

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 3

ROK XLIX

1996

A R T Y K U Ł Y

Ks. Zdzisław Małecki

KRYTYKA POGAŃSKICH BÓSTW U DEUTEROIZAJASZA 44, 9–20.

Deuteroizajasz często podejmuje w swej księdze problematykę pogańskich bóstw. Jednakże zawsze jest do nich ustosunkowany negatywnie. Szczególnie ważna i z wielu względów jest ciekawa jego wypowiedź zapisana w rozdziale 44, 9–20. W wypowiedzi tej bardzo wyraźnie przedstawia obraz tworzenia i rzeźbienia bóstw pogańskich oraz bezsensowność jakiegokolwiek pokładania w nich zaufania. Gdy w innych miejscach Izajasz¹ podejmuje szczegółowe problemy dotyczące budowy posągów bóstw, gdy krytykuje ich bezsilność i głupotę, gdy zawstydzają i szydzi z rzeźbiarzy wykonujących tę robotę, tu w tym interesującym nas tekście prezentuje całościowe swoje spojrzenie na tę sprawę i wypowiada jednoznacznie swój negatywny sąd o całości zagadnienia. Spróbujmy omówić to zagadnienie całościowo.

¹ Por. Iz 40, 19–20; 41, 7; 46, 6.7; 42, 17; 45, 16.

1. AUTENTYCZNOŚĆ DEUTEROIZAJASZA 44, 9–20.

Większość dzisiejszych egzegetów jest zdania, że Iz 44, 9–20 nie jest oryginalnym tekstem proroka i zarówno pod względem stylu i treści² (aramaizmy, słabe metrum)³ nie wyraża ani polotu myśli ani uroczystego stylu przemawiania Deuteroizajasza. Po prostu egzegeci twierdzą, że tekst ten jest interpolacją i nie jest tekstem autentycznym. Jest tekstem bezimiennego interpretatora⁴. Spotykamy jednak obrońców jedności całego tekstu jak np. H. C. Spykerboer⁵, który twierdzi, że tekst stanowi całość z księgą i odpowiada duchowi i teologii Deuteroizajasza.

2. STRUKTURA I CEL WYMOWY IZ 44, 9–20.

Iz 44, 9–20 tworzy duży kompleks informacji dotyczących struktury całego opowiadania złożonego z szeregu zdań, raz wypowiedzianych w liczbie pojedynczej, innym razem w liczbie mnogiej. Można przypuszczać, że ta zmiana liczby pojedynczej na mnogą ma służyć i samej strukturze całego opowiadania i podziałowi całości na poszczególne części.

Pierwszy i ostatni wiersz tej jednostki literackiej (ww. 9 i 20) mają raz l. pojedynczą, raz mnogą i mają wykazać bezsens tworzenia i rzeźbienia bóstw. Wiersz 9 mówi: „Wszyscy rzeźbiarze bożków są niczym, a ulubione ich dzieła na nic się nie zdadzą, ich czciciele sami nie wiedzą, ani nie zdają sobie sprawy, że się okrywają hańbą”. Natomiast w wierszu 20 czytamy: „On nie może ocalić swej duszy i powiedzieć: czyż nie jest fałszem to, co trzymam w ręku?”.

Wiersz wprowadzający zawiera dwa tematy: bezużyteczność bóstw i zawstydzenie ich budowniczych oraz niemożność poznania tego, co pragną udowodnić. Oba tematy i z wiersza 8 i z wiersza 20 łączą się ze sobą. Tematy te będą dalej rozpracowywane, zaś wiersze 10–17 opisują cały proces tworzenia bożka.

Całą tę jednostkę literacką można podzielić na następujące części:

² Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, Kap. 40–66, Göttingen 1978, 113.

³ Por. K. Elliger, *Deuterojesaja*. Jesaja 40, 1–45, 7, Neukirchen 1978, 414.

⁴ Por. H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religion im Alten Testament*, Stuttgart, 1971, 192 n.

⁵ Por. H. C. Spykerboer, *The structure and Composition of Deuteroisajah, with special Reference to the Polemic against Idololatry*, Groningen 1976, 116–22.

w. 9: tytuł jednostki, podobieństwo z ww. 10 i 13.

w. 10: przedstawienie tematu. Tu jest podobieństwo do w. 13.

w. 11: mówi o wykonawcach bóstw. Podobieństwo do ww. 12 i 13.

ww. 12–13: szczegółowy opis pracy rzemieślników, kowali i rzeźbiarza.

ww. 14–17: szczegółowy opis pracy rzeźbiarza. Czytelnik ma cały opis pracy przed oczyma.

Od w. 18 wraca znowu liczba mnoga. Tekst mówi o niemożliwości poznania sensu pracy i znaczenia figur. Dlatego nie dziwi nas prośba wykonawcy zwrócona do posągu: „ratuj mnie, boś ty bogiem moim” (w. 17). Stwierdzenie to jest pomostem do drugiej części polemiki, gdzie będzie mowa o ratunku. Obie części stanowią jednak całość, chociaż rysuje się w nich pewien kontrast. Z obu części można wysunąć wniosek, że całość opowiadania mówi o bezsilności wyrzeźbionych bóstw. Zakończenie w w. 20 jeszcze raz wskazuje na bezsilność bóstw i niemożliwość ich poznania.

Na podstawie zmiany liczby pojedynczej na mnogą w tekście nie można wysuwać wniosku, że druga część tekstu pochodzi od innego autora. Tekst wskazuje, że jego autorem jest jeden człowiek, któremu chodziło o przekonanie czytelników o bezsensowności rzeźbienia posągów bóstw i bezskuteczności ich działania.

Mimo formalnej całości, jaką stanowi interesujący nas tekst Iz 44, 9–20 w tym orędziu widać wiele podobieństw do stylu i formy całej księgi Deuteroizajasza. Tezę tę spróbujemy jeszcze wzmocnić dokładną analizą samego tekstu 44, 9–20.

4. MIEJSCE POLEMIKI Z BÓSTWAMI W KONTEKŚCIE IZ 40–55.

Mówiąc o kontekście Iz 44, 9–20 z całą księgą rodzi się pytanie czy istnieje powiązanie tej jednostki literackiej z poprzedzającym tekstem 44, 6–8 i z tekstem następnym po 44, 21–22? Pytanie to należy rozważyć na płaszczyźnie całej księgi Deuteroizajasza. Wydaje się słuszna teza R. F. Melugina⁶, że Iz 44, 9–20 należy do pierwotnej kompozycji księgi. Tak więc można postawić tezę, że polemika z bóstwami nie jest żadną interpolacją w kontekst księgi, ale stanowi element specyficzny całego orędzia proroka, zawartego w rozdziałach 40–55.

Późniejsza interpolacja byłaby nie zrozumiała, jeśli nie weźmiemy pod uwagę całości tekstu księgi i polemiki, jaką prorok podjął się dla przeprowadzenia całej swojej tezy.

⁶ Por. R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, w: BZAW 41 (1976), 121.

W pierwszej części księgi (rr. 40–48) prorok porusza dwa tematy: wyzwolenie Jakuba – Izraela (r. 43), jako centralne tematy. Nawet jeśli jest mowa o „widzeniu“ i „rozumieniu“, co jest głównym tematem tych rozdziałów, to te myśli są zawsze poprzedzone wstępem, wprowadzającym temat. Szczególnie można to zauważyć w wypowiedziach dotyczących stworzenia jak np. „aby wiedzieli i poznali..., że ręka Jahwe to uczyniła“ (41, 20). Podobnie jest w opisach, mówiących o historycznych działaniach Boga: „aby mogli poznać, że... Boga utworzonego przede Mną nie było. Ja jestem Jahwe... i poza Mną nie ma żadnego zbawcy“ (43, 10–11). Aby w urywku polemiki z bóstwami lepiej zrozumieć wyżej zacytowane tematy należy zbadać ich bliski kontekst.

Iz 43, 14 rozpoczyna nowy urywek drugiej części księgi, który ciągnie się aż do 44, 23. Głównym tematem tej dużej części jest ślepotą. Jest o tym mowa w 42, 7.16.18.19 do 43, 8. W mowie dyskusyjnej 42, 18–25 niewidomy sługa jest w centrum również w mowie sądowej 43, 8 nn. Między tymi dwoma urywkami znajduje się ważna wyrocznia zbawcza 43, 1–7, zawierająca wypowiedź o stworzeniu i zbawieniu równocześnie. Zaś w wierszach 5–6 po raz pierwszy Deuteroizajasz konkretyzuje uwalniające działanie Boga: Izrael wróci z powrotem do Boga. Bóg mówi: „Wszystkich, którzy noszą me imię i których stworzyłem dla mojej chwały, ukształtowałem ich i moim są dziełem“. (Iz 43, 7).

Te trzy hasła określone są słowami: *br'*, *jsr*, *sh'* i określają cały urywek. Iz 42, 14–44, 23 obejmując równocześnie, problem stworzenia i historię gdyż słowo: *sh'* onacza zarówno stwórcze działanie Boga (44, 2), jak również działanie zbawcze (42, 16; 44, 23). Równoległe do tematu: ślepotą (na stworzenie i historię) występują również aspekty stojące z nimi w bliskim związku. Są to tematy: „słuchanie Boga“, „rozumienie Go“ i „wychwalanie dzieł Bożych“. Występujące one w dużym kontraście ze sobą. Sługa, tj. Izrael „widzi“ ale „nie zważa“, ma uszy otwarte ale „nie słucha“, a jest to celem Boga, zostało już dawno objawione Izraelowi (Iz 44, 8).

Lud powinien już znać twórcze i zbawcze działanie Boga, niestety jest on ślepy (Iz 43, 8–9), to jednak Bóg stwierdza, że „lud ten, który sobie utworzyłem, opowiadać będzie moją chwałę“ (Iz 43, 21).

W tej krótkiej analizie Iz 42, 14–44, 23 można poznać funkcję polemiki z bóstwami. Są tu przedstawione główne motywy tego urywku i przedstawione są argumenty za nicością.

Polemika posługuje się obrazami i podkreśla przymioty Jahwe. Podobne znaczenie ma słowo: *sh'* – opisujące w 44, 13 tworzenie posągów, oraz stojące w pobliżu w w. 15 słowo: *pl'*. W Iz 41, 4 i 43, 13 słowo to oznacza stwórcze działanie Boga.

5. TEOLOGICZNY SENS POLEMIKI IZ 44, 9–20.

Z kontekstu Iz 44, 9–20 wynika, że działaniu Boga odpowiada bezsensowne działanie ludzi. Prorok stwierdza, że wykonawcy posągów bóstw są ślepi, oczy ich są zaklejone, nie mogą przejrzeć podobnie serca ich nie są w stanie pojąć tego, co robią. Prorok stwierdza, że: „Tacy nie mają świadomości ani zrozumienia, gdyż mgłą przesłonięte są ich oczy, tak iż nie widzą, i serca ich, tak iż nie rozumieją”. (44, 18). W tym miejscu spotykają się charakterystyczne linie działania Boga i ludzkiej reakcji, która powinna się opierać na słuchaniu Boga i poznawaniu Jego dzieł. Niestety u twórców bóstw występuje ślepotą i głuchota. Skutki jakie z tego wynikają są jasne, prorok przedstawia je w swojej satyrze: „Taki się karmi popiołem; zwiedzione serce wprowadziło go w błąd. On nie może ocalić swej duszy i powiedzieć: czyż nie jest fałszem to, co trzymam w ręku?” (44, 20).

Chociaż cała polemika z bożkami mocno podkreśla bezsensowność ludzkiego działania i bezsilność wyrzeźbionego i ulanego bożka, to jednak zawiera ona w sobie pewną nadzieję. Bóg dostarcza twórcom posągów swojej pomocy do zrozumienia, że idą przez życie złą drogą. Kowal dochodzi do wniosku, że przy swej pracy jest zmęczony, wyczerpany, ma pragnienie i „nie pił wody” (w. 12). Ale Jahwe pamięta o swoim ludzie. Na koniec polemiki przypomina swojemu ludowi słowa swej obietnicy: „Pamiętaj o tych rzeczach, Jakubie, i żeś sługą moim Izraelu! Ukształtowałem ciebie, jesteś moim sługą. Nie pójdziesz u Mnie w niepamięć. Usunąłem twe grzechy jak chmurę i twoje wykroczenia jak obłok. Powróć do Mnie, bom cię odkupił” (44, 21–22).

Jahwe przemawia, wybawia Izraela i przebacza jego grzechy. Jahwe ukazuje się tu jako jedyny zbawca. Trzeba zatem mimo grzechów w Nim mieć nadzieję. Na przykładzie tej polemiki prorok ukazuje dobroć i miłosierdzie Jahwe, Boga, który mimo wszystko zbawia człowieka.

Dokładne zbadanie struktury tego tekstu i kontekstu pozwala stwierdzić, że satyra na bóstwa w swej kompozycji jest mocno związana ze swoim kontekstem, jest pewną całością i tworzy jedność tekstu w kontekście z Iz 42, 14 do 44, 23. Wydzielenie tej polemiki z bóstwami z całości, spowodowałoby rozbicie całej jednostki. Wiersze poprzedzające polemikę 6–8 i po niej następujące 21–22 stanowią dobre ramy dla całego opowiadania i dla całości tej jednostki literackiej. Nie można oddzielać ich od całości tekstu.

Poza omawianą tu jednostką literacką 44, 9–20 jest u Deuterobjasza wiele jeszcze innych miejsc w jego księdze, które, nawiązują do tego tematu bóstw pogańskich. One także stanowią jedność i całość z księgą Iz, 40–55. Słuszność tego stwierdzenia poświadczają

inne słowa proroka: „Wszyscy rzeźbiarze bożków są niczym; dzieła ich ulubione na nic się nie zdadzą; ich czciciele sami nie widzą ani nie zdają sobie sprawy, że się okrywają hańbą” (Iz 44, 9).

6. WNIOSKI

Można razem z prorokiem postawić pytanie: dlaczego lud nic nie rozumie? Dlaczego nic nie widzi? Odpowiedź na to pytanie daje nam Protoizajasz w 6, 9–10: „I rzekł mi: Idź i mów do tego ludu: słuchajcie mnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serca tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczyma nie widział ani uszami nie słyszał i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony”.

Ale nie jest to ostatnie słowo proroka, przedstawiające taki obraz swojego ludu. Ludu o zaślepionych oczach i o zatkanych uszach i o braku zrozumienia Słowa Bożego.

W Iz 11, 9 spotykamy jeszcze inny obraz ludu. Ludu, który pozna Jahwe i Jego prawo: „Zła czynić nie będą, ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj napełni się znajomością Jahwe na kształt wód, które przepelniają morze”.

Pojawi się droga, po której Izrael wróci do kraju: „Utworzy się droga dla Reszty Jego ludu, który przetrwa wygnanie w Asyrii, podobnie jak się to stało dla Izraela, kiedy ten wychodził z krainy egipskiej” (Iz 11, 16). Wtedy również: „przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą” (Iz 35, 5)... „Odkupieni przez Pana powrócą, przybędą na Syjon z radosnym śpiewem, ze szczęściem wiecznym na twarzach: osiągną radość i szczęście, ustąpi smutek i wzdychanie” (Iz 35, 10).

Częstochowa

Ks. ZDZISŁAW MAŁECKI

Ks. Gabriel Witaszek CSsR

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ INDYWIDUALNA (EZ 18)

1. EZECHIEL – KAPŁAN I PROROK NA WYGNANIU

Prorocka działalność Ezechiela przypada na okres upadku państwa judzkiego i rozpadu jego podstawowych instytucji (592–571

przed Chr.)¹. Był to jeden z tragiczniejszych okresów w historii narodu wybranego. Jerozolima uległa zniszczeniu, świątynię spalono, a elita Judy została deportowana do Babilonii, gdzie wielu osiedliło się na stałe. W grupie deportowanych znalazł się kapłan imieniem Ezechiel (Ez 1, 1–2), który prawdopodobnie jeszcze w Jerozolimie został powołany na proroka, a miejscem jego działalności prorockiej stała się Babilonia. Tam też, wśród wygnańców, wykonywał swoje posługiwanie prorockie, pozostając w kontakcie duchowym z ojczystym krajem². Podwójna rola Ezechiela jako kapłana i proroka, pomogła mu w jego posłannictwie wśród wygnańców babilońskich. Kapłani, pozbawieni świątyni i możliwości sprawowania kultu, mimo wszystko odgrywali istotną rolę w pogłębieniu wiary Izraela na wygnaniu. Ich głównym zadaniem było pouczanie wiernych w kwestii czystości i nieczystości rytualnej, warunków dostępu do sanktuarium, a także kierowanie nimi w życiu codziennym (Kpł 13–16; Ez 22, 26). Nauczanie kapłanów miało swe korzenie w zwyczajach i starożytnych normach, uważanych za wyraz woli Bożej, które z biegiem czasu stały się prawami członków wspólnoty. Ezechiel zostawszy prorokiem musiał odpowiedzieć na trudne problemy, z którymi spotykali się jego współcześni: jak określić odpowiedzialność wobec katastrofy, która dotknęła naród wybrany, czy Bóg Izraela jest bezwarunkową gwarancją ratunku dla ludu i jaka jest rola proroka? Prorok tłumaczył znaczenie wydarzeń powstałych za przyczyną nieoczekiwanej interwencji Bożej (Ez 2, 5, 33, 1–9) nato-

¹ Zob. T. J e l o n e k, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993, s. 126; J. L. S i c r e, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 345; G. W i t a s z e k, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1995, s. 194–197. Natomiast według opinii tradycyjnej, Ezechiel został deportowany do Babilonii w roku 597 przed Chr., razem z królem Joakinem (2 Krl 24, 10–16) i przebywał wraz z innymi wygnańcami w wiosce Tell-Abib, położonej niedaleko starożytnego miasta Nippur nad rzeką Kebar (Ez 1,1: 3, 15). Zob. L. S t a c h o w i a k, *Prorocy więksi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 301. Trudno jest powiedzieć, jak długo żył Ezechiel i kiedy zmarł? Jedna z tradycji żydowskich podaje, że został on zamordowany przez starszego gminy żydowskiej na wygnaniu (PG 34, 401). Ostatnia data wystąpień proroka odnosi się do roku 571 przed Chr. (Ez 29,17).

² Ezechiel, prorok Boga Izraela, jest prorokiem na obcej ziemi, co stanowi bardzo ważny etap w rozwoju myśli religijnej narodu wybranego. Izrael przez długi okres czasu kierował się koncepcją starożytnego Bliskiego Wschodu, według której bogowie byli przywiązani do określonych krajów i można było im oddawać cześć tylko na ich własnym terenie (1 Sm 26, 19; 2 Krl 5, 17–18). Wygnańcy babilońscy znaleźli się daleko od Pana, ponieważ nie mieszkali już na terenie Izraela. Działalność proroka Ezechiela wśród wygnańców świadczyła o tym, że Bóg Izraela był Bogiem nie tylko ziemi, ale całego ludu bez względu na miejsce jego przebywania, gdyż tam, gdzie byli ludzie, tam też był ich Bóg (Ez 11, 14–16).

miast kapłan był stróżem tradycji. Ezechiel korzeniami tkwił w tradycji kapłańskiej i z niej zaczerpnął zasadnicze kategorie sakralnego rozumienia świata. W tym kluczu widział on historię Izraela, a w stosunku do kapłanów i lewitów nie tylko zakładał prawodawstwo deuteronomiczne, ale w pewnym stopniu je korygował³. Ezechiel wiele zawdzięcza Kodeksowi świętości (Kpł 17–26), który powstał wcześniej⁴. Opierając się na prawie deuteronomicznym i kodeksie świętości oraz dawnych tradycjach prorockich, wprowadza do swych wypowiedzi także elementy zupełnie nowe, czerpane ze środowiska, w jakim żył i działał. Te nowe idee stanowią ważny krok na drodze przemian tradycyjnej myśli izraelskiej w nowy prąd religijny, zwany judaizmem. Ezechiel jest nie tylko prorokiem i kapłanem, ale także teologiem. Narodowi na wygnaniu nie wystarczyły apele i gesty profetyczne, ale chciał i potrzebował również wyjaśnień.

Teksty Księgi Ezechiela odnoszące się do problematyki społecznej⁵, pochodzą zarówno z okresu wygnania jak i po wygnaniu⁶ i są

³ Por. Ez 44, 10–12 i Pwt 18, 6–8.

⁴ Zob. M. P e t e r, *Księga Kapłańska*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. I, Poznań 1991, s. 192–193.209.

⁵ Księga Ezechiela porusza najważniejsze problemy społeczne w rozdziałach: 18, 22 i 34. Oprócz tego spójka się pewne aluzje do tematyki społecznej w innych częściach księgi.

⁶ Obecnie przyjmuje się autorstwo Ezechiela, przynajmniej w głównych częściach jego księgi. Zob. L. M o n a r i, *Ezechiele*, w: *Profeti e Apocalittici*, red. B. M a r c o n c i i inni, Torino 1994, s. 138. Ogólny plan Księgi Ezechiela jest oparty na dwóch etapach działalności proroka. Pierwszy etap (1, 1–3, 15: 3, 16–24, 12) jego działalności przypada na lata poprzedzające zniszczenie Jerozolimy i prawie wyłącznie jest poświęcony oznajmieniu sądu, na który zasłużył naród z powodu swoich błędów. Paradoksalnie naród był przekonany, że nic mu się nie może stać, ponieważ Bóg mieszka w sanktuarium w Jerozolimie. Ezechiel w pierwszej fazie swego posłannictwa prorockiego występował przeciw fałszywej pewności, że Jerozolima i jej świątynia są nienaruszalne. W sposób wyjątkowo jasny dał wyraz zasadniczej idei swoich poprzedników, według których cała historia Izraela jest naznaczona niewiernością (15–16; 20, 1–32). Drugi etap działalności Ezechiela rozpoczyna się wraz z upadkiem stolicy (33–48). Prorok stwierdza nieodwracalność klęski swego narodu i świętego miasta Jerozolimy, które dojrzały do kary wygnania. Epoka deportacji i wygnania, pomimo wszelkich trudności będzie jedną z bardziej twórczych w historii Izraela: „Którzy we łzach sięją, żąć będą w radości” (Ps 126, 5). W związku z upadkiem Jerozolimy Ezechiel wystąpił z orędziem o warunkowym zbawieniu: zbawieniu dla sprawiedliwego, ale śmierci dla bezbożnego. W końcu jednak obwieszczał nowe zbawienie, dokonane dzięki odkupieńczemu działaniu Jahwe; miało ono przynieść przekształcenie człowieka, ponowne zjednoczenie królestwa i odbudowę świątyni, od której popłynie strumień błogosławieństw. Zob. J. L. S i c r e, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 350–357.

świadcstwem zainteresowania się proroka tą problematyką. Jest to także kontynuacja dzieła wcześniejszych proroków⁷.

2. MODYFIKACJA ODPOWIEDZIALNOŚCI ZBIOROWEJ

Katastrofa narodowa w roku 586 przed Chr. była palącym problemem religijnym wśród wygnańców żyjących w Babilonii. Według tradycyjnej myśli religijnej była ona konsekwencją przeszłości: nie chodzi tutaj tylko o grzechy aktualnego pokolenia, które nie zasłużyło na karę o takich rozmiarach, ale o grzechy Manassesesa i innych (2 Krl 23, 31–24, 4). Był to czas pełności grzechów, a wiekowe występstwa wypełniły się i wyszły poza miarę miłosierdzia Bożego. Gniew Boga dosięgnął pokoleń, którym przyszło żyć na koniec tego okresu. Księga Powtórzonego Prawa w komentarzu do Dekalogu sformułowała następujące prawo historii: „Bo Ja jestem Pan, Bóg twój, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i w czwartym pokoleniu – tych, którzy Mnie nienawidzą, a który okazuje łaskę w tysięcznym pokoleniu tym, którzy Mnie miłują i strzegą moich przykazań” (Pwt 5, 9–10). W myśl tego prawa, w starożytnym Izraelu przez długie wieki utrzymywała się zasada odpowiedzialności zbiorowej, według której Bóg karze i nagradza nie tylko sprawcę czynu, ale także jego potomków i krewnych (Wj 20, 5n: 34, 6–7; Pwt 5, 9–10). W czasach Ezechiela tę starą zasadę wyrażało dobitnie przysłowie: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom” (Ez 18, 2)⁸, w którym jego współcześni wypowiedzieli myśl, iż cierpią za winy przodków.

