDY*
Katechezy dla wszystkich
Kraków 1995, s. 127
3. *FOTOGRAFOWANIE I FILMOWANIE W SŁUŻBIE
EWANGELIZACJI*
Kraków 1995, s. 93
4. O. JAN MAZUR OSPPE, *PYTANIA NIEWIERZĄCYCH*
Kraków 1996, s. 99
5. Ks. JAN WAL, *ABY NIE ŻYĆ NADAREMNI*
Kraków 1995, s. 147
6. *REINKARNACJA — FAKT CZY UROJENIE?*
pod redakcją ks. St. Dobrzanowskiego
Kraków 1995, s. 172
7. BILEWICZ JAN, *RADOŚĆ CZYSTEJ MIŁOŚCI*
Kraków 1995, s. 72

WSZYSTKIE POZYCJE
DO NABYCIA W REDAKCJI WYDAWNICTWA
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3 — tel. 22-56-90

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, Czy warto być uczciwym? Wskazania etyczne mędrca Koheleta	221
Ks. NORBERT MENDECKI, Prace archeologiczne w grotach Murabbaat i w grotach pomiędzy Masadą a En-Gedi.....	230
Ks. JAN JANICKI, Misterium paschalne Chrystusa central- nym wydarzeniem życia Kościoła	236

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. JÓZEF ŁACH, Jak ujmować w nowy sposób teologię w 1–2 Królów?	249
JOHN J. PILCH, Poczucie humoru Biblii	255

SPRAWOZDANIA

Ks. BERNARD WODECKI SVD, Międzynarodowy Kongres w Jerozolimie z okazji 3000-lecia Jerozolimy jako stolicy (1996)	261
Ks. BERNARD WODECKI SVD, Kongres biblijny w Lju- bljanie (1996)	263
Ks. JERZY CHMIEL, 51. zjazd Studiorum Novi Testamenti Societatis (Strasburg 1996)	268
Ks. STANISŁAW PISAREK, IX Colloquium biblicum (Wiedeń 1996)	269

WSPOMNIENIA

Ks. KAJETAN RYBACKI, Śp. Ks. Witold Marchel (1922– 1990)	271
---	-----

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Książki nadesłane do Redakcji	285
-------------------------------------	-----

INDEX

ARTICULI

T. BRZEGOWY, De honestate quid dicit Qohelet?	221
N. MENDECKI, De repertionibus archaeologicis in cavernis Murabbaat nec non inter Massadam et En-Gedi	230
J. JANICKI, De mysterio paschali Christi sicut centrali eventu vitae Ecclesiae	236

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

J. ŁACH, De theologia 1–2 Regum in nova luce	249
J. J. PILCH, The Bible's Sense of Humor	255

RELATIONES

B. WODECKI SVD, Jerusalem – City of Law and Justice. International Conference in Jerusalem (1996)	261
B. WODECKI SVD, De Congressu biblico Labaci (Ljubljana 1996)	263
J. CHMIEL, 51ème Congrès SNTS (Strasbourg 1956)	268
S. PISAREK, De IX Colloquio biblico Vindobonae (1996)	269

COMMEMORATIO

K. RYBACKI, In memoriam Rev. Witold Marchel (1922– 1990)	271
---	-----

RECENSIONES ET REPERTORIA

Libri ad Redactionem missi	285
----------------------------------	-----