Wobec takiej sytuacji w Izraelitach rodziło się pytanie: jaka przyszłość czeka naród? Przymierze, które angażowało Boga, zostało naruszone, a kult, który pozwalał na okresowe pogodzenie się z Panem, nie jest sprawowany. Daleko od ziemi obiecanej, świętego miasta, i zniszczonej świątyni, nie ma żadnej przyszłości dla tego pokolenia wygnańców. W umysłach wielu wygnanych rodziło się pytanie, czy w tym wydarzeniu nie okazała się słabość Jahwe, Boga Izraela, który pozwolił zniszczyć swój naród? Ezechiel dla dodania otuchy wygnańcom, którzy mogli uważać, że nie istnieje już żadna możliwość odbudowania wspólnoty ludu izraelskiego, z całym naciskiem wyłożył zasadę odpowiedzialności za własne czyny. Obok odpowiedzialności zbiorowej, która łączy solidarnie członków wspólnoty z ich przodkami, oznajmia on odpowiedzialność indywidualną, według której z woli Bożej każdy jest panem swojego przeznaczenia. Według starej koncepcji wszyscy Izraelici stanowili w oczach Bożych jeden

⁷ Zob. Amos, Micheasz, Izajasz, Sofoniasz, Jeremiasz.

⁸ Por. Jr 31, 29

żywy organizm, który albo cały był zdrowy, albo cały dotknięty chorobą. „To poczucie odpowiedzialności ma swoje źródła i uzasadnienie w sytuacji społecznej Izraela. Społeczność izraelska była przez długi czas społecznością nomadów, społecznością rodów, plemion i klanów. W takiej społeczności potrzeba bezpieczeństwa określała relacje między jednostką i grupą. W świecie tym znalezienie się jednostki ludzkiej poza obszarem osiedla czy miasta oznaczało dla niej wejście w bezprawną pustynię. Nawet pod rządami monarchii izraelskiej państwo nie było w stanie zapewnić bezpieczeństwa na całym terytorium. I dlatego jednostka, która nie była chroniona przez grupę, stawała się bezradna i bezbronna. Ochrona życia, zdrowia i majątności jednostki była zadaniem i obowiązkiem społeczności połączonej więzami krwi, która za pomocą prawa odwetu skutecznie broniła swych członków przed atakiem z zewnątrz⁹. Za taką ochronę i bezpieczeństwo jednostka płaciła całkowitym podporządkowaniem się społeczności. Grupa broniła jednostki nawet za cenę ryzyka społecznego, albowiem każde zagrożenie członka społeczności było zagrożeniem dla całej grupy i dlatego jednostka musiała się oddać tej społeczności całkowicie. Ta współzależność jednostki i grupy staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy jednostka jest osobą reprezentatywną dla danej społeczności: głowa rodu, przywódca klanu, król narodu. Jest to bardzo dobrze widoczne w historiach patriarchów, gdzie przenikanie się jednostki i wspólnoty rodowej było tak silne, że z trudnością rozróżniano, czy działającym w danej chwili jest pojedyncza osoba, protoplasta czy też jego klan. Zostało to nawet odzwierciedlone w imieniu „Izrael”, które będąc własnym imieniem patriarchy Jakuba stało się zarazem nazwą narodu wybranego. W osobie pojedynczego członka grupy, szczególnie w osobie przywódcy, jest obecna w pewien sposób cała społeczność, która bywała niejednokrotnie pojmowana jako pewnego rodzaju „osoba wspólnotowa”. Dlatego naród może być ukazywany jako rodzina, którą Jahwe wyprowadził z Egiptu (Am 3, 1), lub jako oblubienica Jahwe, którą Bóg odtrącił z powodu jej niewierności (Jr 2, 2; Oz 2, 4.21–22). I dlatego Bóg może wezwać naród jako całość na sąd i oskarżyć o zdradę i złamanie przymierza. Takie wspólnotowe pojmowanie odpowiedzialności niosło duże niebezpieczeństwo osłabienia poczucia osobistej odpowiedzialności za swoje postępowanie i swój los. Zagrożenie to wystąpiło z całą ostrością w czasie niewoli babilońskiej. Judejczycy, rozproszeni wśród pogan daleko od Jerozolimy, zburzonej i spalonej, odczytywali jednoznacznie klęskę Izraela jako karę Bożą za grzechy ojców, za wielkie pasmo niewierności wobec przymierza. Z takiego

⁹ Por. J. L. M c K e n z i e, *Aspects of Old Testament Thought*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. J. A. F i t z m y e r – R. E. M u r p h y, Prentice Hall – New Jersey 1990, s. 1295n.

poczucia rodziły się apatia, rezygnacja, i brak troski o lepszą postawę moralną. Bo skoro wszystko, co się stało, stało się za grzechy ojców, to współcześni nie mają już nic do zrobienia, lecz jedynie muszą się poddać losowi¹⁰. Nic więc dziwnego, że poprzedni prorocy zwracali się do całego narodu i interesowali się tym, co dotyczyło całego Izraela, pozostawiając jednostkę samej sobie.

Pokolenie Ezechiela buntowało się przeciw tej zbiorowej odpowiedzialności. Uważało, że Bóg nie ma prawa karać dzieci za winy ojców. Ezechiel, któremu Bóg poza prorocką misją upominania, karcenia i przepowiadania powierzył rolę stróża Izraela¹¹ (Ez 3,17–21), czuł się zobowiązany do zajęcia odpowiedniego stanowiska wobec tego buntu. Chciał obudzić ducha narodu, tchnąć wiarę w zrezygnowane serca, i dać nadzieję Judejczykom na przyszłość. Wiedział doskonale, że klęska Jerozolimy w roku 586 przed Chr. była wyrazem sądu Bożego nad niewiernym, bałwochwalczym i bezbożnym miastem. Wiedziony światłem Bożego natchnienia zmodyfikował starą zasadę odpowiedzialności zbiorowej i stanął na stanowisku odpowiedzialności indywidualnej każdego człowieka za jego czyny. Okazją do wygłoszenia tej nauki był zarzut, że zasada odpowiedzialności zbiorowej jest niesłuszną. Zarzut ten postawili wygnańcy, którzy wyszli cało z katastrofy roku 597 przed Chr. i słuchali wyroczni o bliskiej i całkowitej zagładzie świętego miasta, która urzeczywistniła się w roku 586 przed Chr. Ustawiczne sarkanie na temat zbiorowej odpłaty w Starym Testamencie powtarzano chętnie w okresie upadku religijno – moralnego pod koniec monarchii. Nie widziano sensu cierpienia człowieka za winy przodków (Jr 31, 29), stąd wyrabianie należytej postawy moralnej nie było celowe, a nawet zbędne.

3. KONIECZNOŚĆ OSOBISTEGO WYBORU

Odpowiedzialność osobista jest wymaganiem, które skłania do zainicjowania i kontynuowania działania w odpowiedzialny sposób. Po wstrząsie automatycznej ufności w świątynię i w inne instytucje Izraela, spowodowanym warunkami wygnania, prorok zwraca uwagę na zbytnią ufność w zasługi na rzecz utrwalania przymierza¹². W tej nowej sytuacji odpowiedzialność osobista będzie bardziej świadoma: nie można obarczyć winą ojców i dziadków, a tym samym unikać sprawiedliwości Bożej. Nikt w Starym Testamencie nie wy-

¹⁰ T. B r z e g o w y, *Prorocy Izraela*, cz. I, Tarnów 1994, s. 146n.

¹¹ Zob. T. J e l o n e k, *Prorocy...*, s. 130.

¹² Deklaracja na temat odpowiedzialności osobistej miała miejsce na obszarze sanktuarium, w bramie świątyni, jako warunek wstępu do niej i wzięcia udziału w kulcie. Jedynie ten, który naśladuje ten ideał życia, może wejść na świętą górę (Ps 15; 24; Iz 33,15).

powiedział tej myśli równie jasno jak Ezechiel. Chociaż Ezechielowa nauka o odpowiedzialności osobistej nie była całkiem nowa¹³, to jego zasługą w tym względzie jest to, że odrzucił stare przeświadczenie, iż Bóg karze potomków za winy ich przodków. Ezechiel poucza, że sprawiedliwe i uczciwe postępowanie człowieka, niezależnie od winy jego przodków, zamyka się w ramach dziesięciu przykazań Bożych i innych przepisów Tory (Wj 22, 25–26; Kpł 25, 36–37). Argumentacja prorocka zaczyna się od zacytowania krążącego wśród Izraelitów na wygnaniu powiedzenia: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a synom cierpną zęby” (Ez 18, 2), które znaczy, że ojcowie nagrzeszyli, a ich potomkowie ponoszą tego skutki¹⁴. Prorok Ezechiel zakazuje powtarzania tej maksymy. Według niego, umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła. Bóg poczytuje grzech tylko tej osobie, która go popełniła, i tylko jej wymierzy sprawiedliwą karę (Ez 18, 4b).

Buntownicze pokolenie przyjęło te słowa ze zrozumieniem. Nauka o indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem otworzyła oczy słuchaczom Ezechiela jeszcze na inną prawdę, którą prorok głosił, i pomogła im uwierzyć, że Bóg nie pragnie śmierci grzesznika, lecz chce, aby się nawrócił i żył w zgodzie z przymierzem (Ez 33, 11). Grzesznik ma zawsze otwartą drogę do Boga, a gdy się szczerze nawróci, dotychczasowe życie nie będzie dłużej obciążać ani jego, ani bliźnich. Dlatego prorok, w imieniu Boga, wzywał do nawrócenia: „Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, którzyście popełniali przeciwko Mnie, i utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha [...]” (Ez 18, 31). Zły, który się nawróci, będzie żył, a dobry, który popadnie w grzechy, zginie.

Ezechiel uczy, że odpowiedzialność zbiorowa istnieje nadal, ale ta zasada nie jest w rękę Boga ślepym narzędziem kary. Dowodem tego jest fakt, że oni, wygnańcy, żyją. Jednak ich przyszłość zależy od postępowania zgodnego z prawem Bożym. Każdy człowiek, nawet grzeszny, ma możliwość uratowania swego życia. Przeznaczenie do życia i do śmierci, które głosiła już Księga Powtórzonego Prawa 30,15: „[...] Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” rozciąga się na wszystkich ludzi: „Położył [...] przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane” (Syr 15,16–17). Jeśli jednak jego obecne życie nie będzie zgodne z prawem Bożym, nie ocali go od śmierci dawne uczciwe postępowanie ani żadne inne względy. W związku z tym Ezechiel proponuje pozytywne posłanie działania, co wyraził trafnie C. Tresmontant: „chodzi nie tyle o to, co człowiek zrobił, a czego nie zrobił w przeszłości. Chodzi o to, kim człowiek jest obecnie. Czyny przeszłe, jeżeli były sprawiedliwe, nie

¹³ Nauka o odpowiedzialności osobistej występuje także w Pwt 7, 10: 24, 16; Jr 31, 29n.

¹⁴ Zob. T. J e l o n e k, *Prorocy...*, s. 132.

wystarczą, by zapewnić sprawiedliwość obecną. Wymaga się, żeby sprawiedliwy był obecnie sprawiedliwy. Tym, co w ostateczności liczy się, jest sam byt osoby, a nie wykaz czynów przeszłych, dobrych lub złych. Nie można gromadzić sprawiedliwości w skarbcu ani liczyć na dobre czyny z przeszłości. Odwrotnie – dawne występki nie są nieodwołalne, jeżeli uległ zmianie byt tego, który je popełnił¹⁵.

4. POSTĘPOWANIE CZŁOWIEKA SPRAWIEDLIWEGO

Ezechiel kontynuując swoją myśl rozważa kolejno postawy, które zasługują na Boże błogosławieństwo lub Bożą karę. Prorok określa postępowanie człowieka, który „jest sprawiedliwy i przestrzega prawa i sprawiedliwości” (Ez 18, 2)¹⁶, który „stosuje się do ustaw Boga i zachowuje wiernie Jego przykazania” (Ez 18, 9). Ale ponieważ pojęcia te są bardzo szerokie, można było je rozumieć również tak, jak rozumieł je faryzeusze w czasach Chrystusa: „Poszczę dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam” (Łk 18,12), albo jak kapłani, którzy zachęcali jedynie do nawiedzania sanktuariów i składania ofiar (Oz 5, 1–7; 8, 11–13; Am 5, 4–6). Lista ta nie zawiera nowych aspektów, które by ją wyróżniały od wymogów proroków wcześniejszych, z wyjątkiem kontaktu z kobietą w czasie menstruacji. Prorok wylicza przykładowo parę czynów i zachowań człowieka sprawiedliwego. Znalazły się tutaj takie postawy i uczynki jak: „[...] nie bezcześci żony bliźniego¹⁷, nie zbliża się do żony w okresie jej nieczystości, nie krzywdzi nikogo¹⁸, zwraca zastaw dłużnikowi¹⁹, nie popełnia rozboju²⁰, łaknącemu udziela swego chleba²¹, nagiego przyodziewa szatą, nie uprawia lichwy²², nie żąda odsetek, odsuwa swą rękę od nieprawości, sprawiedliwie rozsądza między jednym człowiekiem a drugim²³, stosuje się do moich

¹⁵ Por. C. T r e s m o n t a n t, *Le prophétisme hébreu*, Paris 1982, s. 128. Cytuję za J. S y n o w i e c, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 244.

¹⁶ Człowiek sprawiedliwy został określony selektywnym wyliczeniem przepisów, podobnie jak to miało miejsce w liturgii na wejście do świątyni (Ps 15: 24; Iz 33, 15–16).

¹⁷ Cudzołóstwo jako pewna forma niesprawiedliwości, która bardziej dotyka bliźniego niż jego dóbr materialnych, zostało przełożone na język kulturowy, podobnie jak to zwykle czyni Ezechiel. Por. Kpł 18, 19.

¹⁸ Zob. Wj 22, 20; Kpł 19, 33: 25,14; Pwt 23, 17; Jr 22, 3.

¹⁹ Zob. Wj 22, 25–26; Pwt 24,17; Job 24, 9.

²⁰ Zob. Kpł 19, 13; Mi 2, 2; Prz 22, 22; Job 24, 9.

²¹ Zob. Iz 58, 7; Job 31,16–20.

²² Zob. Wj 22, 24; Kpł 25, 37; Pwt 23, 20; Prz 28, 8.

²³ Zob. Kpł 19, 15.35; Pwt 1, 16–17.

ustaw i zachowuje wiernie moje przykazanie, postępując uczciwie – ten na pewno żyć będzie – wyrocznia Pana Boga” (Ez 18, 6–9).

Ezechiel porusza tutaj nowy i bardzo ważny temat dotyczący kwestii społecznych, a mianowicie pożyczania pieniędzy z procentem. Był to problem, znany od dawna w innych krajach Bliskiego Wschodu. W Izraelu funkcjonowały dwa bardzo ważne prawa w tym względzie: „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogim z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek” (Wj 22, 24) i drugie prawo: „Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy, z żywności ani odsetek z czegokolwiek, co się pożycza na procent” (Pwt 23, 20–21). Biedny w trudnych chwilach był zmuszony do pożyczania pieniędzy nawet w zamian za zastaw. Prawodawstwo innych krajów dopuszczało pożyczki z korzyścią dla pożyczających. Natomiast w Izraelu zakazywano tej praktyki w odniesieniu do współrodaków (Pwt 23, 21). Idealna jest osoba, która lituje się w każdym czasie i pożycza (Ps 37, 26: 112, 5), ponieważ kto pożycza „pożycza [samemu] Bogu – kto dla biednych życzliwy, za dobrodziejstwa On mu nagrodzi” (Prz 19, 17). Nie udzielanie pożyczek na lichwę było jednym z koniecznych warunków, aby móc wejść do świątyni (Ps 15, 5).

Ezechiel mówi z nowym odcieniem o wyraźnym przekroczeniu prawa, które nie występuje w Księdze Wyjścia 22, 24 ani w Księdze Powtórzonego Prawa 23, 20. Postawa człowieka sprawiedliwego, który, „nie uprawia lichwy, nie żąda odsetek” odzwierciedla bardzo wyraźnie postawę z Księgi Kapłańskiej 25, 36n: „Jeżeli brat twój zubożeje i ręka jego osłabnie, to podtrzymasz go, aby mógł żyć z tobą przynajmniej jak przybysz lub osadnik. Nie będziesz brał od niego odsetek ani lichwy... Nie będziesz mu dawał pieniędzy na procent. Nie będziesz mu dawał pokarmu na lichwę”. Wymienione uwagi mówią o dwóch różnych terminach prawnych: lichwa i odsetki, posiadających odmienne znaczenie, z których drugi termin występuje jedynie w prawodawstwie Kodeksu świętości (Kpł 25, 36) i w Księdze Ezechiela (18, 8.13.17: 22, 12), a ponadto w Księdze Przysłów 28, 8. Pobieranie odsetek z pożyczonych pieniędzy jest nową praktyką społeczną, o której nie mówi się w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa. Trudno jest określić różnicę pomiędzy tymi dwoma terminami. Według J. Hejcla, prawa zawarte w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa zakazują pobierania odsetek w momencie udzielania pożyczki, na co pozwalało starożytne prawodawstwo babilońskie²⁴. Nieco później, w miarę bogacenia się ludzi, omijano prawo opierając się na praktykach asyryjskich, które

²⁴ J. H e j c l, *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens*, *Biblische Studien* XII/4, Freiburg im Br. 1907.

dopuszczały pożyczanie pewnej ilości dóbr na krótki okres czasu bez zysku, ale pod warunkiem zwrócenia większej sumy pieniędzy w przypadku nie oddania pożyczonej kwoty w terminie (tzw. kara umowna). Takiego oddawania pieniędzy nie uważano za przekroczenie normy zawartej w dawnych prawach. Księga Kapłańska 25, 36 stawia czoło takiej praktyce, która respektuje literę, a nie ducha prawa. Księga Kapłańska 25, 36n i Ez 18, 8.13.17; 22, 12 ukazują, że dawny problem pożyczek nabiera nowego oblicza pod koniec epoki monarchii.

Ezechiel z naciskiem podkreśla, że człowiek sprawiedliwy „zwraca zastaw dłużnikowi”. Bardzo często pozostawiano coś jako gwarancję, gdy brano pożyczkę: nieraz chodziło o odzienie lub płaszcz (Ez 22, 25; Pwt 24, 17; Am 2, 8), innym razem wbrew prawu mógł to być kamień młyński (Pwt 24, 6), zwierzę domowe (Job 24, 3) lub nawet dziecko (Job 24, 9). Taka praktyka dopuszczalna początkowo przez prawo nie mogła przekraczać pewnych granic: odzienie wzięte w zastaw powinno być zwrócone przed nocą; tym bardziej odzienie wdowy (Pwt 24, 17).

Podobny wzorzec zainteresowania się najbardziej opuszczonymi pojawia się także w innych dwóch klauzulach pozytywnych wiersza Ez 18, 7: „łaknącemu udziela swego chleba, nagiego przyodziewa szatą”. Jest to ideał bardzo ogólny, który pojawia się wraz z innymi motywami w Iz 58, 7; Job 31, 17.19–20; Mt 25, 35n.

* * *

Według Ezechiela człowieka określa się przede wszystkim przez pryzmat jego aktualnej postawy i sposób bycia przed Bogiem. Oczyszczenie pozwala jednostce na udział w życiu wspólnotowym w relacji z Bogiem; jednostce zostało udzielone to, co było nieraz ofiarowywane wspólnocie w Pwt 4,1.33; 5, 24.26.33; 8,1.3; 16, 20; 30, 16²⁵. Wobec grzechu i sądu Ezechiel w pierwszej chwili podjął wcześniejsze namiętności proroków, którzy wzywali do nawrócenia i do zmiany postępowania (Ez 18, 30n). Prorok oczekuje zmiany postawy człowieka będącej wynikiem odkupieńczego działania Boga. Oczekuje on przebaczenia winy, której nie można odpokutować (Ez 36, 25), radykalnej odnowy człowieka posłusznego, o nowym sercu (Ez 11, 19n; 36, 26), oraz daru Bożego, który uczyni go zdolnym pełnić wolę Bożą (Ez 11, 19; 36, 27). Tak więc człowiek odkupiony i odnowiony jest w stanie jak gdyby sam ze siebie chcieć i czynić to, co słuszne, zgodnie z przykazaniami Jahwe. Dopiero wtedy na ziemi ukształtuje się wspólnota międzyludzka, która będzie żyła w ścisłej wspólnocie z Jahwe (Ez 11, 20; 36, 28).

²⁵ Por. Am 5, 4.6.14.

Wygnańcy partycypują w przyszłym zbawieniu, które zaczyna się realizować już w czasie wygnania²⁶. Działania przeszłości wywierają bardzo silny wpływ na obecne decyzje. Choć nie można unicestwić i zniszczyć swojej przeszłości, to jednak można uwolnić się od niej przekraczając ją. W tym miejscu posłanie Ezechiela jest optymistyczne i jednocześnie wymagające. Tym, co określa radykalnie taką możliwość, jest wola Boga, który szuka życia człowieka. Także sprawiedliwy, który zgrzeszy, może się znowu nawrócić. Jak mówi św. Paweł w Liście do Filipian 2, 12: „Z lękiem i respektem pracujcie na wasze zbawienie”. To, co prorocy przepowiadali narodowi, Ezechiel proponuje każdemu osobiście. Wątpliwości mogą mieć tylko ci, którzy ulegli fatalizmowi i boją się wymagań nawrócenia.

Lublin

Ks. GABRIEL WITASZEK CSsR

Ks. Norbert Mendecki

DZIEJE MASADY. ZARYS HISTORII BADAŃ ARCHEOLOGICZNYCH

Masada wznosi się 410 m nad poziomem Morza Martwego, na przecięciu półwyspu El-lizan, pomiędzy dwiema dolinami: od południa Nachal Mezada (=Wadi Sebbe) i od północy Nachal Ben Jair (Wadi Nimre)¹. Góra ta o powierzchni 600 m długości i około 320 m szerokości stanowiła naturalne miejsce obronne. Aramejska nazwa *mesada* (por. Mur 19, 1.5; 72, 10) jak i hebrajska *ha-mesad* (por. zwój miedziany 9, 17) oraz syryjska *marda* (por. Vita Euthymii 11) zna-

²⁶ Także inni prorocy łączyli oskarżenie o niesprawiedliwość z wołaniem o nawrócenie. Różnica polega na innej kolejności etapów: zaczynali pod wpływem idei zmiany życia, a kończyli ukazując karę jako nie do uniknięcia. Ezechiel żyje w nieco innym momencie historycznym: zaczyna usprawiedliwiać karę celem otwarcia się po tym, jak znalazł miejsce na nadzieję nawrócenia.

¹ Por. Y. Y a d i n, *Masada*, Encyclopaedia Judaica, 11. Jerusalem 1971, 1078–1091, szczeg. 1078; por. też E. D a b r o w s k i, *Masada*, PEB, 2, Poznań 1959, 62–63.

czą: wyżyna, twierdza górską, zamek warowny. Grecka nazwa *Masada* (Strabon), czy *Masada* (Józef Flawiusz) oraz łacińska *Mas(s)ada* (Pliniusz, Solinus) są przekładem powyższej nazwy aramejsko-hebrajskiej. Arabska nazwa *Sebbe* nastęrcza trudności tłumaczeniowe².

Trudno znaleźć drugie, podobne miejsce w Palestynie, które by tak odpowiadało określeniu „twierdza górską”, pod względem położenia geograficznego i wyglądu zewnętrznego. Z Jr 4, 29 i Sm 13, 6 wiemy, że ludność Palestyny szukała schronienia w owych twierdzach górskich w czasie niebezpieczeństwa. Niektóre „fortece górskie” wymienione są w Starym Testamencie, takie jak: „Skala Granatu” (Sdz 20, 47), „Skala Dzikich Kóz” (1 Sm 24, 3), „Sela” = Petra, stolica Nabatejczyków (2 Krl 14, 7). Także niedostępne miejsca (mesudot por. Jb 39, 28), w których ukrywał się Dawid przed Saulem (1 Sm 22, 4–5; 24, 23) i przed Filistynami (2 Sm 5, 17; 23, 14 i inne) są zapewne owymi „fortecami górskimi”. Relief Setisa I pokazuje Nomadów synajskich, którzy schronili się na skale górskiej³. Także w psalmach (Ps 18, 3; 31, 4; 71, 3; 91, 2; 144, 2) Jahwe otrzymuje przydomek „moja skała”.

Historia Masady przedstawia się następująco: według Józefa Flawiusza (Bell 7, 285) fortecę na Masadzie założył „Arykapłan Jonatan”⁴. Chodziłoby więc o Jonatana, brata Judy Machabeusza (161–143/2 przed n. Chr.). Jednak wiele argumentów przemawia za królem Aleksandrem Janneuszem (= hebr. Jonatan; 103–76 przed n. Chr.), między innymi fakt, że najstarsze monety, znalezione w Masadzie sięgają czasów Janneusza⁵. Także inne fortece: Aleksandreion i Macheront (Bell 6, 171) potwierdzają zamiar króla Janneusza, aby umocnić wschodnią granicę królestwa. Aleksander Janneusz, jako budowniczy Masady chciał umocnić także południową granicę królestwa⁶. Nie jest wykluczone, że już za czasów Dawida Masada służyła jako miejsce ucieczki, co poświadczają skorupy naczyń z w. 10–7 przed n. Chr. Dopiero Aleksander Janneusz rozbudował ok. r. 100 przed n. Chr. Masadę jako fortecę, oczywiście w skromnych wymiarach. Około r. 50 mamy wzmiankę o Masadzie

² C. R. C o n d e r-H. H. K i t c h e n e r, *The Survey of Western Palestine. Memoires of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology*, (4 tomy), 3. London 1881–1883, 438.

³ O. K e e l, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich³ 1980, 159–160.

⁴ Por. Y. Y a d i n, *Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes*. Hamburg 1967, 11.

⁵ Y. Y a d i n, dz. cyt., (przypis 4), 205.

⁶ E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1. Leipzig 1898, 638, przypis 137.

w jednym z tekstów z Wadi Murabbaat (Mur 72, 10)⁷. Za czasów Hirkana II (63–40 przed n. Chr.) Masada była najsilniejszą fortecą spośród wszystkich zamków obronnych (Bell 1, 237). Niejaki Heliks – przeciwnik króla Heroda Wielkiego (41–4 przed n. Chr.) schronił się tutaj. Jednak gdy ten podbił Hirkanię i Aleksandreion, poddał się również i Heliks (Bell 1, 238).

W r. 40 przed n. Chr. Herod był zmuszony użyć Masadę jako miejsce ucieczki wobec Partów i wrogich Żydów. Tutaj zostawił krewnych w liczbie 800 pod wodzą swego brata Józefa i udał się do Rzymu w celu przejścia godności królewskiej (por. Łk 19, 12). W międzyczasie jego przeciwnik król Antigonus (40–37 przed n. Chr.) bezskutecznie oblegał Masadę przez cały rok (Bell 1, 286). Kiedy Herod wrócił z Rzymu w r. 37 przed n. Chr. na czele rzymskich i żydowskich oddziałów wojskowych, bez trudu odzyskał z powrotem Masadę (Bell 1, 293n). Około r. 30 Masada została zamieniona z wielkim rozmachem, przy użyciu ogromnych środków finansowych na królewską rezydencję Heroda. Nic więc dziwnego, że Masada stała się znana również w świecie grecko-rzymskim, o czym świadczą wzmianka Strabona około r. 18 po n. Chr. (16.2, 44)⁸. Po śmierci Heroda w r. 4 przed n. Chr. Masadę przejęli Rzymianie. Świadczą o tym rzymskie monety z okresu 4 r. przed n. Chr. – 66 r. po n. Chr. W tym czasie poszukiwacz skarbów i autor zwoju miedzianego podaje, że w Masadzie ukryty jest skarb o wartości 9 talentów (= 270 kg srebra)⁹. Pliniusz pisze o Masadzie około r. 50 po n. Chr. jako o „castellum in rupe” (kasztel = zamek na skale)¹⁰. Kiedy wybuchło powstanie Żydów przeciwko namiestnikowi Gessiusowi Florusowi w maju roku 66 po n. Chr., Żydzi opanowali w oka mgnieniu Masadę (Bell 2, 408). Pod wodzą Żeloty Menachema ben Jehudy (gr. Managmos) splądrowano arsenały zbrojeniowe na Masadzie, przeznaczając zbroję na rzecz Jerozolimy (Bell 2, 433n). Po śmierci Menachema władzę na Masadzie przejęli Sykarycy – ludzie sztyletu (Bell 2, 447) i terroryzowali pobliskie otoczenie, szczególnie En-Gedi, poprzez liczne grabieże. Do słynnych łupieżców należał Szymon bar Giora, który dał się mocno we znaki ludności Idumei (Bell 4, 503–537). Wkrótce odłączył się on od grupy związanej z Masadą i przyłączył się do walczących powstańców w Jerozolimie. Zo-

⁷ DJD (= Discoveries in the Judean Desert, I. D. Barthelémy – J. T. Milik, *Qumran Cave I*. Oxford 1955, 2. P. Benoit – J. T. Milik – R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*. Oxford 1961, 3. M. Baillet – J. T. Milik – R. de Vaux, *Les „petites Grottes” de Qumran*. Oxford 1962 2, 173.

⁸ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1, Jerusalem 1974, 298.

⁹ Por. zwoj miedziany 9, 17–10, 1; DJD dz. cyt., 3, 294–295.

¹⁰ Pliniusz 5, 73; M. Stern, dz. cyt., 1, 470.

stał nawet dowódcą naczelnym powstania w Jeruzolimie, dzięki poparciu ludności wiejskiej (Bell 4, 573–577). Dowódcą Masady został niejaki Eleazar ben Jair, były towarzysz broni Menachema, który prowadził bohaterską walkę aż do samego końca. We wrześniu r. 70 po n. Chr. Tytus zdobył Jeruzolimę. Dwa lata później S. Lucilius Bassus zdobył Herodeion i Macheront. Późną jesienią r. 73 aż do wiosny 74 r. Masadę oblegali Rzymianie pod wodzą L. Flawiusza Silva¹¹. Przebieg walki opisuje Józef Flawiusz (Bell 7, 252–406). Ponieważ on sam nie był bezpośrednim świadkiem owych wydarzeń, posłużył się następującymi źródłami historycznymi: krótkim rzymskim sprawozdaniem wojennym oraz żydowsko-hellenistycznym opisem walk w stylu dialogu. Według rzymskiego sprawozdania wojennego (Bell 7, 275–405b) Flawiusz Silva wybudował wokół Masady mur, celem zapobieżenia ucieczce oblężonych. Ponadto ustawiono strażę, czuwające dzień i noc. Silva wyszukał odpowiednie miejsce pod obóz rzymski. Obóz ten trzeba było zaopatrywać w środki żywnościowe, a zwłaszcza w wodę do picia, gdyż w pobliżu nie znajdowało się żadne źródło. Po tych przygotowaniach wstępnych przystąpiono do właściwego zadania – oblężenia Masady. W celu przygotowania gruntu pod maszyny oblężnicze zaczęto sypać wał ziemny, oczywiście z wielkim nakładem sił. Wkrótce wał osiągnął wysokość 200 łokci. Był on jednak zbyt „grząski”, aby utrzymać maszyny oblężnicze. Dlatego też umocniono wał poprzez nowy nasyp kamienny o wysokości 50 łokci i 50 szerokości. Maszyny oblężnicze użyte w celu zdobycia Masady były podobne do tych, którymi posługiwali się Wespazjan i Tytus. Między innymi posiadały one urządzenia kruszące mury. Nadto przygotowano wieżę o wysokości 60 łokci obitą w całości żelazem. Z tej wieży Rzymianie rzucali kamienie z katapult. Kiedy mur na Masadzie został zniszczony, Sykarycy wybudowali nowy, głównie z beli drzewnych, pomiędzy które wysypano ziemię. Takowy mur był bardziej „sprężysty” i lepiej mógł wytrzymać uderzenia maszyny oblężniczej. Silva widząc, że tym razem maszyna oblężnicza nie jest w stanie zniszczyć tego muru, wpadł na inny pomysł. Postanowił zniszczyć mur poprzez ogień. Rzucono więc płonące pochodnie na mur, który wkrótce stanął w płomieniach. W pewnym momencie wiatr zmienił kierunek i ogień obrócił się w stronę maszyny oblężniczej. Silva myślał, że ogień zapali i zniszczy całą maszynę oblężniczą. Ale wiatr ponownie zmienił kierunek i ku nieszczęściu oblężonych, a ku radości Rzymian, mur został doszczętnie zniszczony. Rzymianie wrócili uradowani do obozu, gotując się do walki następnego dnia. W nocy zwiększono strażę, by nikt z oblężonych nie ratował się ucieczką. Jakżeż wielkie było zdziwienie

¹¹ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Edinburgh 1973, 515.

Rzymian, kiedy następnego dnia na Masadzie znaleziono ogień pożerający budowlę. Zaczęli więc szybko gasić pożar. A kiedy dotarli do wnętrza pałacu i znaleźli jedynie zwłoki pomordowanych Sykarytów, nie cieszyli się zwycięstwem, lecz podziwiali odwagę i męstwo tak małej grupy, bohatersko broniących się i poległych w obronie ojczyzny.

Żydowsko-hellenistyczne źródło, w formie dwóch mów Eleazara, ogranicza się do przedstawienia wydarzeń na Masadzie, dając do tego własny komentarz. Według drugiej mowy Eleazara nie wszyscy zginęli na Masadzie: starsza kobieta oraz krewna Eleazara schroniły się w podziemiach zamku. Ponadto pięcioro dzieci uciekło w momencie wzajemnego mordowania się. Ogółem wybrało śmierć około 960 mężczyzn, kobiet i dzieci. To zdarzenie miało miejsce dnia 15 miesiąca Xanthikos (= odpowiada w przybliżeniu naszemu 1 kwietniowi).

Po zdobyciu Masady, Rzymianie, osiedlili się tutaj, przebywając co najmniej przez 40 lat. Z okresu powstania Bar Kochby nie mamy żadnych śladów, które by świadczyły o tym, że powstańcy tutaj przebywali¹². Około r. 250 Solinus wzmiankuje Masadę jako rzymską fortecę na południowej granicy Judei¹³. Powyższą notatkę przejął on od Pliniusza. Dopiero w V/VI w. po n. Chr. mnisi chrześcijańscy ożywili wzgórze Masady. Cyryl ze Scytopolis przekazał, że słynny mnich Eutymiusz uciekając przed sławą około r. 420 po n. Chr. przybył do Masady (syr. Marda). Żywił się tutaj roślinami, czerpiąc wodę z naczynia. Jako pierwszy wybudował Eutymiusz kościół, a w nim ołtarz¹⁴. Kaplica i cele mnichów z krzyżami świadczą o ostatnim wykorzystaniu Masady. Teksty rabinistyczne, pisma pielgrzymów, czy teksty krzyżowców nie wspominają żadnym słowkiem o Masadzie. Prawdopodobnie ostatnia wzmianka o Masadzie – „Macasa” znajduje się u Ravennasa Anonima¹⁵.

Długie wieki nie interesowano się Masadą. Dopiero 11 maja 1838 r. dwaj amerykańscy badacze Palestyny E. Robinson i E. Smith zidentyfikowali „Qasr Sebbe” jako twierdzę Masadę, znaną dotąd jedynie z opisu Józefa Flawiusza. Od tego momentu Masada stała się przedmiotem uwagi licznych naukowców-archeologów¹⁶. W r. 1842 fortecę tę opisał S.W. Wolcott, a pierwsze rysunki zrobił W. Tipping.

¹² Y. Y a d i n, *Bar Kochba*. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel. Hamburg 1971, 187–190.

¹³ Solinus 35, 12; M. S t e r n, dz. cyt., 2, Jerusalem 1980, 419.

¹⁴ Por. J. B a z y d ł o, *Eutymiusz z Jerozolimy*. Encyklopedia Katolicka, 4. Lublin 1983, 1350.

¹⁵ J. S c h n e t z, *Ravennas Anonymus: Cosmographia*. Eine Erdbeschreibung um das Jahr 700 (Nomina Germanica 10). Uppsala 1951, 34.

¹⁶ Poniższe dane pochodzą: Y. Y a d i n, dz. cyt., (przytis 4), 239–260.

W ślad za nimi poszli inni naukowcy. Pomiarów twierdzy dokonali po raz pierwszy oficerowie angielscy H. H. Kitchener, Ch. Warren i C. R. Conder w r. 1867. Znaleziono rzymski obóz, którego pierwszym odkrywcą był w r. 1909 A. von Domaszewski. W r. 1932 pracował tutaj A. Schulten a w r. 1954 S. Guttman. Dopiero w latach 1955–1956 dokonano zdjęć dzięki Israel Exploration Society, razem z najlepszymi archeologami izraelskimi pod wodzą J. Avirama. Właściwe i dokładne wykopaliska całego kompleksu przeprowadzono w latach 1963–1965 w dwóch wyprawach pod kierunkiem Y. Yadina, razem z całym sztabem archeologów, żołnierzy oraz z setkami dobrowolnych współpracowników. Ruiny Masady zostały uporządkowane i udostępnione turystom. Klasyczną publikacją o Masadzie jest dzieło Y. Yadina *Masada*. Jedyne sprawozdanie, w dodatku tylko techniczne z pierwszej kampanii archeologicznej mamy w: IEJ 15 (1965) 1–120.

Praca naukowo-archeologiczna trwająca blisko 140 lat przyniosła następujący obraz osiedli ludzkich, relikwów archeologicznych i dokumentów literackich¹⁷:

<u>epoka</u>	<u>czas</u>	<u>znalezisko archeol.</u>	<u>świadczenia liter.</u>
okres miedzi	4 w. przed n. Chr.	groty, ceramika	
okres żelaza (monarchia izraelska)	10–7 w. przed n. Chr.	niektóre skorupy naczyń	
Hasmonejczycy	103–40 r. przed n. Chr.	monety Aleksandra Janneusza	Mur 72, 10
Herod Wielki	40–4 r. przed n. Chr.	budowle fortecy, pała- ce, spichrze, termy, synagoga I, cysterny, monety	Strabon 16.2, 44
Herodianie i prokuratoro- rowie	4 r. przed n. Chr. – 66 r. po n. Chr.	tysiące monet, budynki, rozbudowa niektórych obiektów, warstwa na- wozu w synagodze	zwój miedziany 9, 17; Pliniusz 5, 73
pierwsza wojna żydowska	66–74 po n. Chr.	pomieszczenia nocle- gowe, łazienki rytualne, synagoga II, zwoje pism, ostraka, monety, sprzęt domowy, kamienie „bojowe”, szkielety	Mur 19, 1.5; Józef Flawiusz i jego źródła

¹⁷ Por. Y. Y a d i n, dz. cyt., (przypis 4), 204; oraz O. K e e l – M. K ü c h l e r, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, 2. Der Süden*. Zürich 1982, 378.

czas powo- jenny	73–111 po n. Chr.	monety rzymskiego garnizonu, niektóre przebudowy	Solinus 35, 12
okres bizan- tyjski	5–6 w. po n. Chr.	kaplica, cele mnichów	Vita Euthymii 11
okres arabski	ok. r. 700 po n. Chr.		Ravennas Anonim

Wiedeń

Ks. NORBERT MENDECKI

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Małgorzata Bedyche

JEROZOLIMA W PRZEPOWIADANIU TRITO-IZAJASZA

Jerozolima stanowiła, od czasów zdobycia jej przez króla Dawida, miasto o szczególnie doniosłym znaczeniu dla Izraela. Była przez wieki ważnym ośrodkiem administracyjnym, politycznym, handlowym, kulturalnym, naukowym, lecz nade wszystko pozostawała miejscem, ku któremu wznosiły się oczy pobożnych Żydów – centrum kultu.

W judaistycznej tradycji myślenia o Mieście zadziwia niezwykłość przywiązania. Poczucie więzi z Syjonem nie wynika jednak z przyczyn geograficznych czy historycznych. Racją, dla której ukochano ten skrawek ziemi, jest fascynująca tajemnica obecności JEDYNEGO BOGA JAHWE, przebywającego w swej świątyni. To właśnie wybór Najwyższego uczynił z Jerozolimy „podnózek stóp Jego”, obszar święty. Prawda ta dała asumpt ku temu, by ten zwykły w fizycznym wymiarze gród stał się podstawą do wysnuwania pociągających koncepcji teologicznych i miejscem ważnych zdarzeń w aspekcie zbawczym.

Widzenie miasta Dawidowego ulegało przez wieki pewnym ewolucjom, dostrzegano coraz większe bogactwo skojarzeń, znaków, symboli, których punkt wyjścia stanowiła stolica Wiernego Izraela.

Warto przytoczyć tu trzy terminy ewokujące tak wielu znaczeń, a stanowiące trzon wszelkich refleksji o Jeruzolimie prezentowanych przez autorów biblijnych. Są to określenia: Miasto, Miasto Święte, Niebieskie Jeruzalem. One to wraz z historiozoficzną koncepcją pielgrzymki narodów i pokoleń do centrum religijnego świata – Nowej Jeruzolimy, są podejmowane przez pisarzy starotestamentowych, a w szczególności przez proroków.

W tym nurcie mieści się również autor, czy autorzy, trzeciej części księgi Izajasza. Stwierdzić można, iż obok zasad prawdziwego postu, żywej pobożności, właśnie tematyka odnowionej oraz eschatologicznej Jeruzolimy jest szczególnie bliska sercu tego proroka. Tworzy on przejmujący obraz Nowego Miasta, pełnego światła, chwały Bożej, grodu zasobnego, przyjmującego w dani od obcych narodów ich bogactwa. To wizja chwalebного powrotu synów i córek narodu wybranego, którzy podążają ku ukochanej stolicy. Marsz ów jest jednakże wezwaniem dla wszystkich ludów ziemi, a Jeruzolima już pocieszona pomnażać ma przez to swą i tak wspaniałą godność. Bardziej szczegółową całość tego obrazu przedstawimy poniżej wykazując przeświadczenie, iż warto zagłębić się w myśli proroków o Jeruzolimie, w myśli autorów nowotestamentalnych, gdyż dla nas to obrazy ważne, pociągające, bo i my, jak podaje List do Hebrajczyków: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść” (13, 14).

Fakt, iż stolica Izraelitów nigdy nie była traktowana jak zwykłe miasto, jest powszechnie znany. Sprawiało to owo wszechobecne, a zarazem nierozzerwalne przenikanie się pierwiastka rzeczywistości, fizyczności z elementem duchowym, Bożym. Przytoczone przez nas określenia podtrzymują to stwierdzenie pozwalając podziwiać niecodzienną pojęć, jakimi obdarza święte miasto Trito-Izajasz. Ich bogactwo daje się odczuć nawet na tle tego, co o Jeruzolimie pisze Proto-Izajasz, czy tak utalentowany autor jak Deutero-Izajasz. Oczywiście, niektóre określenia stosowane są przez licznych, pozostałych pisarzy biblijnych i przynależą w sposób szczególny do izraelskiej tradycji, myślimy przede wszystkim o terminach: Jeruzolima, Jeruzalem, Syjon, Miasto Święte. Przyjrzyjmy się jednak pojęciom, które nie są aż tak pospolite. W pierwszych dwóch częściach księgi zauważamy ich kilka. Oto one: „Córa Syjonu” (1,8; 10,32; 16,1; 37,22), „nierządnicą” (1,21), „Gród Sprawiedliwy” (1,26), „Miasto Wierności” (1,26), „góra Jahwe” (2,3), „Dom Boga Jakuba” (2,3), „Uruel” (29,1n), „niepłodna” (54,1). Z określeniami Trito-Izajasza pokrywają się tylko terminy: „Córa Syjonu” (u Trito-Izajasza dokładnie Córa Syjońska 62,11) i „nierządnicą” (57,3). Reszta pojęć, choć niezbyt oryginalna na tle Starego Testamentu, porusza swym bogactwem oraz liczebnością w porównaniu z pozostałą częścią Izajaszowego dzieła. Za-

uważmy różnorodność skojarzeń, znaczeń ewokowanych przez zaprezentowane terminy:

- opieka Boża, troska, przywiązanie oraz miłość rodzicielska są podkreślone w pojęciach: „miasto nie opuszczone” i „Córa Syjońska”;

- odkrycie Jerozolimy jako szczególnej własności Jahwe, miejsca obdarzonego szczęściem połączenia miłosnymi więzami z Najwyższym dają określenia: „Moja Święta Góra”, „Syjon Świętego Izraelowego” „dom mój”, „moje święte miejsce”, „moje «w niej» upodobanie”, „Miasto Pana”, „Oblubienica”;

- podkreślenie godności, świętości miasta postrzegamy w terminach; „królewski diadem”, „prześliczna korona”, „twoja stolica święta i wspaniała”, „stolica wieczna”, „miejsce wzniosłe i święte”;

- piękno, podkreślenie niezwykłości, drogocенności, godności wśród innych miast świata ukazują pojęcia: „prześliczna korona”, „przedmiot chwały na ziemi”;

- szczególną dogodność życia modlitwy, jej powszechność w mieście Boga przekazują określenia: „dom modlitwy”, „dom modlitwy dla wszystkich narodów”.

Nie sposób nie zauważyć negatywnych terminów występujących u Trita-Izajasza. Określenia: „porzucona”, „wiedźma”, „wiarołomna” czy „nierządnicą” odnoszą się do Jerozolimy, lecz nie podważają świętości, godności, wierności miejsca oddanego Jahwe, miasta wybranego. Podsuwają nam one jedynie myśl o niegodziwości, braku przestrzegania zasad moralnych, wiarołomstwie, odsunięciu się od Boga ludu zamieszkującego miejsce, które wybrał i wywyższył Jahwe. Przedstawiają porzucenie miasta przez Tego, któremu nie dochowano wiary, od którego się odwrócono w pysze i niegodziwości. Stąd wniosek, iż zła, bezbożna może być tylko społeczność Jerozolimy. Miasto jest zaś na zawsze miejscem świętym, wybranym, rzeczywistością pozytywną, terenem poświęconym Jahwe, obszarem Jego szczególnej troski i miłości.

Nie jest rzeczą prostą w oparciu o tekst Iz 56-66 przedstawić konkretny i całościowy obraz budowanej Jerozolimy. Trudność ta wynika z faktu, iż takiego kompletnego wyobrażenia Trita-Izajasz nie daje, stąd postaramy się dokonać możliwej rekonstrukcji, wspomaganą dodatkowo odpowiednimi fragmentami z ksiąg proroków Ezechiela i Deutero-Izajasza. Nasza konstrukcja będzie rzeczywistością nader złożoną i do końca niejednoznaczną, co wynika z przyjętej przez Trita-Izajasza koncepcji teologicznej. Mamy bowiem świadomość, że nie było zamiarem autora natchnionego przekazanie dokładnego planu urbanistycznego nowego Jeruzalem. Zawsze bowiem zauważalne jest owo przeplatanie się dwu płaszczyzn: jednej, która dotyczy rzeczywistości odbudowy stolicy narodu wybranego i dru-

giej, przekazującej prawdę o kształcie nowej, eschatologicznej Jeruzolimy. Ten drugi twór będący rzeczywistością duchową, wymyka się potrzebie konkretności, „fizyczności” w przedstawieniu wyglądu Miasta.

Tam, gdzie to, co duchowe, miesza się z tym, co materialne, trudne jest definitywne rozdzielenie obu sfer bez zubożenia każdej z nich. Stąd nie należy się dziwić, iż zwykłe określenia ewokują czasem zgola nieurbanistyczne wnioski. Powygnaniowe Jeruzalem umieszczone będzie w tym samym miejscu, w którym trwało przez wieki, na Górze Świętej (56,7; 57,13), w miejscu wybranym przez Jahwe. Rekonstrukcja będzie się jednak odbywać nie na bazie istniejących pozostałości, lecz jakby zupełnie od nowa. Pisze prorok: „Jeruzalem stało się pustkowiem” (64,9), trzeba więc na nowo pobudzić to niegdyś ludne i gwarne miejsce do życia. Wiąże się z tym smutek, ale i radość. Smutek, bo wieki trwania wspaniałego miasta nie są już widoczne, zabudowa uległa zniszczeniu, a radość dlatego, że będzie można uczynić Jeruzolimę jeszcze piękniejszą, bogatszą, znaczącą. Również miejsce kultu, „Świątynia nasza, święta i wspaniała, /w której chwalili Cię nasi przodkowie, /stała się pastwą ognia, /i wszystko co nam było najdroższe, /legło w gruzach” (64,10). Tak skarżą się Izraelici na wspomnienie centralnego punktu w mieście Boga. Jego odbudowa stanie się zadaniem priorytetowym.

Prorok w swej wizji widzi zbliżające się statki, które oprócz synów Izraela wiozą skarby, materiały do budowy Miasta, zresztą przybywać one będą również drogą lądową: „...napłynie do ciebie bogactwo /morza/, skarby obcych ludów przybędą do ciebie. /Zapełni cię mnóstwo karawan wielbłądów,/.../ Z Szeby wszyscy przybędą,/ przyniosą złoto i wonne kadzidło”. (60,4). Dopływ obcych dóbr będzie stały, zwiastujący nieustanną pomyślność: „– Oto skieruje na nią dobrobyt jak strumień...” (66,12). Godność, znaczenie miasta, wznoszącej się w jego centrum świątyni będą podkreślane przez budulec użyty do ich budowy. Deutero-Izajasz widzi to w sposób następujący: „Oto Ja twe kamienie na diamentach osadzę, /a fundamenty twoje na szafirach! /Blanki twych baszt wykonam z rubinów /a twoje bramy z kryształów /i wszystkie twe mury z drogich kamieni” (54,11–12). Trito-Izajasz zaś pisze: „Przybędzie do ciebie wspaniałość Libanu, /wraz z cyprysami, wiązem i bukszpanem, /by przyozdobić teren mej świątyni /.../ Zamiast miedzi rozkażę nanieść [ci] złota, /zamiast żelaza – każę przynieść srebra, /drzewo zastąpię miedzią, /a kamienie żelazem” (60,13–17). Tekst ostatni w sposób istotny stanowi podkreślenie faktu, iż przyszłe miasto będzie w stanie olśnić swą wspaniałością wszystkich, gdyż zbudowane będzie z materiałów o wiele lepszych, mocniejszych i wspanialszych niż te dawniejsze.

Tworzenie nowej Jerozolimy przypadnie w udziale wielu ludziom, nie będzie to jedynie sprawa narodu wybranego. Prorok przepowiada: „Cudzoziemcy odbudują twe mury, a ich królowie będą na twoje usługi” (60,10). Święte miasto Izraela zostanie centralnym punktem świata, którego znaczenie i piękno przewyższy znaczenie i prestiż jakiegokolwiek innego miejsca na ziemi. Tak wielkie wywyższenie spotka Jerozolimę również z powodu szczególnego jej budowniczego, jakim jest Jahwe, o czym wspomina Iz 62,5: „Bo jak dziewicę poślubia młodzieniec, tak ciebie poślubi Ten, który cię zbudował”.

Miejscem Jego przebywania będzie nowa świątynia, której wielkość będzie musiała sprostać ogromnej liczbie napływających do niej ludów, gdyż: „...Dom mój «Domem modlitwy dla wszystkich narodów» będzie nazwany!” (56,7). Ołtarz tego przybytku stanie się miejscem składania żertwy ofiarniczej ludów świata: „Ich całopalenia i krwawe ofiary miłe mi będą na moim ołtarzu” (56,7). Cechą charakterystyczną przyszłego miasta staną się otwarte bramy: „A bramy twoje wciąż będą roztwarte, we dnie ani w nocy nie będą zamknięte, by można było wnosić do ciebie skarby narodów, pod przewodnictwem królów” (60,11).

Jerozolima stanie się za sprawą Jahwe miastem światła, nieustającej jasności. Nie będą dotyczyć jej zwykłe zjawiska fizyczne. Potrzeba wyróżniania dnia i nocy zniknie w momencie, gdy Jahwe zamieszka na stałe w swoim mieście, rozjaśniając je swoją chwałą. Oto jak opisuje to prorok: „Słońce nie będzie już dłużej twoją światłością za dnia, ni jasność księżyca wśród nocy nie będzie ci świecić. Bo Jahwe będzie twą wieczną Światłością i Bóg twój – twą lśniąca ozdobą” (60,19). Jerozolima to Miasto – Latarnia wskazujące ludziom drogę ku Jahwe, jednemu Bogu. Oświetlanie mroków świata jest zadaniem tego miejsca przeznaczonego na powstanie i ożywienie wiary mieszkańców ziemi, „Ba oto ciemność zaległa ziemię i mrok otula narody. Ale nad tobą wschodzi blask Jahwe i Jego chwała widnieje nad tobą! I obce narody podążą do twojej światłości, a monarchowie – do blasku twego wschodu” (60,2-3).

U Izajasza 56-66, oprócz pomniejszych tekstów, świętego miasta dotyczą głównie rozdziały 60-62 i one przede wszystkim staną się ośrodkiem naszego zainteresowania. Od pierwszych wersów rozdz. 60 wzywana jest upersonifikowana Jerozolima, ukazana jako matka w żalobie odnajdująca własne dzieci lub opuszczona małżonka znajdującą swego Odkupiciela. Prorok zwraca się do niej z żądaniem, by nie tylko dała się oświecić, lecz sama była światłem. Ową jasność powoduje Jahwe opromieniający Jerozolimę swą chwałą. Wśród mroków zła, ignorancji pokrywających świat, zjawia się intensywne światło Boga okalające Miasto-Latarnię.

Syjon stanie się „światłością narodów”, ku której podążą wszystkie ludy, ich królowie. W tej pielgrzymce będą szli synowie Izraela, jego córki niesione na rękach dawnych prześladowców. Widząc to Miasto-Matka dozna wzruszenia, „rozszerzy się”, by przyciągnąć nie tylko własne potomstwo, lecz również bogactwa narodów. Napłyną one ze wszystkich stron świata. Cudzoziemcy nie ograniczą się tylko do złożenia darów, ich rękoma zostanie odbudowane nowe Jeruzalem, oni wraz ze swymi władcami oddadzą się na służbę świętemu miastu, a mieszkańcy Jerozolimy ujrzą w tym fakcie dowód czułości i życzliwości Jahwe. Ze względu na nieustannie dążący ku miastu tłum, bramy nie będą zamykane, co świadczy pośrednio o poczuciu bezpieczeństwa, jakie jest udziałem żyjących na Syjonie. Przebywanie tam Jahwe jest magnesem przyciągającym wielonarodowe tłumy ku Górze, i jak Jerozolima przypadła do stóp Boga, tak ludy ziemi przybywają do bram miasta. A są nimi ci sami, którzy poprzednio przyczyniali się do cierpień stolicy Izraela. Dopiero odkrycie w dziejach tego miasta nieustających interwencji Boga, spowodowało odstąpienie ich od uciskania Jerozolimy (60,14). Do niedawna wyszydzana, dzięki obecności i działaniu Jahwe kształtowana jest na dumę wieków, wspaniałe dzieło Najwyższego.

Zmiana wyglądu miasta, zastosowanie cenniejszych kruszców do budowy świątyni będzie czymś istotnym, większe jeszcze jednak znaczenie mieć będzie odmiana w relacjach międzyludzkich. Oto zamiast nienawiści ku obcym, zapanuje pokój, w miejsce dyktatur nastanie sprawiedliwość. Nie spotka się już tam przemocy i spustoszenia, lecz mury otrzymają nazwę «Ocalenie», bramy «chwała» (60,17-18). A nad wszystkim będzie jaśniał Bóg dający światłość tłumiącą przemienność dnia i nocy, mnożący zastępy posłusznych Panu.

W rozdz. 61 prorok oświadcza, iż czas zmiany ciężkiej sytuacji jest bliski, oto zbliża się okres łaski i miłosierdzia dla tych, którzy dochowali wierności Bogu Izraela. Nastanie jeszcze dla Syjonu radość, obfitość dóbr, odrodzenie moralne, naród wybrany będzie mógł jeszcze gorliwiej oddać się na wyłączną służbę Panu. Stanie się duchowym przewodnikiem przeżywszy tak wiele klęsk, cierpień, zniewoleń.

Kolejny rozdział przynosi następny obraz nowego Syjonu, chwałę mesjańskiej Jerozolimy. Jej zbawienie rozświecili mroki świata, chwała dotrze do wszystkich krańców ziemi. Zbawienie i chwała oglądane będą przez liczne narody, ich władców (62,2). Jahwe nada miastu nowe imię, stanie się ono w Jego rękach „wspaniałą koroną”, „królewskim diademem”. Pomiędzy Bogiem a narodem wybranym zaistnieje na powrót więź unikalna, szczególna, oblubieńcza: „Bo jak dziewicę poślubia młodzieniec – tak ciebie poślubia Ten, który cię

zbudował. Jak oblubieniec raduje się swą oblubienicą – tak Bóg twój radować się będzie tobą!” (62,5). Wiersz 6 i dalsze przynoszą wyjawioną w sposób poetycki tęsknotę za definitywną odbudową miasta, prośbę w tej intencji zanoszoną do Jahwe. Oto powracający do bram Jerozolimy stanowią swoistą nagrodę dla Syjonu za doznane krzywdy, lud ten osiągnął nową godność: „«Ludem świętym» nazywać ich będą, /«odkupionymi [«przez»] Jahwe»”. (62,12). Święte miasto zostanie nazwane: „Poszukiwanym”, „Miastem nie opuszczonym”.

Trito-Izajasz wieści Boga – Twórcę nowych niebios i nowej ziemi porządku zbawienia, ery mesjańskiej. Owocami tej sytuacji będą: długie życie, radość, czerpanie z owoców własnej pracy, wysłuchiwanie modłów oraz pokój. Nowe stanie się też Jeruzalem, w którym smutek już nie zagości, ale trwać będą błogosławieństwo, długowieczność, dostatnie życie, harmonia wśród wszelkich stworzeń, odwrócenie się od zła. Myśl ta kontynuowana jest w rozdziale 66, w którym podkreśla się majestat, wszechmocność Jahwe. Podjęty jest również sposób przebywania Boga w świątyni, w której „mieszka” On na sposób duchowy. Nie jest więc w ostatecznym rozrachunku najważniejszą sprawą odbudowa świątyni jako rzeczywistości fizycznej, lecz istotniejsze wydaje się wewnętrzne nastawienie człowieka ku Bogu, pokora względem Niego, szacunek religijny. Daremne okazały się składane ofiary, jeśli życie pełne jest zbrodni i bałwochwalstwa, karą za to są rozmaite klęski spadające na niewiernych. Obok tej kategorii ludzi – Syjon, jako rodząca, wyda na świat liczne potomstwo, które ufać będzie swemu Bogu. Jerozolima, dobra matka troską otoczy swe dzieci, a Jahwe daruje im szczęście i dobrobyt. Ku Syjonowi podążą też obce ludy, aby oddać cześć Bogu Jedynemu, nie uczynią tego jednak same, ale przygotowane zostaną przez innych, których powołaniem będzie głoszenie wiary w Pana Izraela. Syjon na zawsze pozostanie duchowym centrum ziemi, ku któremu podążać będzie pielgrzymka ludów i pokoleń.

Z tego krótkiego oglądu głównych idei związanych z koncepcją Jerozolimy ujętą w trzeciej części księgi Izajasza, wynika jasno, iż widzenie to nie jest czymś odkrywczym, ale przydającym wiele blasku i bogactwa myślom innych autorów staro- czy nowotestamentalnych. Miłość ku ziemskiej Jerozolimie nie pozwalała wielu z nich na oderwanie się ku sensom nadprzyrodzonym, zaowocowała też wieloma rozczarowaniami w historii Izraela. Również u Trito-Izajasza refleksja o Mieście Bożym spłotła dwa wymiary: teologiczny i rzeczywisty. Wizja tego proroka pełna wspaniałych obrazów przyszłej chwały Jerozolimy, jej piękna i godności, nie stanowi jednak, podkreślmy raz jeszcze, czegoś wyjątkowego. Nie jest jednak także zwykłym przejściem idei, lecz ubogaceniem myśli Deutero-Izajasza czy Ezechiela.

I na koniec dodajmy, iż oprócz prawdy o przemianie Jerozolimy, ukazuje się również owo niezwykle istotne dążenie ludzi i pokoleń, marsz ku centrum świata, miejscu przebywania Boga. Lecz nie o wędrowkę do miejsca na ziemi tu idzie. Ta pielgrzymka obejmuje całe życie człowieka, który powołany jest do nieustannej metanoi, aby stać się w końcu godnym wejścia do Bram Jeruzalem Niebiańskiego, by tam przebywać z Bogiem „twarzą w twarz” odtąd już na wieki.

Poznań

MAŁGORZATA BEDYCHE

Ks. Jerzy Chmiel

PISMO ŚWIĘTE W DUSZPASTERSTWIE. KOMENTARZ DO DOKUMENTU „INTERPRETACJA BIBLI W KOŚCIELE” (IV C 3)

Temat jak rzeka. Tyle już na ten temat napisano, że z lękiem przychodzi zbierać bibliografię. A jednocześnie jesteśmy jakby w punkcie wyjścia. Widocznie jest to temat, który ciągle wymaga nowego spojrzenia, choć wydaje się, że już wszystko powiedziano.

W niniejszym przedłożeniu¹ pragnę oprzeć się na schemacie podanym w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele* z 1993 r. (IV C 3), który traktując o posługiwaniu się Biblią w duszpasterstwie (dans le ministère pastoral) stanowi z kolei wykładnię soborowej konstytucji *Dei Verbum* (n. 24)². Dokument (który w dalszym ciągu będzie przytaczany przy pomocy sigłów: PKB) zwraca uwagę, że interpretacja zaleceń soborowych przybiera różne formy w zależności od rodzaju hermeneutyki stosowanego przez duszpasterzy.

¹ Komunikat ogłoszony na 34. sympozjum biblistów polskich w Radomiu w dniu 13. września 1996 r.

² Opieram się na oryginalnej wersji francuskiej *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993. Por. również J. A. F i t z m y e r, *The Biblical Commission's. Document „The Interpretation of the Bible in the Church”. Text and Commentary* (Subsidia biblica 18), PIB, Roma 1995.

Możemy zapytać, jaki rodzaj hermeneutyki jest stosowany przez polskich duszpasterzy? Odpowiedź na to niełatwe pytanie spróbujemy dać przy omawianiu głównych działów pracy duszpasterskiej, jakimi są katecheza, kaznodziejstwo i apostołstwo biblijne.

1. CZY KATECHEZA W POLSCE JEST UBIBLIJNIONA?

Dokument PKB podkreśla pierwszorzędnym źródłem katechezy jest Pismo Święte tłumaczone w kontekście Tradycji. Jest to ważne stwierdzenie, gdyż często zapomina się, że „Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (DV 10). Celem katechizacji jest (a) wprowadzenie do właściwego zrozumienia Biblii, (b) owocna lektura i (c) jak najbardziej szczerą odpowiedź na orędzie biblijne. Wielką pomocą jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który stara się realizować ten troisty cel. Wraca pytanie o rodzaj hermeneutyki stosowany przez katechetów.

Na pewno należy wyjść od kontekstu historycznego objawienia Bożego, a zatem od osób i wydarzeń Starego i Nowego Testamentu w świetle zamysłu Bożego. Dokument PKB zwraca uwagę na niebezpieczeństwo pozostawania na poziomie powierzchniowego komentarza, polegającego na rozważaniu chronologicznego następstwa wydarzeń i postaci biblijnych. Chodzi więc o niebezpieczeństwo tzw. historycyzmu, zwanego inaczej biblicyzmem.

Ważną sprawą jest wykorzystywanie tekstów biblijnych w katechezie. Przeważnie wykorzystuje się najbardziej teksty narracyjne Starego i Nowego Testamentu. Tymczasem zostają w większej części nie wykorzystane teksty prorockie i mądrościowe, a z Nowego Testamentu mowy Jezusa, np. Kazanie na Górze.

Nie dysponując badaniami źródłowymi trudno jest teraz odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu nowe publikacje katechetyczne uwzględniają postulaty katechizacji ubiblijnionej. Wydaje się jednak, że w polskiej katechezie przeważa typ hermeneutyki diachronicznej, którą można scharakteryzować poprzez pytania: „kto, kiedy, gdzie, ile?” Dokument PKB przypomina, że przedstawianie ewangelii powinno być spotkaniem z Chrystusem, który jest kluczem całego objawienia Bożego. Czy chrystocentryczna hermeneutyka ma zastosowanie we wszystkich programach katechetycznych, a co ważniejsze – w ogólnie stosowanej praktyce dydaktycznej, mogą pokazać tylko szczegółowe analizy, których brak jak dotąd.

Nieodzowna jest w katechezie aktualizacja przekazu biblijnego. „Słowo proroków i »sług Słowa« (Łk 1,2) winno być ukazane jako skierowane do chrześcijan aktualnie żyjących” (PKB). Potrzebna jest tu hermeneutyka krytyczna, to znaczy słowo Boże, skierowane do

nas, interpeluje nas i osądza (biblijną *krisis*). Należałoby zapytać katechetów, czy spożytkowanie Pisma Świętego w jednostce katechizacyjnej prowadzi katechizowanych do dania osobistej odpowiedzi na orędzie Słowa. Można chyba mówić o braku hermeneutyki dialogicznej: w dydaktyce przeważa typ ekspozycyjny (wykład), rzadko spotyka się typ majeutyczny (dialog, dyskusja), prowadzący do wydobycia z ucznia osobistego odniesienia. Pokutuje jeszcze paradygmat „nauczyć się na pamięć” (czy lepsza pamięć, tym głębsza wiara), natomiast paradygmat świadectwa wiary zarezerwowany jest dla grup specjalnych – i to jeszcze od święta.

2. KAZNODZIEJSTWO, CZYLI „SIEROCA CHOROBA” HOMILII

Szukający tytuł tego paragrafu chce wskazać na paradoksalną sytuację homilii, którą wszyscy chcą głosić, ale mało kto jest przekonany o jej użyteczności.

Kiedy bowiem mamy mówić o użytku Biblii w kaznodziejstwie, czyli w przepowiadaniu chrześcijańskim, nie sposób nie zacząć od homilii. Przede wszystkim nie każdy rodzaj kaznodziejstwa jest homilią, lecz tylko ten, który następuje w celebracji eucharystycznej po proklamacji Słowa Bożego, objaśniając je i wzywając do przyjęcia. Dalej, nie wolno mieszać homilii z egzegezą. Słuchacze są częstokroć przytłoczeni wiedzą kaznodziei, który próbuje im wtłoczyć do głowy rozmaite schematy i paradygmaty, obce słowa i multum tekstów.

Dokument PKB przestrzega przed tego rodzaju nagromadzeniem idei, które z punktu widzenia retoryki są tylko balastem. Stąd nieraz słyhać odgłosy ulgi po skończeniu mistrzowsko przygotowanej wysokiej egzegezy dla maluczkich... Homilia powinna nie tylko poczyć, ale i pociągnąć: „non solum docere, sed etiam trahere” – to jedna z zasad klasycznej retoryki. Dlatego potrzebna jest w homilii aktualizacja i inkulturacja. Jak utrzymuje Joseph A. Fitzmyer SI, inkulturacja jest specyficzną formą aktualizacji³. Stąd potrzeba znajomości reguł hermeneutycznych, ażeby nie splaszczyc w przesadnej modernizacji (inne określenie aktualizacji) Słowa Bożego. Przestrzega przed tym dokument PKB: brak odpowiedniego przygotowania, ze strony homilety może prowadzić albo do moralizowania, albo do socjologizowania, gdzie traci się smak i wartość orędzia biblijnego⁴.

³ Dz. cyt., s. 176.

⁴ Polskiemu piśmiennictwu przyswojono ostatnio pracę R. Z e r f a s s a *Od perykopy do homilii*, Kraków 1995.

Dokument PKB postuluje udział egzegetów w tworzeniu odpowiednich pomocy homiletycznych. Takich pomocy nie brakuje w Polsce, bieda chyba w tym, że kaznodzieje częstokroć preferują gotowe wzorce do wygłoszenia (resp. odczytania) niż materiały, refleksje i pomoce pogłębiające tematykę.

Papieska Komisja Biblijna jakby proponowała biblijny model przepowiadania na przykładzie perykopy J 4, cytując zwrot z J 4,10: „poznać dar Boży” użyty przez Jezusa w rozmowie z Samarytanką⁵. Poddajmy krótkiej analizie semiotycznej tę perykopę w odniesieniu do naszego tematu.

(1) Jezus spotyka Samarytankę jak gdyby przypadkowo. Przypadek ten był regulowany potrzebą zaczerpnięcia wody ze studni i odpoczynku przy niej.

(2) Zaczyna się rozmowa na temat sposobu czerpania wody: a więc od czegoś bardzo konkretnego.

(3) Rozmowa przechodzi na temat „daru wody żywej”.

(4) Jezus odwołuje się do sytuacji życiowej kobiety (aktualizacja).

(5) Następuje wywód na temat czci Ojca w Duchu i prawdzie.

(6) Wyznanie Jezusa, że jest Mesjaszem.

(7) Przybycie świadków, którzy uwierzyli kobiecie.

(8) Uwierzenie w Jezusa, który wśród nich krótko przebywał.

3. APOSTOLSTWO BIBLIJNE JAKO POZNANIE DARU BOŻEGO

Do zadań apostołstwa biblijnego dokument PKB zalicza:

– tworzenie nowych przekładów biblijnych i rozpowszechnianie ich;

– inspirowanie inicjatyw, formacja grup biblijnych, tygodnie biblijne, konferencje, publikacja czasopism i książek itd.

Wielki wkład mają tutaj stowarzyszenia i ruchy kościelne, które stawiają na pierwszym miejscu lekturę Biblii w perspektywie wiary i chrześcijańskiego zaangażowania. Zwykle się je nazywać „communités de base” (polska propozycja nazewnictwa: „wspólnoty podstawowe”). Celem ich jest: (a) poznanie Biblii, (b) tworzenie wspólnoty i (c) służba społeczeństwu. Warto zwrócić uwagę, że wśród wielu ruchów „importowanych” do Polski z zagranicy jest jeden ruch, który powstał na gruncie rodzimym, mianowicie Ruch Światło-Życie, założony przez ks. Franciszka Blachnickiego, Sługę Bożego. Ruch ten, związany z posługą ministrantów i służby liturgicznej ołtarza,

⁵ Perykopa ta była leitmotiwem obrad V Zgromadzenia Ogólnego Katolickiej Federacji Biblijnej w Hongkongu, w dniach 2–12 lipca 1996, którego hasło brzmiało „Słowo Boże źródłem życia”.

eksponuje bardzo wyraźnie lekturę i studium Pisma Świętego na różnych swych stopniach⁶.

Dokument PKB zwraca uwagę na dwa ważne momenty w formowaniu się takich wspólnot. Pierwszym momentem jest pomoc egzegetów dla uniknięcia dewiacji w aktualizacji przesłania biblijnego. Bibliści nie powinni więc odmawiać fachowej pomocy tym grupom. Ażeby jednak naukowa egzegeza nie zawłaszczyła bez reszty tych ruchów, a w pewien sposób ich nie zniszczyła, drugim momentem jest udział ludzi prostych, którzy potrafią do interpretacji i aktualizacji Biblii dodać swoje własne doświadczenie i treści duchowe. Jeden z tłumaczy angielskich miał zwyczaj czytać dokerom w porcie swoje biblijne przekłady. Jeśli nie były dla nich zrozumiałe, targał tekst i zabierał się do nowego przekładu.

O roli tych ludzi prostych w recepcji Bożego objawienia jest mowa w Mt 11,25, kiedy Jezus mówił: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je ludziom prostym”. Owi mądrzy i roztropni (*sofoí, synetoí*) to fachowcy, egzegeci, teologowie, ich przeciwstawieniem – albo raczej uzupełnieniem – są *nēpioi*, co dosłownie znaczy: „niemowlęta”, a chodzi o ludzi niewykształconych (w polskich przekładach: „prostaczek”⁷). Moglibyśmy tutaj powiedzieć o dwóch płucach hermeneutycznych: płuco wiedzy i nauki przechodzącej nieraz – niestety – w pychę oraz płuco otwarcia i wrażliwości przechodzącej w pokorę.

Nie można nie doceniać roli i znaczenia środków społecznego przekazu (mass-media): prasa, radio i telewizja. Pismo Święte powinno być w tych środkach aktywnie propagowane z zachowaniem – jak przypomina dokument PKB – należytego umiaru, szacunku i proporcji wobec misterium Bożego objawienia. Chodzi tutaj zarówno o wyeliminowanie wszelkiej manipulacji słowem Bożym, jak również o stosowanie odpowiednich metod komunikacji, które można by określić terminami: *decus-dignitas-discretio*.

Gdy mówimy o apostołstwie biblijnym, nie możemy pominąć milczeniem tej organizacyjnej formy, jaką jest od ponad 25 lat Katolicka Federacja Biblijna⁸.

⁶ Ruch Światło-Życie obchodził w r. 1996 w archidiecezji krakowskiej 25-lecie swojego istnienia. Uroczystości jubileuszowe miały miejsce w Kalwarii Zebrzydowskiej w dniu 31 sierpnia 1996 r.

⁷ Anna Świderkówna w swoim najnowszym tłumaczeniu Ewangelii św. Mateusza (Kraków 1995) słusznie tłumaczy przez „małe dzieci”, tzn. ludzie, którzy nie umieją jeszcze nawet mówić, lecz mogą i chcą się uczyć.

⁸ Zob. J. Chmiel, 25-lecie Katolickiej Federacji Biblijnej, „Ruch Bibl. i Lit.” 47/1994/284–85; S. Harega, Światowe inicjatywy apostołatu biblijnego w „Bulletin Dei Verbum” Katolickiej Federacji Biblijnej”, tamże, 256–62.

W lipcu 1996 r. w Hongkongu miało miejsce V Walne Zgromadzenie teŝe Federacji. Uchwalona tamŝe rezolucja koŃcowa zawiera szereg propozycji, z których wiele warto by od zaraz realizować.

(1) Troszczyć się o poznanie zdrowych zasad egzegezy i hermeneutyki biblijnej. W tym celu zaleca się studium dokumentu PKB.

(2) Promować w studium akademickim kurs o czytaniu Biblii w Kościele w aspekcie historycznym, hermeneutycznym i pastoralnym.

(3) Starać się o zachowanie proporcji między egzegezą naukową a doświadczeniem pastoralnym w różnego rodzaju akcjach i spotkaniach.

(4) Poszukiwać nowych efektywnych form w propagowaniu Biblii, zwłaszcza wśród młodych, biednych, żyjących na marginesie, aŝeby połączyć elementy orędzia biblijnego, ŝycia, liturgii i katechezy.

(5) Wspólnotowe czytanie Biblii winno być dialogiczne na wszystkich płaszczyznach: dialog między nauczającymi a uczącymi się, dialog z innymi religiami i kulturami, ze szczególną troską o kultury słabsze i mniejsowe.

(6) Taki dialog wokół i dla Biblii winien wyzwolić ducha prawdziwej solidarności, która polega nie tylko na wymianie słów i idei, lecz jest uczestnictwem w ŝyciu bliźniego.

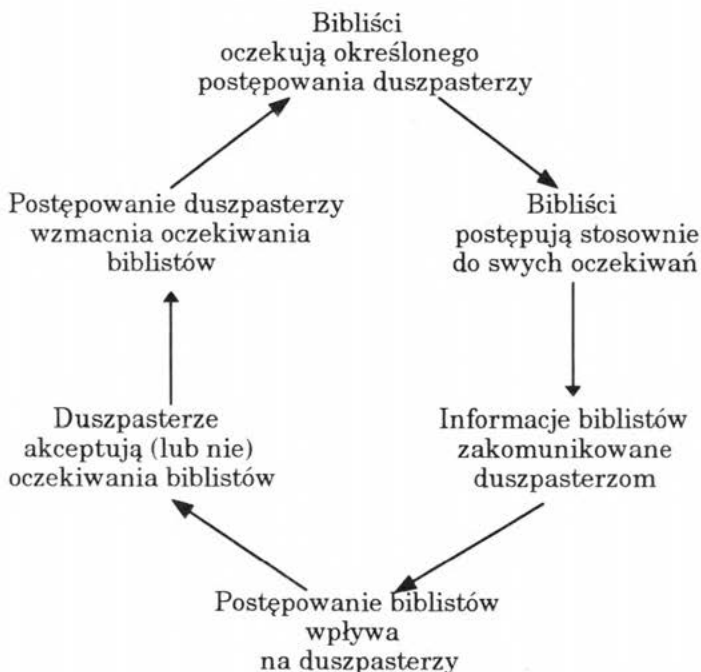
4. W POSZUKIWANIU ADEKWATNEGO MODELU WSPÓLDZIAŁANIA MIĘDZY BIBLISTYKĄ A DUSZPASTERSTWEM

Wraca na koŃcu pytanie postawione na początku naszych rozważań: jaki rodzaj hermeneutyki jest najlepszy dla duszpasterzy albo jaki preferować model współpracy między egzegetami a duszpasterzami?

O ile relacja biblistyki do Urzędu Nauczycielskiego została określona (DV 12: badanie przygotowawcze, aby sąd Kościoła nabywał dojrzałości), o tyle relacja biblistyki do duszpasterstwa wydaje się być często wypadkową spontaniczności i podejrzliwości. Egzegeci wysuwają pretensje pod adresem duszpasterzy, ŝe nie realizują ich badań, podczas gdy duszpasterze mają ŝal do egzegetów, ŝe zbyt często zostali wpuŝczeni w maliny.

Wydaje się, ŝe relacja ta winna polegać na zaufaniu i współpracy obydwu stron w ciągłym nadŝluchiowaniu, co Duch mówi Kościołowi. Można zaproponować model, znany z socjologii i pedagogiki, który nosi nazwę: „samospełniające się proroctwo” (self-fulfilling

prophecy)⁹. Model ten ma miejsce, kiedy oczekiwania i przewidywania nauczyciela dotyczące zachowania ucznia i jego postępów w nauce są przyczyną kształtującą zachowania i postępy stosownie do tego, czego spodziewał się nauczyciel. W modelu tym oczekiwania bibliistów i duszpasterzy wywołują pewien cykl, jak to przedstawia rysunek.



Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

⁹ Por. R. M e r t o n, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1968; R. I. A r e n d s, *Uczymy się nauczać*, WSiP, Warszawa 1995. Niewątpliwym wpływem na powstanie tego modelu socjopedagogicznego miał mechanizm biblijnych prorocत्व. Możemy tu mówić o jakiejś *Wirkungsgeschichte*.

ZBAWCZA PEDAGOGIA NAWRÓCENIA W CELEBRACJI NABOŻEŃSTW POKUTNYCH

Wszyscy ludzie wierzący, jako Kościół i Oblubienica Chrystusa, w mniejszym lub większym stopniu, świadomi są swojej grzeszności wobec Boga, swego Najlepszego Ojca, wobec ludzi i świata. Nie wszyscy jednak, w takiej samej mierze, odczuwają potrzebę odnawiania zerwanego przez grzech Przymierza z Bogiem, podejmując zbawczą drogę nawrócenia i oczyszczenia. Zbawcze kierunki tego nawrócenia i oczyszczenia, ukazują nam odnowione, po Soborze Watykańskim II, *Obrzędy Pokuty*, zawierające obrzędy pojednania, a przede wszystkim celebrację sakramentu pojednania oraz różne wzory nabożeństw pokutnych¹. W obecnym artykule pragniemy zająć się bliżej nabożeństwami pokutnymi, by ukazać w nich Bożą pedagogię nawrócenia i zbawienia². Najpierw, zajmiemy się krótko powstaniem idei nabożeństw pokutnych, sięgając przede wszystkim do Biblii. Następnie omówimy elementy strukturalne i celebracyjne nabożeństw pokutnych, proponowanych przez *Obrzędy Pokuty*. W ostatniej części artykułu, przejdziemy do Bożej pedagogii nawrócenia i zbawienia w celebrowanych nabożeństwach.

1. POWSTANIE NABOŻEŃSTW POKUTNYCH

Nabożeństwa pokutne nie są nowością Kościoła posoborowego. Początki tych nabożeństw znajdujemy już w Starym Testamencie.

Wystarczy wspomnieć, że Lud Izraela, był świadomy swoich grzechów wobec Boga. Wiedział dobrze, że zawarte z Bogiem Przymierze wymaga wierności. Trzeba było więc, unikać grzechu i nieprawości, które to Przymierze nadwierały, a czasem nawet zrywały. Ta świadomość prowadziła także do twierdzenia, że wszelkie klęski jakie naród musiał ponosić, były karą za popełnione grzechy

¹ Por. *Obrzędy Pokuty*. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1981.

² Pragniemy tu podkreślić, że Kongregacja Doktryny Wiary poleca duszpasterzom czuwać nad tym, „aby nabożeństwa pokutne w przekonaniu wiernych nie identyfikowały się ze sprawowaniem sakramentu pokuty”, *Kongr. Doktryny Wiary, Normy pastoralne w sprawie ogólnego udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia*, z 16 VI 1972, nr X, w: AAS 64 (1972) 513-514.

i niedotrzymywanie zawartego z Bogiem Przymierza³. Zaczęła budzić się więc w ludzkiej potrzebie przeproszenia Boga za grzechy i niewierności oraz postanowienie nawiązania dialogu z Nim, poprzez modlitwę i naprawę życia. Miejsce wyjątkowe w tym nawracaniu się do Boga, zajmowały różnego rodzaju posty, przywdziewanie worów pokutnych, zasiadanie w popiele, rozdzieranie szat i żałosny lament⁴. Trzeba tu także wspomnieć o znanej już w Starym Testamencie praktyce, wspólnotowego wyznawania grzechów. Wraz z modlitwą wstawienniczą, upraszało ono ludowi u Boga, miłosierne przyjęcie oznak nawrócenia i szczerą pokutę. Przykłady klasycznej starotestamentowej „liturgii pokutnej” znajdujemy np. w Księdze Ezechasza i Nehemiasza⁵.

W Nowym Testamencie odnajdujemy pewne elementy społecznych praktyk pokutnych, zasługujących na naszą szczególną uwagę. Przypominają nam one naszą współodpowiedzialność za grzechy bliźnich. Mam tu na myśli chociażby praktykę „napomnienia braterskiego”. Ewangelista św. Mateusz przypomina słowa Pana Jezusa: „Jeśli twój brat zgrzeszył, to idź, upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskałeś brata. A jeśli cię nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, aby «na zeznaniu dwóch albo trzech świadków opierała się cała sprawa». A jeśli ich nie posłucha powiedz Kościołowi, a jeśli Kościoła nie posłucha, to niech będzie dla ciebie jak poganin i celnik” (Mt 18,15–17). Zauważamy tu złożoność poruszanej problematyki. Nie wszyscy potrafią i chcą podjąć drogę nawrócenia. Musimy jednak być cierpliwi ale i bardzo zatroskani, by pomóc bratu uwolnić się od zła. Św. Paweł, dobrze znający stan nawracającego się człowieka, poucza jak należy do popadających w grzechy podchodzić. Najpierw trzeba byśmy sami byli wolni od grzechu i byśmy poddawali się działaniu Ducha Świętego. Wtedy dopiero, w duchu łagodności możemy sprowadzić brata na właściwą drogę. Musimy jednak być bardzo czujni, byśmy sami nie ulegli pokusie⁶.

Dla pewnej całości obrazu, tego braterskiego zaangażowania w ocalenie brata od grzechu, wspomnijmy słowa z Listu św. Jana: „Jeśli ktoś widzi brata popełniającego grzech, który nie sprowadza śmierci, to niech prosi, a [Bóg] takiemu – i wszystkim nie popełnia-

³ Por. G. Passalec i F. Poswick (red.), *Concordanza pastorale della Bibbia*, Bologna 1979, s. 54, hasło: *Alleanza*, p. 5, gdzie wylicza się liczne teksty biblijne odnoszące się do zerwania Przymierza.

⁴ Por. np.: 1 Sm 31,13; 1 Krl 21, 9; Ps. 35,13; 2 Mch 13,12; Jl 1,14; 2,12 i inne.

⁵ Por. Ekd 10,1–3; Ne 9,1–3.

⁶ Por. Ga 6,1. Łagodne traktowanie grzesznika wiąże się z prawem miłości, w imię której pragniemy pomóc naszemu bratu czy siostrze.

jącym grzechu, który sprowadza śmierć – da życie. Istnieje grzech sprowadzający śmierć; i nie mówię, żebyś się za tego [kto go popełnia] modlił. Każda nieprawość jest grzechem, ale jest także grzech, który nie sprowadza śmierci” (1 J 5,16–17).

W świetle wspomnianych wyżej tekstów biblijnych możemy powiedzieć, że w pierwotnym Kościele na praktyki pokutne składają się przede wszystkim takie elementy jak: świadomość grzechu, braterskie napomnienie w duchu łagodności i modlitwa⁷.

Jak przekazują nam znawcy przedmiotu⁸, „nabożeństwa pokutne” w pierwszych wiekach wiązały się z tzw. „pokutą publiczną”, polegającą na „wyłączeniu ze wspólnoty” lub „wprowadzeniu do wspólnoty” grzesznika. W pierwszym przypadku, w tzw. „liturgii nałożenia pokuty”, bracia i siostry, którzy popełnili grzechy, najpierw wyznawali je przed biskupem lub kapłanem, następnie otrzymywali ojcowskie napomnienie i długotrwałą, ciężką pokutę publiczną. Dodatkowymi oznakami przyjęcia tej pokuty, było przyjęcie włosiennicy czy szaty pokutnej, posypanie głowy popiołem i zachowywanie postu. W tym czasie cała wspólnota wierzących starała się pamiętać o „wyłączonych ze wspólnoty” w modlitwie dając im dobry przykład życia⁹. Kiedy minął czas nałożonej pokuty, Kościół poprzez obrzęd „przyjęcia i pojednania”, dokonywał „wprowadzenia” pokutnika do wspólnoty. Wówczas biskup lub kapłan serdecznie upominał „wchodzącego” na nowo do wspólnoty, by wytrwał w łasce, nakładał na niego ręce, a czasem nawet namaszczał go „olejem chorych”¹⁰. Cała zaś wspólnota, uczestniczyła w obrzędach przez modlitwę.

Rys historyczny pochodzenia „nabożeństw pokutnych” prowadzi nas do stwierdzenia, że Kościół zawsze czynił pokutę. Praktyki pokutne, chociaż nie zawsze były identyczne, zachowywały pewne elementy stałe i zawsze miały ten sam cel; odnowę Przymierza z Bogiem i pojednanie z ludźmi. Ponieważ wszyscy jesteśmy grzesznikami, wszyscy jesteśmy wezwani do pokuty i nawrócenia¹¹.

⁷ Więcej na ten temat zob. C. R o c c h e t t a, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali „meraviglie della salvezza” nel tempo della Chiesa*, Bologna 1982, 373–389; a także M. B i s k u p, *Nowy Testament o pojednaniu i pokucie*, „Homo Dei” 2 (1983) 86–94.

⁸ Por. np. E. A l l a g a G i r b e s, *Penitenza*, [w:] Pr. zb., *La celebrazione nella Chiesa. I sacramenti*, Torino 1994, ss. 501–514.

⁹ Chodzi tu o podobny sposób, w jaki Kościół traktował kiedyś i traktuje dzisiaj katechumenów, por. A. D u r a k, *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych drogą do Miłości*, Warszawa 1991, ss. 22–62, gdzie omawia się obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych.

¹⁰ Ta praktyka namaszczenia istniała tylko w niektórych krajach.

¹¹ Szerzej na ten temat, por. D. T e t t a m a n z i, *La penitenza cristiana sacramento della conversione e della riconciliazione*, Venegono In-

2. ELEMENTY STRUKTURALNE I CELEBRATYWNE „NABOŻEŃSTW POKUTNYCH”

We wspomnianej księdze liturgicznej *Obrzędy Pokuty*, we wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym, między innymi czytamy: „Nabożeństwa pokutne są zgromadzeniami ludu Bożego na słuchanie słowa Bożego, przez które otrzymuje wezwanie do nawrócenia i odnowy życia oraz wieść o naszym wyzwoleniu z grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa...”¹². Zacytowaliśmy te słowa, bo one nam mówią czym rzeczywiście jest w dzisiejszym rozumieniu Kościoła nabożeństwo pokutne. Jest ono zgromadzeniem ludu Bożego, a więc wspólnotą ludzi wierzących, zebranych w konkretnym celu. Chodzi przede wszystkim o słuchanie słowa Bożego. Słowo Boże jest orędziem zbawienia. Dzięki niemu możemy usłyszeć konkretne wezwanie do nawrócenia i odnowy życia. Dzieje się to wszystko nie przypadkowo i nie ze względu na nasze zasługi. Zostajemy wyzwoleni z grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zaraz na początku, przypomina nam się paschalny charakter tych nabożeństw.

Instrukcja *Inter Oecumenici*¹³, Świętej Kongregacji Obrzędów poucza nas, że nabożeństwa te mają strukturę podobną do nabożeństw słowa Bożego. Zasadniczo porządek nabożeństwa przewiduje cztery części celebracji, składające się na całość: Obrzędy wstępne, Liturgię Słowa, Obrzędy pokutne i Obrzędy zakończenia.

Obrzędy wstępne rozpoczynają się odpowiednim śpiewem. W tym czasie przewodniczący nabożeństwu, wraz z asystą liturgiczną, udaje się na miejsce przewodniczenia. Kiedy śpiew zakończy się, przewodniczący pozdrawia wiernych i w krótkich słowach poucza ich o znaczeniu i celu tego nabożeństwa. Następnie uświadamiając wszystkim grzeszność wobec Boga, zachęca do modlitwy i pokuty. Po krótkim liturgicznym milczeniu odmawia przewidzianą modlitwę. W ten sposób, zgromadzona wspólnota, przygotowała się już do celebracji Liturgii Słowa.

Liturgia Słowa przebiega w następującym porządku. Po wprowadzeniu do czytań, następują lektury biblijne, oddzielone od siebie śpiewami międzylekcyjnymi. Nie zawsze muszą być to psalmy, można dobrać do obranych czytań, korespondującą tematycznie pieśń. Odczytane teksty Pisma św. mogą być poprzedzone czytaniem

feriore 1972, ss. 13–75; zob. także P. S o r c i, *Rinnovare l'alleanza*. Rito della Penitenza, Milano 1986, ss. 129–163, gdzie Autor przy omawianiu nowych *Obrzędów Pokuty*, wymienia te same elementy pokuty i pojednania.

¹² *Obrzędy Pokuty* n. 36.

¹³ Por. Św. Kongr. Obrzędów, *Instrukcja Inter Oecumenici*, z 26 IX 1964, n. 37–39, w: AAS 56(1964), ss. 110–111.

z Ojców lub pisarzy kościelnych. Wszystkie powinny być treścią następującej po nich homilii¹⁴. Nie przewiduje się zaraz po homilii „modlitwy wiernych”, gdyż będzie miała ona miejsce później, w innej formie.

Charakterystyczne elementy celebratywne nabożeństwa pokutnego, zauważamy przede wszystkim w następujących po Liturgii Słowa „obrzędach pokutnych”. Zawierają one przede wszystkim rachunek sumienia, przeprowadzany w ciszy osobiście lub rachunek sumienia wspólnotowy prowadzony według proponowanych wzorów¹⁵, oraz akt pokutny. Ten ostatni przeprowadza się odmawiając np. „spowiadam się Bogu...” jak w obrzędach wstępnych Mszy św. Można posłużyć się proponowaną lub specjalnie opracowaną według wzoru, błagalną modlitwą litanijną, po której przewodniczący nabożeństwa zachęca do modlitwy „Ojczy nasz”, którą kończy „Modlitwa celebransa”.

Krótkie i nie zawsze składające się z tych samych elementów, są *Obrzędy zakończenia*. Zwyczajnie, po stosownym śpiewie, następuje krótkie słowo „końcowej zachęty”, pozdrowienie wiernych i błogosławieństwo z rozesłaniem.

Trzeba zaznaczyć, że zgromadzona na nabożeństwo wspólnota wierzących, podpowiada przewodniczącemu nabożeństwa, adaptację poszczególnych elementów celebratywnych. *Obrzędy Pokuty* podają sześć różnych wzorów „nabożeństw pokutnych” przeznaczonych na różne okoliczności. Niektóre z nich dzielą się na celebracje według okresów liturgicznych, np. Adwentu czy Wielkiego Postu. Inne według poszczególnych tematów, np.: *Grzech i nawrócenie* czy *Marnotrawny syn wraca do Ojca*. Jeszcze inne dodają specyfikację, w zależności od tego kto jest adresatem tego „schematu” nabożeństwa, np. *Nabożeństwo pokutne dla dzieci*, *Nabożeństwo pokutne dla młodzieży* czy *Nabożeństwo pokutne dla chorych*¹⁶. Stąd, celebrację nabożeństw pokutnych z dziećmi, z młodzieżą czy chorymi, możemy ubogacić o bliższe danej grupie elementy pokutne. Jeśli chodzi

¹⁴ Zawsze w homilii trzeba uwzględniać kontekst liturgiczny nabożeństw, np. w nabożeństwach pokutnych Wielkiego Postu, trzeba zwrócić uwagę na pokutny charakter formularzy mszalnych, przeznaczonych na ten okres, por. *Obrzędy Pokuty*, cyt., n. 6, s. 198. Ogólną tematykę homilii podpowiadają prawie wszystkie schematy *Nabożeństw pokutnych*.

¹⁵ Por. Wzór rachunku sumienia w „Dodatku III” *Obrzędów Pokuty*, s. 231–236.

¹⁶ Wydaje się, że tak jak nie ma „Mszy św. dla dzieci” tylko jest *Msza św. z udziałem dzieci*, podobnie poprawniej będą brzmiały nabożeństwa pokutne: „z udziałem dzieci”, „z udziałem młodzieży” i z „udziałem chorych”.

o dzieci i młodzież, twórcza pomoc w tym względzie jest im bardzo potrzebna¹⁷. Ożywienie nabożeństw pokutnych może przynieść wielkie duchowe owoce.

3. BOŻA PEDAGOGIA NAWRÓCENIA I ZBAWIENIA W NABOŻEŃSTWACH POKUTNYCH

Nabożeństwa pokutne¹⁸, które bliżej studiujemy i poznajemy, są pożyteczne zarówno w życiu jednostek jak i wspólnot, dlatego mówimy, że pokuta ma zawsze charakter społeczny i kościelny. Celem tych nabożeństw, jak wspomnieliśmy wcześniej, nie jest zastępowanie sakramentu pokuty. Ten czasem może być z nabożeństwem połączony. Nabożeństwa pokutne mają inne zadania. Rozwijają one ducha i cnotę pokuty, by sakrament pokuty mógł być owocniej przyjęty¹⁹. Można powiedzieć, że Dobry Bóg, przez nabożeństwa pokutne, przygotowuje wspólnotę chrześcijańską, do odnowy łaski chrztu św. i do nowego życia z Chrystusem, którego pełni doświadczamy przez uczestnictwo w tajemnicy paschalnej²⁰. Podkreśla to także studiowana przez nas księga liturgiczna, która zaznacza że „pokuta jest darem Boga, który należy przyjmować z radością”²¹. Pokuta staje się prawdziwym czasem wyboru i decyzji. Kiedy pragnąc odnowienia łaski chrztu św., decydujemy się umrzeć dla naszych grzechów, Bóg przez pokutę nam w tym dziele dopomaga²².

W celebracji nabożeństw pokutnych dochodzi do wyjątkowego spotkania człowieka z Bogiem, w Trzech Osobach. Spotykamy naszego Boga Stwórcę i Odkupiciela, który ośmiela nas do siebie przez to, że jest miłosierny, nieskory do gniewu i cierpliwy. Jest to bowiem Bóg Pokoju, który szczególnie w chwilach naszego osłabienia duchowego, wzmacnia naszą nadzieję i pociechę, udzielając nam daru swojej światłości²³. Dla nas bardzo ważną sprawą jest to, że nasz Bóg, zwłaszcza teraz, gdy jesteśmy winni wobec Niego i braci, niko-

¹⁷ Można tu oprócz tego, co sugerują *Obrzędy Pokuty* w n. 19, s. 205, wykorzystać np. „odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych”, odnowienie Wyznania Wiary“, złożenie przez dzieci na ołtarzu własnoręcznie napisanego przyrzeczenia poprawy, zapalenie świec, dla „odrżucenia ciemności”, podjęcie jakiegoś umartwienia i inne.

¹⁸ Odtąd odnosimy się tylko do tych nabożeństw, które proponuje księga *Obrzędy Pokuty*, na ss. 195–236 i ich teksty zaznaczamy skrótem: NbP + nr tekstu.

¹⁹ Por. NbP 1 i 17.

²⁰ Por. NbP 8, 5 i 7.

²¹ NbP 63.

²² Por. NbP 22, 7, 16.

²³ Por. NbP 13, 35, 72, 24.

go nie lekceważy. Podobnie, jak słuchał głosu swojego Syna, Jezusa Chrystusa, wsłuchuje się w głosy naszego wołania, a później cierpliwie przemawia do nas w Kościele i w naszym sumieniu, otwierając nasze serca na swój głos, napełniając je duchem ufności i wielkoduszości, abyśmy przyjęli Ewangelię²⁴. W ten sposób, Bóg podaje nam swoją dłoń, wzbudza w nas ducha pokuty i udziela łaski nawrócenia, gotowy darować nam winy wcześniej, zanim Go o to poprosimy²⁵. Przez pokutę więc, Bóg otwiera nam nową drogę życia, a dzięki naszej współpracy z Nim, napełnia serca dobrem, lecząc obolałe rany grzechu. Strzegąc zawsze swoich wiernych, umacnia zatem także nasze postanowienia, czyniąc nas godnymi swojego Królestwa²⁶. Najbardziej Bóg do nas przemawia jako Ojciec wszystkich ludzi, który chociaż jest Bogiem, kocha nas grzeszników tak, jak tylko Ojciec kochać potrafi. On Bóg Wszchemogący, ma stałą cierpliwość dla nas i nigdy nas nie odrzuca. Co więcej, nasz niebieski Ojciec, pełen miłosierdzia, zawsze nas powracających szuka, jak ewangeliczny ojciec marnotrawnego syna, by odpuścić nam grzechy i przyjąć z miłością ku radości całego Kościoła²⁷.

W Bożej pedagogii nabożeństw pokutnych, zaznacza się wyrażenie, niezastąpiona rola Syna Bożego, miłosiernego Dawcy Pokoju, który jak Dobry Pasterz, troskliwie poszukuje zagubionych owiec²⁸. Wydany za nasze grzechy, jako Baranek, przyjmuje je na siebie i dźwiga, by przez straszliwą Mękę i Śmierć dla sprawiedliwości, dać nam prawdziwe życie²⁹. Postawa naszego Zbawiciela przemawia do nas w sposób wyjątkowy. Nabożeństwa ukazują nam bowiem Jezusa, jako Człowieka cichego, ubogiego i pokornego serca, który zachęca swoich uczniów, by idąc za Jego przykładem, stawali się sługami braci i oddawali za nich swoje życie³⁰. Chrystus Pan, tak jak kiedyś, podobnie i dzisiaj, poucza nas w przypowieściach i przez naukę błogosławieństw, powołując do królestwa swojego Ojca³¹. On nam sprasza Ducha Świętego od Ojca, aby nas oświecił, byśmy odrzucali uczynki ciemności, żyli w Bożej światłości i ochoczo weszli na drogę, prowadzącą do prawdziwie chrześcijańskiego życia³².

W tym dziele nawrócenia i zbawienia, Bóg stawia nam także za wzór Maryję, pokorną Służebnicę Pańską, która uczy nas jak wy-

²⁴ Por. NbP 16, 69, 31, 60, 37.

²⁵ Por. NbP 13, 60, 52.

²⁶ Por. NbP 55, 13, 69, 72, 9, 60, 41.

²⁷ Por. NbP 31, 46, 15, 31, 52, 10 i 11.

²⁸ Por. NbP 42, 10.

²⁹ Por. NbP 16, 42, 15.

³⁰ Por. NbP 42, 16.

³¹ Por. NbP 41, 55, 60.

³² Por. NbP 56, 15, 20, 51, 56.

pełniać wolę Ojca³³. Jej przykład umocniony jest dodatkowo przez przykład uczniów, a wśród nich najbardziej przez postać św. Piotra, wokół którego przewijają się treści całego jednego nabożeństwa³⁴.

Bóg poprzez celebrowanie nabożeństwa pokutnego, przypomina nam dzień naszego oczyszczenia z grzechu pierworodnego w chwili sakramentu chrztu św. Staliśmy się wtedy żywymi członkami Kościoła świętego i przybranymi Jego dziećmi. Na tej samej mocy staliśmy się, współdziedzicami i uczestnikami Bożego królestwa³⁵. Dzięki wierności Jego Słowu, stajemy się rzeczywistymi Jego uczniami i naśladowcami, przewyciężającymi zło w świecie. Uczestnicząc, jako Boża rodzina w męce Chrystusa, dajemy świadectwo żywej wiary, mocnej nadziei i szczerzej miłości, przyczyniając się w ten sposób do życia świata³⁶. Grzech niestety często burzy tę duchową harmonię i kolejną życiową szansę. Odwraca nas od synowskiej miłości Boga Ojca i wtedy, obrażając Go, myślą i sercem oddalamy się od Niego³⁷. Ponieważ po otrzymaniu chrztu św. powracamy do grzechu i niewierni obietnicom chrzcielnym sprzeniewierzamy się łasce, to świadczy o tym, że źle korzystamy z Bożych darów³⁸. Dzieje się tak przez zbytne pokładanie ufności w sobie, naszą zarozumiałość, brak pokory i roztropności. Zamiast postępować według woli Bożej, przestajemy dawać świadectwo prawdzie i sprawiedliwości. Ulegamy lenistwu, zaniedbując sposobność do czynienia dobrze bliźnim, wyrządzając im krzywdy i oddając się pożądliwości i zmysłowości³⁹. Są to grzechy przeciwstawiające się Jezusowym błogosławieństwom, prowadzące do niezgody i niepokoju w naszych rodzinach i miejscach pracy. Kiedy inni próbują nam ukazać prawdziwe życie chrześcijańskie, okazujemy im wzdąrze, uważając się za lepszych i ciesząc się z ich upadków. Łatwo zapominamy o Bożym miłosierdziu i dlatego nie chcemy przebaczać braciom, stając się współodpowiedzialnymi za różne niezgody i prześladowania. Ranimy w ten sposób mistyczne Ciało Chrystusa i przez grzech wykluczamy się ze społeczności Kościoła⁴⁰. Ta nasza tragiczna sytuacja duchowa i fizyczna także, nie ulegnie zmianie dotąd, dopóki nie wrócimy do Jezusowego orędzia o miłości i miłosierdziu Boga. Dopóki nie zastanowimy się, dlaczego Chrystus nas do końca umiłował i dokąd my sami, przez pokutę, nie odzyskamy utraconej miłości. Wszystko może ulec zmianie dopiero

³³ Por. NbP 21.

³⁴ Por. NbP 25–30.

³⁵ Por. NbP 9, 60, 35, 46, 42.

³⁶ Por. NbP 39, 60, 39, 71, 16.

³⁷ Por. NbP 31–35, 17.

³⁸ Por. NbP 9–10, 35.

³⁹ Por. NbP 29, 50, 41.

⁴⁰ Por. NbP 39, 50, 41, 29, 17, 22.

wtedy, gdy uznamy nasze grzechy, wyznamy je przed Bogiem i pojednamy się z braćmi⁴¹.

Nabożeństwa pokutne wykazują, że Boża pedagogia nawrócenia i zbawienia jest procesem długotrwałym i trudnym. Skażona grzechem natura ludzka, jest bowiem nieustannie narażona na działanie szatana, który wykazuje niezwykłą inteligencję w zdobywaniu łupów dla siebie. Dlatego w nabożeństwach przypomina się o czuwaniu: „Szczęśliwi owi słudzy, których pan zastanie czuwających, gdy nadejdzie” (Łk 12,37a). Temat czuwania wyakcentowany jest przede wszystkim w nabożeństwach pokutnych w okresie Adwentu⁴². W uwagach dla duszpasterzy mówi się także o innych rodzajach czuwania, o czuwaniu duszpasterzy, by wierni nie pomylili nabożeństwa pokutnego z sakramentalną spowiedzią i rozgrzeszeniem⁴³.

W Bożej pedagogii nawrócenia i zbawienia, niezbędny element stanowi pokorna i ufna modlitwa. Wypełnia ona swą treścią wszystkie nabożeństwa, konkretyzując ich cel i zadania. Takiej właśnie modlitwy uczy nas Kościół. Dla przykładu przytoczmy tu część modlitwy aktu pokutnego z nabożeństwa Wielkiego Postu. „Boże, niech Cię wzruszy pokorne i ufne wyznanie win przez Twoje dzieci. Ulecz ich rany, podaj zbawczą dłoń upadłym, aby Twój Kościół nie stracił swoich członków, aby Twoja trzoda nie poniosła szkody, aby się nie cieszył nieprzyjaciel zbawienia, aby wieczna śmierć nie ogarnęła odrodzonych w sakramencie chrztu świętego... Przebacz pokutującym, którzy z błędnej drogi powrócili na drogę sprawiedliwości, i spraw, aby uleczeni z ran grzechu, zachowali nienaruszoną łaskę, którą otrzymali na chrzcie świętym i odzyskali przez pokutę...”⁴⁴.

Skrucha serca, wzmocniona modlitwą, pomaga nam uznać naszą nieprawość i żałować, że mieliśmy nieszczęście obrazić Boga. Dobrze w głębi serca zrobiony akt żalu, pozwoli nam nie tylko na stwierdzenie, że jesteśmy grzeszni. Doprowadzi nas on do szczerego wyznania grzechów i podjęcia pokuty. Z nią, jak pouczają nas obrzędy, wiąże się nie tylko przeproszenie Boga i zadośćuczynienie Mu za nasze grzechy, ale nasze przebłaganie i zadośćuczynienie za grzechy całego świata. Zauważamy wtedy jak skuteczną była prośba, by Bóg wzruszył nasze serca, abyśmy powrócili do Niego. Idąc za radą Zbawiciela, porzucamy dawne życie, nawracamy z błędnej drogi, by osiągnąć życie nowe i cenniejsze. Zaczynamy coraz lepiej rozumieć, czym jest powołanie z ciemności do światła, z zakłamania do prawdy

⁴¹ Por. NbP 63, 17, 9, 36.

⁴² Por. NbP 20–24.

⁴³ Por. NbP 1.

⁴⁴ NbP 13.

i ze śmierci do życia. Nie są to sprawy bez znaczenia, bowiem już teraz, przez nasze uczynki wybieramy nagrodę lub karę⁴⁵.

Bóg Pocieszenia i Miłosierdzia, przez nawrócenie, przywraca nam radość Jego zbawienia. Jest to radość paschalna. Mamy tą radością na co dzień żyć i przez nią w Bożym Kościele apostołować tak, byśmy mogli radować się nią w pełni ze zmartwychwstałym Zbawicielem⁴⁶. Radość ta płynie przede wszystkim z faktu, że z pomocą łaski Bożej, znowu usłyszeliśmy wezwanie do nawrócenia. Zostaliśmy wezwani na nowo do przyjęcia Ewangelii, a krocząc śladami Chrystusa, nie wątpimy, że wypełniamy wolę Ojca. Jest to radość ludzi powracających do wspólnoty, którzy odwrócili się od zła, a zjednoczeni przez pokutę z Bogiem i bliźnimi, powrócili do chrześcijańskiej miłości. Dzięki niej, Bóg uczy nie tylko nas, ale i naszych braci znosić cierpienia, umierać dla grzechu i wraz z Chrystusem zmartwychwstawać⁴⁷.

* * *

Podjęty przez nas temat: *Bożej pedagogii nawrócenia i zbawienia w nabożeństwach pokutnych*, należy z pewnością do tematów bardzo bliskich człowiekowi. Dotyczy on bowiem nie tylko grzechu, który obraża Boga i zrywa Przymierze z Nim, lecz także całego procesu powrotu do Boga. Przez krótkie studium nabożeństw pokutnych staraliśmy się uchwycić istotne elementy Bożej pedagogii, pomagające człowiekowi powrócić do Boga i na właściwą drogę życia. Uważna lektura „nabożeństw pokutnych” przekonuje nas o wielkim bogactwie treści teologiczno-liturgicznych zawartych w celebracji tych nabożeństw. Od nas zależy, czy celebrując nabożeństwa pokutne, potrafimy z nich wydobywać to wielkie, duchowe bogactwo Kościoła⁴⁸.

Łomianki

Ks. ADAM DURAK SDB

⁴⁵ Por. tamże, a także 69, 60, 51, 19, 29, 16.

⁴⁶ Por. NbP 25, 55, 13, 56, 22.

⁴⁷ Por. NbP 71, 31, 13, 36, 9.

⁴⁸ Por. NbP 37, 31, 42, 41, 63, 55, 72, 64, 15, 30, 46, 17 i 15.

Z TEOLOGII BŁOGOSŁAWIEŃSTW

ROZUMIENIE BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Rozwijające się i dojrzewające w ciągu wieków rozumienie błogosławieństw podał papież Pius XII (†1958) w encyklice *Mediator Dei*, z 1947 r.¹ oraz w podpisanej przez siebie *Instrukcji Kongregacji Obrzędów o Muzyce Kościelnej i Liturgii*, z 1958 r.² Obydwa te dokumenty uczą, że błogosławieństwa są ustanowionymi przez Kościół obrzędami, które w jego imieniu wykonują upoważnieni szafarze, według ksiąg zatwierdzonych przez kompetentne władze kościelne, dla uzyskania skutków duchowych: trwałych lub czasowych. W miejsce tego prawniczego określenia Sobór Watykański II wprowadził określenie o zabarwieniu pastoralnym: sakramentalia „są to znaki święte, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki, przede wszystkim duchowe, a osiągają je przez modlitwę Kościoła. Przygotowują one ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia. Tak więc liturgia sakramentów i sakramentaliów sprawia, że prawie każde wydarzenie życia odpowiednio usposobionych wiernych zostaje uświęcone przez łaskę, wypływającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, z którego czerpią swoją moc wszystkie sakramenty i sakramentalia; w ten sposób niemal każde godziwe użycie rzeczy materialnych może zostać skierowane do uświęcenia i uwielbienia Boga” (KL 60–61).

Wśród sakramentaliów poważną część stanowią błogosławieństwa. Są one czynnościami liturgicznymi, dlatego bardziej odpowiada im uczestnictwo wiernych. Wskazane jest to szczególnie wtedy, gdy uroczystej liturgii błogosławieństw o znaczeniu diecezjalnym przewodniczy biskup, a w parafii proboszcz. Wierni wraz z szafarzem uobecniają bowiem Kościół, który sprawuje błogosławieństwa przez swoją modlitwę wstawienniczą. W rodzinie, rodzice mogą błogosławić swoje dzieci lub pokarmy. Świeccy wierni, mężczyźni i ko-

¹ P i u s XII, *Encyklika o świętej Liturgii*, z 1947 r. (*Mediator Dei*), AAS 14(1947)521–595; tłum. polskie, Kielce 1948 s. 27.

² *Instrukcja Kongregacji Obrzędów o Muzyce sakralnej i liturgii*, z 1958 r., AAS 25(1958)601–633; tłum. polskie, w: „Wiadomości Urzędowe diecezji opolskiej” 14(1959) 172.

biety, błogosławią na mocy wspólnego kapłaństwa, które otrzymują w sakramencie chrztu i bierzmowania³.

Liczba sakramentaliów i ich różnorodność domagały się ich uporządkowania. Nie było to łatwe. W starożytności używano wprawdzie nazw: *benedictio* i *consecratio*, ale stosowano je zamiennie. W XII w. pojawił się podział potrójny: *benedicere*, *consecrare*, *dedicare*. Nie ustalono kryteriów i nie wiadomo było co jest *benedictio*, a co nie. Przez całe wieki natomiast za św. Tomaszem z Akwinu (†1274) dzielono sakramentalia na *benedictiones constitutivae seu consecrationes*, czyli błogosławienia trwałe, zwane poświęceniami; *benedictiones invocativae*, czyli błogosławienia przejściowe; egzorcyzmy⁴. Podział ten w dalszym ciągu jest aktualny. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* sakramentalia dzieli się na:

B ł o g o s ł a w i e ń s t w a. „Wśród sakramentaliów znajdują się najpierw błogosławieństwa (osób, posiłków, przedmiotów, miejsc). Każde błogosławieństwo jest uwielbieniem Boga i modlitwą o Jego dary. W Chrystusie chrześcijanie są błogosławieni przez Boga Ojca „wszelkim błogosławieństwem duchowym” (Ef 1,3). Dlatego Kościół udziela błogosławieństwa, wzywając imienia Jezusa i czyniąc zazwyczaj święty znak krzyża Chrystusa”.

P o s w i ę c e n i a. „Niektóre błogosławieństwa mają charakter trwałe; ich skutkiem jest poświęcenie pewnych osób Bogu oraz zastrzeżenie pewnych przedmiotów i miejsc do użytku liturgicznego. Wśród błogosławieństw osób znajduje się błogosławieństwo opata lub ksieni klasztoru, konsekracja dziewic, obrzęd profesji zakonnej i błogosławieństwa dla pełnienia pewnych posług w Kościele (lektorów, akolitów, katechetów itp). Jako przykład błogosławieństwa dotyczącego przedmiotów można wymienić poświęcenie kościoła lub ołtarza, błogosławieństwo świętych olejów, naczyń i szat liturgicznych, dzwonów itp.”

E g z o r c y z m y. „Gdy Kościół publicznie i na mocy swojej władzy prosi w imię Jezusa Chrystusa, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści Złego i wolne od jego panowania, mówimy o egzorcyzmach. Praktykował je Jezus (Mk 1,25), a Kościół od Niego przyjmuje władzę i obowiązek wypowiadania egzorcyzmów” (Mk 3,15; 6,7.13; 16,17)⁵.

ZNAKI ŚWIĘTE

Błogosławieństwa „to znaki święte, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki, przede wszystkim ducho-

³ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1-2, Katowice 1994, n. 16-17.

⁴ STh III 65,1.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), n. 1671-1673.

we". Stąd w obrzędach błogosławieństw istotnym elementem jest modlitwa Kościoła, której towarzyszy specjalny znak. Znakiem takim może być złożenie czy rozłożenie rąk, ich podniesienie lub nałożenie oraz znak krzyża, pokropienie wodą święconą i okadzenie. Zgodnie z dawnym zwyczajem Kościoła najczęściej proponowany jest znak krzyża. Pozostałe znaki stosuje się zgodnie z propozycjami umieszczonymi przy poszczególnych obrzędach. Wszystkie znaki widzialne przypominają zbawcze działanie Boga, ożywiają wiarę obecnych i pobudzają do czynnego uczestnictwa w obrzędzie. Przypominają także związek błogosławieństw z sakramentami, będącymi głównymi źródłami uświęcenia wiernych. Chociaż same już znaki widzialne stosowane przy błogosławieństwach, szczególnie znak krzyża, są pewną formą ewangelizacji i na swój sposób budzą wiarę w uczestnikach, to jednak ze względu na potrzebę ożywienia czynnego uczestnictwa i na niebezpieczeństwo zabobonu, zasadniczo nie wolno stosować przy błogosławieństwie rzeczy lub miejsc samego tylko zewnętrznego znaku, bez uwzględnienia słowa Bożego czy modlitwy⁶. Obrzędy błogosławieństw domagają się zatem słowa Bożego jako elementu istotnego.

SŁOWO BOŻE

„Błogosławieństwa jako znaki opierają się na słowie Bożym i sprawowane są mocą wiary”. Stąd obrzędy błogosławieństw składają się z dwóch części: z głoszenia słowa Bożego oraz z wielbienia Bożej dobroci i modlitwy o pomoc z nieba⁷. Wiara rodzi się i zasila słowem Bożym (por. Rz 10,17). Dla skutecznego pobudzenia wiary szarfa i uczestników, liturgia stosuje czytania biblijne, psalmy, objaśnienia i zachęty (homilię). „W liturgii Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33). Słowo Boże poucza, otwiera duszę, ożywia i zasila życie duchowe. Bez tego przygotowania przez liturgię słowa, obrzędy błogosławieństw byłyby zagrożone przez zabobon, formalizm, i nie miałyby wpływu na życie chrześcijańskie. Dlatego „Błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,28).

SKUTECZNOŚĆ BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Błogosławieństwa nie mają takiej skuteczności co sakramenty. Sakramenty bowiem ustanowił Chrystus i działają *ex opere operato*,

⁶ *Obrzędy błogosławieństw, Wprowadzenie*, n. 22, 26, 27.

⁷ *Tamże*, 10, 20.

czy na mocy ich dokonania, jako czynności Chrystusa. Tymczasem sakramentalia, a więc błogosławieństwa i inne obrzędy ustanowione przez hierarchię kościelną, działają *ex opere operantis Ecclesiae* czyli na mocy działającego Kościoła w najściślejszym zjednoczeniu z Chrystusem, przez upoważnionych szafarzy⁸. Skuteczność błogosławieństw zasadza się na pośrednictwie Kościoła, na jego modlitwie wyrażonej przez szafarza i uczestników, od ich usposobienia i pobożności.

Sobór Watykański II powiada, że błogosławieństwa czerpią swoją moc z paschalnego misterium Chrystusa (KL 60). Zaś Wprowadzenie do „*Obrzędów błogosławieństw*”⁹, zagadnienie ich skuteczności precyzuje następująco: „Błogosławieństwa jako znaki opierają się na słowie Bożym i są sprawowane mocą wiary. Powinny ujawniać nowe życie w Chrystusie, które rodzi się i rozwija dzięki sakramentom Nowego Przymierza, ustanowionym przez Pana. Błogosławieństwa ustanowione na wzór sakramentów zawsze oznaczają przede wszystkim duchowe skutki, które osiąga się przez wstawiennictwo Kościoła¹⁰. Do duchowych skutków należą przede wszystkim chwała Boża oraz wzrost świętości Jego ludu. Zaś dary łaski Bożej wymieniają modlitwy poszczególnych błogosławieństw, a ich stopień zależy od pobożności, usposobienia, czystości intencji, od gorącości prośby i oderwania się od grzechów. To usposobienie trzeba umacniać: w i a r ą, ponieważ „wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy” (Mk 9,23); n a d z i e j ą, która „zawieść nie może” (Rz 5,5); m i ł o ś c i ą, która przynagla do zachowania przykazań Bożych (por. J 14,21). Skutkiem działania błogosławieństw jest także udaremnianie władzy szatana w świecie. Ludzie poszukujący zyczliwości Boga¹¹ są zdolni właściwie pojmować błogosławieństwa, ich skuteczność i dostąpią Jego łaski, będącej skutkiem obrzędów błogosławiących.

ŚWIAT WIDZIALNY I NIEWIDZIALNY

Między światem doczesnym, widzialnym a wiecznym, niewidzialnym istnieje analogia. Obydwa stworzył Pan Bóg. Zarówno w całości jak i w każdym szczególe są one znakiem Boga Stwórcy. Szczególnym obrazem Boga jest człowiek, król stworzenia (Rdz 1,27). Obdarzony rozumem i łaską, odczytuje znaki Boga i składa Mu dziękczynienie. Analogia ta często występuje w liturgii błogosławieństw. Teksty modlitw błogosławiących pouczają, zwracają

⁸ P i u s XII, *Mediator Dei*, 27.

⁹ *Obrzędy błogosławieństw*, n. 12–22.

¹⁰ Tamże, n. 10.

¹¹ Rz 12,2; Ef 5,17; Mt 12,50; Mk 3,35.

uwagę na świat nadprzyrodzony, działają uświęcająco i rzeczom ziemskim nadają wyższy, nadprzyrodzony wymiar. Np. modlitwa na poświęcenie kamienia węgielnego nowej budowli ukazuje analogię między królestwem Bożym, którego trwałym fundamentem jest Chrystus (1 Kor 3,11), a nową budowlą, która ma służyć pożytkowi ludzi i chwale Bożej¹². Podobnie w modlitwie na poświęcenie organów słyszymy słowa: „Boże... Ciebie wielbią zastępy Aniołów... Wszyscy odkupieni jednogłośnie opiewają Twoją świętość i z radością wielbią Cię sercem, ustami i życiem. Także my, lud Twój święty, zgromadzeni w tym kościele z rozradowanym sercem pragniemy złączyć nasze głosy z pieśnią wszechświata... pobłogosław te organy, aby nasze hymny pochwalne jeszcze godniej brzmiały przed obliczem Twojego majestatu”¹³. Modlitwa na błogosławienie kutra rybackiego lub statku, wskazuje na analogię między płynięciem do portu ziemskiego, a naszym zdążaniem w łodzi Piotrowej do portu wiecznego zbawienia: „Boże... okaż swoją łaskę tym, którzy będą tą łodzią płynąć, aby otoczeni Twoją opieką osiągnęli upragnione dobra i bezpiecznie przybijali do zamierzonej przystani..., a kiedyś dotarli do portu wiecznego pokoju”¹⁴.

Symbolo występujące w modlitwach błogosławieństw często mają podłoże biblijne. Np. w obrzędzie błogosławieństwa udzielanego pielgrzymom modlitwa nawiązuje do przejścia Izraela przez Morze Czerwone (Wj 15,19) i do wędrówki Magów za prowadzącą ich gwiazdą (Mt 2,1–12): „Boże, Ty synów Izraela przeprowadziłeś suchą nogą przez Morze Czerwone i za przewodem gwiazdy ukazałeś drogę Mędrcom zdążającym do Twojego Syna...”¹⁵. Przy błogosławieniu szpitala modlitwa nawiązuje do cudownych uzdrowień dokonanych przez Chrystusa (Mt 4,23–25): „Boże, Twój Syn mocą Ducha Świętego leczył nasze choroby i słabości, a posyłając uczniów do głoszenia Ewangelii nakazał im nawiedzać i uzdrawiać chorych...”¹⁶.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Z woli Kościoła obrzędy błogosławieństw spełniają kilka funkcji. Wychowują wiernych przez pouczanie ich o Panu Bogu i sprawach niebieskich. Są dla wiernych źródłem łask boskich. Uwalniają ludzi i rzeczy od wpływu Złego ducha. Przez uświęcenie przedmiotów codziennego użytku wspomagają wiernych w zdobywaniu świętości

¹² *Obrzędy błogosławieństw*, n. 469.

¹³ *Tamże*, n. 1064.

¹⁴ *Tamże*, n. 668 d, e.

¹⁵ *Tamże*, n. 445.

¹⁶ *Tamże*, 594.

i wielbieniu Boga. Pan Bóg stworzył bowiem cały świat dla swojej chwały i dla dobra ludzi. Dlatego dawne rytuały zawierały w modlitwach takie zwroty, jak: Wszchemogący Boże, Ty wszystko stworzyłeś ku swojej chwale i na pożytek ludzi; albo: Ty wszystko stworzyłeś z własnej woli dla człowieka, który ma się tym posługiwać zgodnie z rozumem; albo: Boże, Twe słowo uświęca wszystko, zlej swoje błogosławieństwo na te rzeczy i spraw, niech każdy, kto będzie się nimi posługiwał, otrzyma zdrowie ciała i opiekę dla duszy¹⁷. W nowych *Obrzędach błogosławieństw* nurt ten jest kontynuowany, o czym świadczą takie sformułowania, jak: „Wszchemogący Boże, Ty stworzyłeś człowieka i w doczesnym życiu obdarzyłeś go swoimi dobrodziejstwami, aby dążył do osiągnięcia wiekuistych darów” oraz: „Obdarz swoich wiernych łaską i pokojem, aby zawsze składali Tobie dziękczynienie i z radością sławili Cię w wieczności”¹⁸.

Kościół w swojej pedagogii zwraca również uwagę na zło. Od momentu gdy szatan wypowiedział Bogu posłuszeństwo, powstało królestwo zła, które przez nieposłuszeństwo naszych prarodziców przyszło także na ziemię. Odtąd dobro i zło kształtuje historię świata. Istnieje ciągła walka dobra ze złem. Najgorsze jest to, że terenem tej walki jest człowiek. Toczy się ta walka o pierwszeństwo panowania nad człowiekiem i w człowieku. Z jednej strony jest Pan Bóg i Jego królestwo, a z drugiej strony szatan ze swoim królestwem. Te dwa królestwa są w stałej walce. Walka ta ma wymiar kosmiczny i dosięga wszystkich bytów. Człowiek w swej ziemskiej pielgrzymce jest w trudnej i wciąż niepewnej sytuacji. Nie wie czy ostatecznie zwycięży go zło czy dobro. Sfera wpływów szatana działa szkodliwie nie tylko na samego człowieka, ale na wszystkie rzeczy stworzone.

Kościół wkracza w tę walkę, aby ją osłabić przez ograniczanie i eliminowanie wpływów szatana. W walce tej specjalne znaczenie mają egzorcyzmy, wymierzone wprost przeciwko szatanowi i jego działaniu. Błogosławieństwo natomiast różnym rzeczom, którymi człowiek się posługuje, nadaje charakter świętości, np. poświęcona kreda, woda, złoto, kadzidło, zioła inne przedmioty, mieszkanie itd. Są one pomocne w walce z szatanem, jego przebiegłością, pokusami i kłamstwami. Stąd w dawnych rytuałach były takie zwroty jak: niech z tego miejsca ustąpi wszelka niegodziwość demonów; niech odstąpią księżęta ciemności, niech się zawstydzą, niech nie ośmielą się szkodzić tym, którzy Tobie służą, Boże¹⁹. Nowe *obrzędy błogosławieństw* nie mówią wyraźnie o szatanie. Tylko przy poświęceniu krzyża jest wzmianka o tym, że na krzyżu Chrystus „odniósł zwycię-

¹⁷ *Collectio Rituum*, Katowice 1963, s. 184, 261, 289.

¹⁸ *Obrzędy Błogosławieństw*, n. 1262, 1264.

¹⁹ *Collectio Rituum*, s. 208, 210, 276, 277, 280, 288.

stwo nad odwiecznym wrogiem"²⁰. Często natomiast mówią o łaskach, którymi Pan Bóg wspiera człowieka, o umacnianiu go przez Ducha Świętego w zdobywaniu cnót itp. Człowiek otrzymuje Boże moce w sakramentach i sakramentaliach, które paraliżują działanie szatana.

W naszym ziemskim życiu nie możemy jednak zapominać o skutkach grzechu pierworodnego, zwłaszcza o najczęściej wyliczanej pożądliwości ciała, oczu i pysze żywota, czyli o pokusach cielesnych, o chciwości i chęci panowania nad innymi. Wobec tych niebezpieczeństw Kościół nie zajmuje postawy pesymistycznej, ponieważ zapatrzony jest w Chrystusa, Zbawiciela. Dysponuje otrzymanymi od Niego mocami, między innymi, błogosławieństwami i poświęceniami. Przy ich pomocy oczyszcza człowieka i jego otoczenie od wpływu szatana. Kościół błogosławi ludzi, budynki, mieszkania, miejsca pracy, narzędzia, przedmioty codziennego użytku, środki transportu itd., aby mógł się uświęcać i wielbić Boga. Spośród rzeczy, którymi człowiek się posługuje, trzeba specjalnie wyróżnić te, w które włożył swoją myśl i wysiłek, a więc maszyny i urządzenia, które ułatwiają mu życie, poruszanie się, pracę i wypoczynek. Te Kościół również obejmuje swoim błogosławieństwem. W modlitwie na poświęcenie wynalazków znajdujemy słowa: „Boże, Ty oświecasz i zachęcasz ludzi, aby badając tajemnice stworzonej przez Ciebie przyrody, w przedziwny sposób rozwijali dalej Twoje dzieło”. Znajdujemy tu teologiczne spojrzenie na wynalazki, które są kontynuacją Bożego dzieła stworzenia, jego doskonaleniem, zgodnie z Bożym zamiarem. Jest to realizacja zamysłu Bożego związanego z ludzkim rozumem. Pan Bóg dał człowiekowi pole do popisu. Przy błogosławieniu urządzeń technicznych dla społecznego przekazu słyszymy słowa: „Boże, wejrzyj łaskawie na wszystkich, którzy będą się posługiwali tymi urządzeniami techniki, wytworzonymi wielkim trudem. Niech przekazują prawdę, podtrzymują miłość, bronią sprawiedliwości, szerzą radość; niechaj wśród wszystkich ludzi budują i umacniają pokój, przyniesiony nam z nieba przez Chrystusa, Pana naszego”²¹.

Wszystko co materialne powinno służyć duchowi. Gdy Kościół w swojej liturgii wyprasza doczesne dobra dla ciała, czy dla duszy, zawsze ma na celu zbawienie całego człowieka. Przykładem obrazującym przechodzenie z płaszczyzny materialnej na duchową, jest obrzęd błogosławienia plonów żniwnych i ziół, w uroczystość Wniebowzięcia NMP, gdzie modlitwa błogosławiąca mówi: „Boże... pobłogosław przyniesione do Ciebie pierwociny zieleni tego roku..., aby mogły służyć zdrowiu ludzi i zwierząt. A gdy będziemy schodzić

²⁰ *Obrzędy Błogosławieństw*, n. 977.

²¹ *Tamże*, n. 630.

z tego świata, niech nas, niosących pełne naręcza dobrych uczynków, przedstawi Tobie Najświętsza Dziewica Wniebowzięta, najdoskonalszy owoc tej ziemi, abyśmy zasłużyli na przyjęcie do Twojego domu"²². Pełne naręczy dorobku symbolizują dobre uczynki i zasługi będące owocem Bożego błogosławieństwa, moralnego zdrowia i współpracy z łaską Bożą.

Kraków

Ks. TARSYCJUSZ SINKA CM

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. Jerzy Chmiel

15-LECIE ISTNIENIA STUDIUM SYNDONOLOGICZNEGO

A. ZAŁOŻENIE

Na posiedzeniu Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w dniu 9 października 1981 r. zapadła uchwała o powołaniu grupy syndonologicznej przy sekcji biblijno-liturgicznej Towarzystwa. Grupa ta ma na celu studia nad Całunem Turyńskim oraz popularyzację badań naukowych w tej dziedzinie wśród społeczeństwa.

Kierownikiem grupy został mianowany ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel.

Pod względem organizacyjno-prawnym grupa syndonologiczna, która przyjęła nazwę „Studium Syndonologiczne”, została uzależniona od kierownika sekcji biblijno-liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

²² Tamże, n. 1413.

Informacja o powstaniu Studium Syndonologicznego została podana do wiadomości: w „Tygodniku Powszechnym” (8.11.1981), w „Piśmie Okólnym Biura Prasowego Sekretariatu Episkopatu Polski” (12.11.1981), w czasop. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” z. 6.1981, s. 393.

B. REGULAMIN

1. Studium Syndonologiczne zostało powołane na mocy uchwały Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w dniu 9.10.1981 r. jako grupa robocza przy sekcji biblijnej i liturgicznej tegoż Towarzystwa.

2. Celem Studium Syndonologicznego jest:

- a) koordynacja badań naukowych polskich syndonologów,
- b) koordynacja działalności informacyjno-popularyzatorskiej na temat Całunu Turyńskiego wśród społeczeństwa,
- c) utrzymywanie kontaktów z podobnymi placówkami w kraju i za granicą.

3. Na czele Studium stoi kierownik, zwany moderatorem, mianowany przez Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. Do pomocy służy mu Rada Naukowa, zwana inaczej Prezydium, złożona z kilku (przynajmniej trzech) najbardziej kompetentnych i aktywnych członków Studium.

4. Członkiem Studium Syndonologicznego może zostać każdy, kto zajmuje się Całunem Turyńskim w sposób naukowy w ramach swojej specjalności lub też znacząco bierze udział w akcji informacyjno-popularyzatorskiej. Wniosek o członkostwo winien być poparty rekomendacjami Prezydium Studium.

5. Członek Studium Syndonologicznego nie ponosi żadnych zobowiązań finansowych, ale też nie otrzymuje żadnych dotacji od Studium. Jeżeli prowadzi akcję informacyjno-popularyzatorską, rozlicza się indywidualnie według obowiązujących przepisów prawa podatkowego.

6. Członek Studium Syndonologicznego biorący udział w akcji informacyjno-popularyzatorskiej może uzyskać od moderatora Studium zaświadczenie (rekomendację), która może zostać anulowana w wypadku wykroczeń członka.

7. Studium Syndonologiczne nie prowadzi żadnych rozliczeń finansowych, a pod względem organizacyjno-prawnym jest zależne od Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, którego Zarząd ma prawo wglądu i interwencji w działalność Studium.

C. Z KRONIKI

W r. 1982 ogłoszono szereg konferencji naukowych i popularnonaukowych po kościołach i pomieszczeniach kościelnych. Obowią-

zujący rygor stanu wojennego nie pozwalał na większe rozwinięcie działalności odczytowej. I tak np. 18.03. w domu biskupim w Krakowie ks. doc. J. Chmiel wygłosił dla duchowieństwa konferencję pt. „Całun Turyński – wyniki badań naukowych, wnioski teologiczne i propozycje duszpasterskie”. Na konferencji był obecny J. Em., Kard. Franciszek Macharski, arcybiskup metropolita krakowski. Podobnie dla studentów Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie został urządzone wykład pt. „Całun Turyński a przekazy ewangeliczne”. Prelegent, ks. doc. J. Chmiel przedstawił nowe próby interpretacji perykopy J 20,1–10. Na Wielki Post 1982 Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej w Krakowie wydał gazetkę fotograficzną poświęconą Całunowi w konsultacji naukowej ze Studium. Założono archiwum Studium Syndonologicznego dla korespondencji i przysyłanych elaboratów.

W roku 1983 członkowie Studium Syndonologicznego wygłaszali w różnych miejscowościach Polski konferencje o Całunie, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Zaczęto przygotowywać do druku prace na temat Całunu.

W roku 1984 urządzono sesję syndonologiczną, która miała miejsce w auli Wyższego Seminarium Duchownego Krakowskiego 20.03. W programie były odczyty:

– doc. dr hab. Władysław Fenrych: „Czy możliwe jest oznaczenie cech grupowych krwi na Całunie Turyńskim?”

– dr Stanisław Waliszewski: „O wzroście Jezusa na podstawie Całunu Turyńskiego”,

– ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel: „Teologia Całunu Turyńskiego – próba zarysu”,

W roku 1985 została zorganizowana podobna sesja syndonologiczna (13.03), podczas której mówili:

– dr Stanisław Waliszewski: „Całunowe echo w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa na podstawie dokumentacji Mons. Pietro Savio”,

– ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel: „Świadectwo Czwartej Ewangelii – nowe propozycje egzegetyczne”.

Na tejże sesji nadano – na mocy uchwały Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie – medal pamiątkowy Towarzystwa dr. med. Stanisławowi Waliszewskiemu w związku z 50-leciem jego działalności lekarskiej i związanej z tym prawie półwiecznej działalności odczytowej na polu syndonologii w całym kraju, a zwłaszcza na terenie Archidiecezji Krakowskiej.

Sesję odnotował w kronice „Kraków. Magazyn kulturalny” n. 3 (1985), s. 59.

W roku 1986 tematem sesji pastoralno-naukowej było „Wykorzystanie badań Całunu Turyńskiego w rozwoju kultu Męki Pań-

skiej i Eucharystii (przed Ogólnokrajowym Kongresem Eucharystycznym w roku 1987)". Prelegentami byli: dr med. S. Waliszewski, doc. dr hab. W. Fenrych, mgr inż. Jerzy Dołęga-Chodasiewicz i ks. doc. J. Chmiel.

W roku 1987 nie odbyła się żadna sesja, ponieważ był to rok Ogólnokrajowego Kongresu Eucharystycznego i III pielgrzymki Papieża Jana Pawła II do Polski. Natomiast ukazało się 1. wydanie zbiorowej pracy członków Studium: Stanisława Waliszewskiego, Władysława Fenrycha, Jerzego Dołęgi-Chodasiewicza i Józefa Camry pt. *Całun turyński dzisiaj* (Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1987, stron 172 + 58 ilustr. + 2 mapy, nakład 20 tys. egz.). Egzemplarz książki został ofiarowany Papieżowi Janowi Pawłowi II w Watykanie z okazji 10-lecia Pontyfikatu.

W roku 1988 również nie urządzono żadnej sesji, gdyż był to rok fatalnego ogłoszenia kwestionowanych badań przy pomocy węgla radioaktywnego autentyczności Całunu. Członkowie Studium krytycznie przyjęli wyniki badań, postanawiając w następnym roku urządzić specjalne na ten temat posiedzenie.

W roku 1989 istotnie została urządzona dyskusja panelowa na temat ostatnich badań Całunu Turyńskiego (17.02.) z udziałem przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy. W czasie ożywionej dyskusji odniesiono się krytycznie do wydanego negatywnego werdyktu na temat autentyczności Płótna, zachowując jednak postawę oczekiwania na dalsze badania.

W roku 1990 członkowie Studium wygłaszali konferencje popularyzacyjne w różnych częściach Polski. Senior Studium dr Stanisław Waliszewski uczestniczył w V Kongresie Syndonologów Włoskich w Cagliari na Sardinii w dniach 29-30 kwietnia 1990 r. Następnie opracował „pro memoria” z tego kongresu, które rozesłał po całej Polsce.

W roku 1991 została zwołana konferencja naukowa na temat aktualnego stanu badań nad Całunem po werdykcie z 1988 r., na podstawie różnych zjazdów, sympozjów i kongresów w świecie. Owocem konferencji było wydanie komunikatu Studium Syndonologicznego, który rozesłano do odpowiedniej instancji, zwłaszcza prasy.

Ponieważ komunikat ten jest w dalszym ciągu aktualny, warto go tutaj przytoczyć.

„19 lutego 1991 r. spotkali się w Krakowie członkowie Studium Syndonologicznego, działającego przy Polskim Towarzystwie Teologicznym, dla omówienia aktualnego stanu badań nad Całunem Turyńskim.

Przypomniano komunikat Stolicy Apostolskiej z 18 sierpnia 1990 r. (znieskształcony przez niektóre środki przekazu) o powołaniu przez Papieża Jana Pawła II nowego kustosa dla konserwacji i kultu Całunu w osobie obecnego arcybiskupa Turynu oraz o zgodzie Papieża na nowe badania naukowe Całunu.

Ogłoszony w 1988 roku rezultat badań uzyskanych przy pomocy węgla radioaktywnego C14, a datujący powstanie Całunu na okres średniowiecza, jest w rażącej sprzeczności z wynikami wieloletnich różnorodnych badań, które wskazywały na datowanie Płótna sięgające dwóch tysięcy lat, jak to stwierdzono na kongresach naukowych w Bolonii, Paryżu, Cagliari i w Rzymie. Wynik analizy radiowęglowej, przeprowadzonej w dyskusyjnych okolicznościach, wzbudził poważne zastrzeżenia wielu uczonych, między innymi z Polski. Całun Turyński, ze względu na swoją specyfikę i strukturę, nie nadaje się do tego typu badań. Należy przeprowadzić innego rodzaju badania. Potrzebne są badania we współpracy z wszystkimi zainteresowanymi dyscyplinami naukowymi.

Całun Turyński pozostaje więc nadal relikwią czczoną od wieków w chrześcijaństwie. Ponowne otwarcie badań naukowych jest wyrazem troski Kościoła o wydobycie całej prawdy odnoszącej się do Całunu Turyńskiego jako relikwii od wieków czczonej i uznawanej za pamiątkę męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”.

Warto zwrócić uwagę, że powyższy komunikat, który określa stanowisko Studium Syndonologicznego wobec Całunu Turyńskiego, został wydany w 10. rocznicę istnienia Studium.

W roku 1992 członkowie Studium gromadzili materiały informacyjne na temat nowych projektów badań Całunu. Autorzy pracy zbiorowej pt. *Całun turyński dzisiaj*, której dwa wydania ukazały się w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy, przygotowali do druku III wydanie. Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, na prośbę moderatora Studium ks. J. Chmiela, wystosował list gratulacyjny do dra Stanisława Waliszewskiego, seniora Studium, z okazji 80-lecia jego urodzin, 57 lat pracy jako lekarza i 54-letniej działalności na polu syndonologii.

W roku 1993 członkowie Studium: prof. Władysław Fenrych i kustosz Jerzy Dołęga-Chodasiewicz wzięli udział w obradach The International Scientific Symposium on the Shroud of Turin w Rzymie w dniach 10–12 czerwca.

W roku 1994 została urządzona kolejna sesja naukowo-informacyjna (15.03.) poświęcona specjalnie sympozjum rzymskiemu z poprzedniego roku. W programie zostało odczytane wspomnienie dra S. Waliszewskiego o Mons. Piero Coero-Borga, zmarłym dyrektorem Centro Internazionale di Sindonologia w Turynie, wielkim przyjacielu polskich syndonologów; prof. dr hab. W. Fenrych i mgr inż. J. Dołęga-Chodasiewicz złożyli sprawozdanie z Międzynarodowego Sympozjum w Rzymie 1993, przedstawiając nowe projekty badawcze Całunu; ks. doc. dr hab. J. Chmiel przedstawił swoje refleksje teologiczne nad obecnym stanem badań syndonologicznych. Z tej sesji krakowskiej Telewizja Kraków zrealizowała reportaż, przedstawiony następnie w kronice telewizyjnej.

W latach 1995–96 zrezygnowano z urządzania dużych sesji, natomiast działalność członków Studium poszła w kierunku konferencji w małych zainteresowanych grupach, przy współpracy z prasą, zwłaszcza lokalną, i radiostacjami, a także z programami telewizyjnymi.

D. PRÓBA BILANSU

Członkowie Studium Syndonologicznego zaangażowali się w akcję informacyjno-popularyzatorską na rzecz Całunu spontanicznie, bez czerpania korzyści lukratywnych, w ramach tak zwanej pracy społecznej. Pragną zachować pełną obiektywność, wynikającą również z ich pracy naukowej, ale równocześnie dawać świadectwo ludzi wierzących i zaangażowanych w życie Kościoła.

Czas robi swoje: prelegenci posuwają się w latach, warto pomyśleć o nowych kandydatach pełnych zapału i umiejętności.

Profil pracy, jaki przyjęli członkowie Studium Syndonologicznego, należy do kategorii „środków ubogich”. Niewątpliwie pomaga to duchowemu zaangażowaniu się w sprawę Całunu, niemniej jednak należałoby pomyśleć o akcjach bardziej otwartych, według wymagań współczesnych środków przekazu i komunikacji, co domaga się odpowiedniego mecenatu.

Wobec perspektywy nowych badań Całunu, postulowanych przez Stolicę Apostolską – prawnego obecnie właściciela Całunu, a także wobec zbliżających się publicznych wystawień Płótna (*Ostensione della Sindone*) w Turynie w roku 1998 (18 kwietnia – 14 czerwca) i w roku 2000, członkowie Studium Syndonologicznego, licząc na poparcie duchowieństwa i świeckich, pragną uczestniczyć w tych akcjach, zarówno od strony naukowej, jak i duszpasterskiej.

Pielgrzymki do Całunu w Turynie, powodowane nie tylko ciekawością, ale pragnieniem przeżycia w ten sposób misterium męki, śmierci i zmartwychwstania, naszego Pana, będą stanowić duszpasterski element wkraczania w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa. Nie należy wątpić, że nie braknie i z Polski pielgrzymów.

Póki trwa „sprawa Całunu Turyńskiego”, Studium Syndonologiczne widzi celowość i potrzebę swojej działalności. *Res nostra agitur!*

Ks. Jerzy Chmiel

GWIAZDA BETLEJEMSKA I DATA NARODZIN JEZUSA

Czeski geodeta i astronom Josef Šurán na podstawie swoich badań doszedł do wniosku, że Jezus urodził się dnia 22. listopada 10 roku przed n.e., a powrót komety Halleya w r. 12 przed n.e. sygnalizował Mędrcom ze Wschodu zbliżanie się momentu Narodzenia Pana¹. Rolę gwiazdy betlejemskiej miała odegrać planeta Wenus na porannym niebie. To ona właśnie prowadziła Mędrców z Jerozolimy do Betlejem, gdy w styczniu roku 9 przed n.e. przybyli do Judei w poszukiwaniu nowo narodzonego Króla. Jest to jeszcze jedna próba rozwiązania zagadki gwiazdy betlejemskiej².

Bardziej prawdopodobna wydaje się hipoteza badacza brytyjskiego C. J. Humphreysa, że Jezus narodził się w czasie między 9. marca a 4. maja 5 roku przed n.e. Zapowiedzią tego była trzykrotna koniunkcja Jowisza i Saturna w roku 7 przed n.e., a także zgrupowanie Marsa, Jowisza i Saturna w roku 6 przed n.e. Rolę gwiazdy betlejemskiej pełniła kometa, która – jak to wynika z chińskich kronik – pojawiła się na niebie na przełomie marca i kwietnia roku 5 przed n.e. i była widoczna przez ponad 70 dni.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

 R E C E N Z J E

SCHUYLER BROWN *The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament*, Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford-New York 1984, s. 169 + 10.

Pisanie o Biblii na sposób ściśle historyczny napotyka na pewne znane trudności. Biblijne gatunki literackie są bardzo rozmaite a przy tym od-

¹ Na temat komety Halleya zob. m. in. K. Ziółko w s k i, *Bliżej komety Halleya*, Warszawa 1985; tenże, *Niezwykła kometa*, „Tygodnik Powszechny” 9.02.1986. Warto przy okazji przypomnieć, że kometa Halleya zajmował się polski astronom Michał Kamiński (1879–1973), według którego kometa Halleya była jakby ognistą wskazówką niebieskiego zegara, od wielu tysięcy lat zaznaczającą szereg ważnych wydarzeń w dziejach ludzkości, jak: katastrofa legendarnej Atlantydy (wedle obliczeń Kamińskiego w roku 9541 przed Chr.), zniszczenie Sodomii i Gomory (r. 1751 przed Chr.), zburzenie Troi (1150 przed Chr.), przymierze z Abrahamem (który miał się urodzić w r. 1850 przed Chr.) i narodzenie Jezusa Chrystusa.

² Zob. szerzej S. R. B r z o s t k i e w i c z, *Wzmianki o zjawiskach astronomicznych i geofizycznych w Biblii*, „Urania” nr 12/1995/329–335. Analizę różnych możliwości identyfikacji gwiazdy betlejemskiej podał J. M. Kreiner podczas międzynarodowej konferencji na temat „Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich – geneza, rozwój, stan obecny”, która miała miejsce w WSP w Krakowie w dniach 9–12.01.1995.

zwierciadlają raczej zainteresowanie dla sensu historii niż dla protokolarnej rekonstrukcji zdarzeń. Każda próba takiej historycznej rekonstrukcji grozi rozdziałem tekstów biblijnych na warstwę historyczną (często ubogą) i niehistoryczną. Zarazem wnioski historyka są zawsze tylko prawdopodobne.

Z drugiej strony dość powszechnie kojarzy się historyczne walory Biblii z jej wiarygodnością w ogóle. Miałyby być one jakimś sprawdzianem. Tradycyjnie było tak, że racjonalistycznej polemice idącej od kwestionowania tych historycznych walorów do kwestionowania Biblii w ogóle odpowiadała ze strony przeciwnej apologia, dla obrony wiary broniąca protokolarnej ścisłości każdego zdania w Biblii. Jak uniknąć tych skrajności?

Takim obiektywnym i subiektywnym naciskom sam historyk może nie ulegać, ale jeśli nie pisze dla samych specjalistów, musi liczyć się z przyzwyczajeniami odbiorców. Ich tendencje przybierają jednak różny kształt w różnych krajach. Jeśli by zwykły czytelnik polski przeczytał książkę omawianą bez odpowiedniego wprowadzenia czy przypisów tłumacza, może nie całkiem zrozumiałby jej cel. To samo dotyczy zresztą i innej zachodniej literatury egzegetycznej i dlatego warto ten temat rozwinąć.

Nasz kontekst charakteryzuje się głównie nawykiem naiwnie dosłownego odczytywania narracji biblijnej. Rzadko jednak czyni się z tego metodę – dobrze wyłożona wiedza hermeneutyczna czy historyczna do odbiorców trafia, odpowiadając na wiele pytań.

Mając jednak przykre doświadczenia z przekręcaniem i nadużywaniem krytyki historycznej w propagandzie, której symbolem jest Kosidowski, wiedzę egzegetyczną dawkuje się ostrożnie.

Natomiast książka omawiana przychodzi z innego terenu, z sytuacji nie tyle przed-krytycznej, co po-krytycznej. Nastąpiła tam polaryzacja postaw odbiorców. Badacze od dawna starają się robić pełny użytek z metod historycznych i są one na tyle znane, by nie trzeba było tłumaczyć się z ich stosowania, ze specyfiki historycznego punktu widzenia. Jest to też teren porozumienia z niewierzącymi, wreszcie znaczna część protestanckich teologów widzi wiarę w sposób niezależny od historycznych potwierdzeń, bardziej egzystencjonalnie (omawianej książki mniej to dotyczy, autor jest katolikiem, który przyjął anglikanizm).

Obok trwa ufortyfikowany fundamentalizm – z natury rzeczy cel nie oględnego przekonywania, jak naiwny czytelnik dobrej woli, lecz raczej polemiki (choć autorzy anglosascy liczą się w książkach popularnych z takimi tendencjami odbiorców).

Wobec tylu różnych nacisków autor tej popularnej w zamierzeniu historii początków chrześcijaństwa potrafił zachować umiar, choć nieraz znajdują one odbicie w doborze materiału, komentarzy i przykładów (np. wzmiankuje taką „teologię”, która uznaje realność zmartwychwstania za mniej istotną). Trzyma się metody historycznej nie ukrywając względnej wartości wniosków historyka, któremu wolno orzekać tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Historyk nie wyda za wierzącego orzeczenia co do prawdziwości faktu zmartwychwstania, choć może stwierdzić, że pierwsi chrześcijanie byli o nim najzupełniej przekonani. To jest w źródłach.

Przedstawione rekonstrukcje są kompletne i odpowiadają współczesnemu stanowi wiedzy. Dydaktyka uwzględni odpowiedź na różne skraj-

ności, czy to odczytywanie naiwnie dosłowne czy wrogi wszelkiej cudowności sceptycyzm (w kwestii nadzwyczajnych zdarzeń z życia Jezusa stwierdzić trzeba, że mamy wiarygodne doniesienia na ich temat; przeciwnicy Jezusa nie przeczyli cudom, lecz ich boskiemu pochodzeniu).

W kilku punktach można jednak autorowi zarzucić zbyt ni sceptycyzm – a może zbytnią ostrożność. Chyba przypisuje tradycji późniejszej większy od faktycznego wpływ na zapis nauk Jezusa (np. uważa za nieautentyczną deklarację Jezusa przed Sanhedrynem; notabene G. N. Stanton, autor książki o Ewangeliach w tej serii, wyraża odmienne zdanie).

Książka jest dość niewielka, ale odznacza się zwięzłością, mieszcząc prawie wszystko, co w tej wielkości podręcznikowej introdukcji do NT powinno się znaleźć. Czasami autor ogranicza się do przedstawienia tylko jednego rozwiązania, sprawiając wrażenie zbytnej preferencji dla jednej hipotezy (np. przy kwestii powstania Czwartej Ewangelii nie należało się opierać na samej hipotezie „źródła znaków” i założeniu, że uczeń umiłowany personifikuje wspólnotę).

W zestawieniu z innymi introdukcjami istotna jest różnica układu – tutaj chronologicznego i problemowego, a tym samym nie naśladowującego spisu ksiąg NT. Plan książki jest następujący:

a) Kwestie metodyczne (zasady historiografii; źródła; historia i wiara; chronologia; źródła, którymi posłużyli się autorzy NT; kontekst literacki żydowski i grecko – rzymski; metody egzegezy).

b) Życie Jezusa z Nazaretu („od końca”: śmierć Jezusa, spory z uczonymi w Piśmie; zrozumienie własnej misji; czyny i nauczanie w różnych aspektach).

c) Wiara w Chrystusa (początki misji chrześcijańskiej – i to, do czego się chrześcijanie odwoływali, a więc pusty grób, chrystofanie i pierwsze wyznania wiary; teologiczna terminologia w związku z nimi; dar Ducha).

d) Wyodrębnienie się chrześcijaństwa (relacja do judaizmu, Paweł, wspólnoty Mateuszowa i Janowa).

e) Kościół (apostołowie i ich rola; przekaz wiary; powstanie pism NT w drugim i trzecim pokoleniu chrześcijan – przegląd od Ewangelii po listy pasterskie; życie wspólnot chrześcijańskich).

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

GRAHAM N. STANTON *The Gospels and Jesus*. Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford-New York 1989, s. 296+11.

Spośród szczegółowych wprowadzeń do grup ksiąg biblijnych w ramach Oxford Bible Series książka ta jest najobszerniejsza. Jak inne pozycje w serii przeznaczona jest również dla czytelników mniej przygotowanych, ale znaczna objętość w połączeniu ze starannym doбором materiału, zwięzłością oraz jasnym planem, czyni z niej introdukcję przydatną również na poziomie akademickim. Zgodnie z tytułem *Ewangelie i Jezus*, książka dzieli się na dwie główne części, z których pierwsza mówi o Ewangeliach, druga zaś o życiu Jezusa.

Część pierwsza od strony metody jest głównie egzegetyczna i teologiczna. Najpierw (rozdz. 1–2) mowa jest o gatunku literackim Ewangelii i o ich powstawaniu (Ewangelie jako biografie, jako zbiory tradycji głoszonych i przekazywanych ustnie, jako dzieła zredagowane przez ewangelistów z zamysłem teologicznym, wreszcie jako opowiadania – utwory o pewnej konstrukcji literackiej). Następnie (rozdz. 3–6) przedstawiono poszczególne Ewangelie: Mk („droga Jezusa”), Mt („droga sprawiedliwości”), Łk („zwyctstwo Bożych dróg”), J („Ja jestem drogą”). Na zakończenie – Ewangelie kanoniczne a apokryfy (rozdz. 7).

Rozdziały o poszczególnych Ewangeliiach uwzględniają analizę struktury, omówienie fragmentów i zagadnień najważniejszych dla egzegezy i teologii danej Ewangelii, wreszcie kwestię okoliczności powstania. W centrum stoi nauka poszczególnych Ewangelii o Jezusie – jak go widzą, jaką wiarę głoszą.

Część druga mówi natomiast o życiu samego Jezusa. Dominuje w niej metoda historyczna, pytanie o Jezusa historii. Autor przypomina, że Ewangelie mówią razem o wierze w Jezusa (cz. I) i o wydarzeniach z jego życia (cz. II). Od źródła naszej wiedzy, czyli czterech Ewangelii, cofamy się do tradycji pierwotnej i do słów i czynów Jezusa.

Na początku tej części mowa jest o metodzie (rozdz. 8–9) – autor podkreśla, że tradycje o Jezusie doszły do nas w pewnym opracowaniu, zmodyfikowane, tak że ich ocena z punktu widzenia historii wymaga naukowego krytycyzmu i często prowadzi do rezultatów tylko prawdopodobnych. Wspomniano też kwestionowanie historyczności Jezusa oraz świadectwa spoza samych Ewangelii.

Kolejne rozdziały dotyczą różnych aspektów życia i nauczania Jezusa: 10. Jan Chrzciciel i chrzest Jezusa (stosunkowo obszerna ocena znaczenia Jana); 11. Jezus jako prorok i nauczyciel; 12. Królestwo Boże (różne typy wypowiedzi o nim, różne aspekty Bożej obecności w świecie); 13. Przypowieści i cuda (rodzaje przypowieści, ich opracowanie w Ewangeliiach; cuda w świecie starożytnym i cel cudów); 14. Mesjasz, Syn Boży, Syn Człowieczy (czy i jak używał Jezus tych tytułów); 15. Konflikty z faryzeuszami (szabat, czystość rytualna, rozwody) oraz szersze tło (inne grupy w judaizmie); 16. Ostatnie dni (opisy Męki, Ostatnia Wieczerza, proces Jezusa, zmartwychwstanie).

Ostatni rozdział (17) *Kim był Jezus z Nazaretu* zawiera krótkie podsumowanie cz. II – kim był Jezus jako człowiek i czego nauczał?

Sposób pisanie i formułowanie wniosków przez autora odznacza się dwoma tendencjami. Po pierwsze, autor w pełni przyswajając metody krytyczne stara się z nich czynić dobry użytek, łącząc krytycyzm z umiarkowaniem w sądach i zdrowym rozsądkiem. Zwalcza też rozmaite tendencje skrajne (zazwyczaj odwołując się do szczegółowych argumentów egzegetycznych). Formułuje wnioski wyważone, rozróżniając, co w metodach krytycznych jest słuszne, a co przesadne. Druga cecha, to dążenie do naukowej bezstronności i duża ostrożność; wnioski swoje przedstawia autor jako prawdopodobne raczej, niż pewne – co jednak twierdzi, dobrze uzasadnia. Czytelnik miałby może ochotę powiedzieć coś dokładniej czy bardziej definitywnie – rzadko jednak spotyka sądy, które mógłby zakwestionować. Całość wydaje mi się pozycją najbardziej udaną w ramach Oxford Bible Series.

Jako przykład możliwej modyfikacji podałbym kwestię Ewangelii jako biografii – aspekt ten powinien być lepiej uwypuklony (może zresztą autor sam by to rozszerzył po ukazaniu się książki D. Aune'a o gatunkach literackich w NT na tle hellenistycznym, gdzie tę sprawę rozwinęto (rec. „Collectanea Theologica” 62 (1992) 1, s. 177–180). Sądzę, że należałoby dowartościować historyczne dane z Czwartej Ewangelii w większym stopniu szukając w niej odbicia działalności i nauczania Jezusa w Jerozolimie, chociaż pióro ewangelisty sprawiło, że tradycje te zostały znacznie przetworzone. Więcej uwagi można też było poświęcić pytaniu o autora tej Ewangelii.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

ROBERT MORGAN (współpraca Johna Bartona), *Biblical Interpretation*, Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford-New York 1988, s. 324+9.

Książka ta odstaje wyraźnie od reszty Oxford Bible Series. Pozostałe pozycje dotyczą grup ksiąg biblijnych i mają na względzie również zwykłego odbiorcę. *Biblical Interpretation* po pierwsze ma za temat hermeneutykę, a po drugie jest trudniejsza, zdecydowanie w trybie podręcznika akademickiego. Być może cel książki – przedstawienie metod współczesnej bibliistyki – wymaga podjęcia wielu trudniejszych kwestii, których się w ogóle nie da „spopularyzować”.

Nie było to jednak chyba zamiarem autorów (czy ściślej autora – książkę napisał R. Morgan – J. Barton jest tylko autorem kilku sekcji o badaczach ST i konsultantem). Nie ma bowiem w książce opisu metod w ujęciu zbiorczym i systematycznym, przeznaczonym dla laika czy nawet studenta teologii. Metody te przedstawiono głównie historycznie, analitycznie i problemowo, opisując ich powstanie, rozwój i wpływ obecny.

Tytuł książki jest zbyt szeroki. Mówi ona bowiem o bibliście krytycznej czasów nowszych. Dawniejszą historię pomija, zagadnienia ogólne traktuje raczej jako tło. Relacja nowszej egzegezy do teologii jest stale podejmowana, ale raczej pod kątem potrzeb samej egzegezy, dla jej zdefiniowania, a nie dla sprawy teologii. Książka dotyczy głównie badań nad Biblią w kadrze historii i innych nauk, podkreślając odrębność tego podejścia do podejścia teologicznego, choć jego potrzebę i wartość uznaje.

Na początku znajdziemy rozważania nad samą ideą interpretacji (rozdz. 1). Głównym motywem jest tu wzajemne oddziaływanie tekstu i jego zawartości oraz zainteresowań i metod interpretatora. Postawiono też problem relacji metody historycznej i zainteresowań wierzącego czytelnika Biblii.

Kolejne rozdziały (2–4) dotyczą ewolucji historycznych badań nad Biblią.

Zaczyna autor od krytyki racjonalistycznej wieku XIX, chcąc uwypuklić jej wkład w metodę historyczną. Odrzuca oczywiście ekstrawaganckie tezy i uwarunkowania filozoficzne (heglizm Straussa i Baura), zachowując

słuszne przesłanki w części metod. Nasuwa się tu uwaga, że autorzy ci więcej metodą historyczną kompromitowali niż promowali, choć istotnie można tu zastosować zasadę prawa rzymskiego, że nadużycie nie świadczy przeciw rzeczy nadużytej. Warto też sobie uświadomić, że Strauss i Baur wywarli wpływ nie tylko negatywny na biblistykę protestancką, a poza to chcieli być biblistami i teologami (mimo ich oczywistej, nawet na tle protestantyzmu, nieortodoksyjności). Ateistyczni propagandyści niezbyt zasadnie się na nich powoływali.

A fortiori dotyczy to biblistów niemieckich pokoleń następnych, którzy często łączyli krytycyzm historyczny z teologią typu „idealizmu filozoficznego”, kerygmaticzną czy egzystencjalistyczną. Zagadnienia te są w książce dokładnie i ciekawie przedstawione (liberalizm XIX w., Wellhausen i „świecka” historia Izraela, szkoła historii religii, Gunkel, krytyka form, Bultmann, ujęcie teologii ST w duchu metody historii tradycji u von Rada). Głównym jednak tematem pozostaje rozwój metody historycznej, który autor stara się oddzielić od teologiczno – filozoficznych uwarunkowań, które wyodrębnia i krytykuje.

Druga połowa książki dotyczy różnych kierunków we współczesnej hermeneutyce biblijnej – w połączeniu z rozważaniami nad rozmaitymi aspektami w stosunku wiary do nauki.

Wymieniono zatem badania nad Biblią inspirowane przez socjologię, a mianowicie te dotyczące życia społecznego Izraela i wczesnego chrześcijaństwa (rozd. 5). Korzystają one z socjologicznej wiedzy na temat społeczeństw plemiennych i małych grup religijnych. Jako przykład służy m.in. tło społeczne chrześcijaństwa Pawłowego. Wspomniano też interpretacje psychologiczne i feministyczne.

Kolejny rozdział (6) podejmuje kwestię relacji między teologicznym, historycznym i literackim odczytywaniem Biblii, odwołując się do treści rozdziałów poprzednich. Jest tu więcej rozważania, dyskusji niż wykładu. Głównym pytaniem pozostaje relacja między biblistyką a teologią. Bibliści pomyślnie i racjonalnie rozwiązują problemy tekstów biblijnych, badają religię Biblii. Jak to powiązać z teologią dzisiaj?

Pytanie to stawiane na gruncie protestanckim kojarzyć się jednak musi z czymś innym niż u nas. Nie chodzi o zgodę lub konflikt biblistyki z tradycją Kościoła i nauką Magisterium (też notabene ujmowalnymi historycznie). Chodzi tu raczej o „teologię współczesną”, o nowe próby syntezy, o mówienie o Bogu w kontekście dzisiejszej kultury, filozofii, hermeneutyki.

Następnie mowa szczegółowiej o studiach typu literackiego (7). Od klasycznych kwestii form i gatunków literackich przechodzi autor do współczesnej krytyki literackiej, a także strukturalizmu. Na miejsce zainteresowania dla rekonstrukcji historycznej wchodzi tu próba odczytania samego tekstu w relacji do współczesnego odbiorcy (czy odbiorcy w ogóle). Omówiono też nowsze badania nad nauczaniem Jezusa (zwłaszcza przypowieści). Spojrzenie inspirowane przez krytykę literacką przedstawia autor jako przydatne dopełnienie metod historycznych.

Rozdział 8 zawiera podsumowanie zatytułowane *Interpretacja i życie Pisma*. Raz jeszcze rozważa autor sieć relacji między historyczno – krytycznymi a teologicznymi zainteresowaniami czytelnika Biblii. Współczesna biblistyka potrafiła sprostać wymogom świeckiej kultury zachodniej, jej

metod myślenia. Aprobując to osiągnięcie, jak można sobie wyobrazić przyszłą teologię w świecie zachodnim? Pytanie to jawi się jako otwarte.

Po rozdziałach znajdują się bibliografie. Na końcu książki umieszczono jeszcze spory słowniczek wzmiankowanych w niej badaczy z podstawowymi danymi biograficznymi i bibliograficznymi (z górą 200 osób). Po tym następuje indeks pozostałych nazwisk i indeks rzeczowy.

Jeśli potraktować książkę jako wprowadzenie do bibliistyki akademickiej, można stwierdzić, że zadania swoje spełnia. Dotyczy jednak bardziej terenu protestanckiego i jego problemów. Wiele kwestii raczej stawia niż rozwiązuje. Za główną zaletę uznać trzeba dążenie do lepszej „świadomości metodologicznej” i rozgraniczenie koncepcji z terenu filozofii, teologii, historii i innych nauk. Zawiera też znaczny materiał fakturograficzny.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

Bp KAZIMIERZ ROMANIUK, *Czwarty rozdział Ewangelii Łukasza*. Komentarz biblijny dla potrzeb ekumenicznych obchodów Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa, Warszawa 1996, ss. 80.

Książeczka biskupa Kazimierza Romaniuka jest próbą odpowiedzi na apel Jana Pawła II wystosowany w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* (1994), ażeby, po pierwsze, na początku drugiej fazy przygotowującej do obchodów roku 2000, obejmującej okres trzech lat: 1997–1999, w pierwszym roku, 1997, tematem refleksji był Chrystus, Słowo Ojca, Zbawiciel i Ewangelizator, „ze szczególnym nawiązaniem do czwartego rozdziału Ewangelii św. Łukasza, gdzie temat Chrystusa posłanego, aby głosić Ewangelię, przeplata się z wątkiem Jubileuszu” (TMA, 46). Po wtóre, wzywa Jan Paweł II do rachunku sumienia: „w jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego zażądała Konstytucja *Dei Verbum*?” (TMA 36). „Aby poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni – szczególnie w tym roku (sc. 1997) – powrócić z odnowionym zapałem do Biblii” (tamże, 40) Po trzecie, gorącym życzeniem Papieża jest, „aby Jubileusz stał się okazją do owocnej współpracy w celu odkrycia tego, co nas łączy (...) Jakże wielką byłoby korzyścią, gdyby w tej perspektywie – przy uszanowaniu programów poszczególnych Kościołów i Wspólnot – dało się osiągnąć porozumienie ekumeniczne co do przygotowania i realizacji Jubileuszu” (TMA, 16).

Tak więc mamy odpowiedź, która (1) opiera się na rozdziale czwartym Ewangelii Łukaszej (2) w szerokim kontekście biblijnym, (3) we współpracy ekumenicznej z Towarzystwem Biblijnym w Polsce, które opublikowało ten „komentarzyk” (określenie Autora) jako symbol „naszej wspólnej troski o porozumienie ekumeniczne pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi” (s. 5–6). Autor w części I dał krótkie wprowadzenie ogólne do całej Ewangelii Łukasza, poruszając takie sprawy, jak: Łk 4 w strukturze całej Ewangelii, problematyka Łk 4, Łk 4 a pozostali synoptycy i Jan, Łukasze źródła, właściwości stylistyczno-literackie Ewangelii Łukasza, idee przewodnie teologii Łukasza czas i miejsce powstania oraz adresaci Łk. W części II

Autor dał komentarz do poszczególnych perykop Łk 4: Kuszenie Jezusa, ogólna charakterystyka działalności w Galilei, odrzucenie Jezusa w Nazarecie, w synagodze w Kafarnaum, uzdrowienie świątki Piotra i dalsza działalność w Kafarnaum, potajemne przejście z Kafarnaum do Judei. Istotnym tutaj jest perykopa Łk 4, 14–30, gdzie nauczanie Jezusa łączy się z interpretacją jubileuszu roku łaski od Pana (Iz 61; 58).

Otrzymaliśmy pomoc biblijną do różnego typu nabożeństw biblijnych, czytań duchownych (lectio divina), homilii czy też osobistych medytacji na nadchodzący rok 1997: rok I Jezusa Chrystusa. Szkoda tylko, że korekta nie zadbała o ujednoczenie interpunkcji tak pożytecznego tekstu.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ewangelia według św. Mateusza z komentarzem ks. Tadeusza Loski SJ, Katowice 1995, str. 316 (Wyd. Księgarnia św. Jacka)

Omawiana pozycja ks. Tadeusza Loski SJ. *Ewangelia według Św. Mateusza* zasługuje ze wszelkich miar na bardzo pozytywną ocenę. Nie tylko dlatego, że prezentuje nam sam tekst Ewangelii, który poza małymi zmianami, jest powtórzeniem znanego nam tekstu Biblii Tysiąclecia, ale przede wszystkim ze względu na obszerny wstęp, obejmujący 72 strony, oraz na oryginalny i także bardzo obszerny komentarz wyjaśniający bez reszty wszystkie problemy, które św. Mateusz porusza w Ewangelii.

Zanim przystąpię do szczegółowego omówienia wstępu i komentarza, oddaję głos samemu Autorowi omawianej pozycji, który tak o sobie mówi: „Wstępy i komentarze niniejszej książki służą lepszemu poznaniu Ewangelii św. Mateusza, ukazują głębie tkwiące w poszczególnych opowiadaniach i wzajemne powiązania ze sobą i ze Starym Testamentem” (s.71).

Autor słusznie zaznacza, że nie można zrozumieć Ewangelii św. Mateusza bez znajomości St. Testamentu. Z tej też racji szczegółowo omawia samą postać św. Mateusza, jego pochodzenie i pełnioną funkcję celnika, jak również i środowisko, w którym żył i dla którego pisał. Ks. Loska widzi pewną analogię między Pięcioksięgiem Mojżesza a Ewangelią św. Mateusza. (s.15). Jest zdania, że św. Mateusz świadomie zbudował swoją Ewangelię na pięciu mowach Jezusa i dlatego twierdzi, że „Ewangelia jest rzeźbiwstwem dla Kościoła, tym czym był Pięcioksiąg dla Izraela” (s.15). Ewangelia św. Mateusza jest księgą wypełnionych obietnic.

W takim ustawieniu sprawy jest zrozumiałe zaprezentowanie we Wstępie wszystkich prorocत्व mesjańskich St. Testamentu, ponieważ one spełniły się na osobie Jezusa Chrystusa. Z tej racji słuszna jest jego wypowiedź, że „zapowiedź-wypełnienie” stanowi zasadę konstrukcyjną i jest podstawą, na której opiera się cała jego Ewangelia“ (s.29).

Ponieważ Wstęp, zdaniem Autora, ma przygotować czytelnika do dobrego zrozumienia Ewangelii, dlatego ks. Loska słusznie omówił w nim szeroko temat: kim jest w tej Ewangelii Jezus? Świadomy tej sprawy, że św. Mateusz pisał dla judeo-chrześcijan, ks. Loska zaprezentował w swej

pracy obraz Jezusa razem ze wszystkimi Jego tytułami, poczynając od tytułu: „Jezus obiecany Mesjaszem”, a kończąc na najważniejszym tytule, że Jezus z Nazaretu jest Panem, czyli Kyriosem, to znaczy prawdziwym Bogiem. (s.53). To prawda, że Jezus jest „synem Abrahama i Dawida więc jest obiecany Mesjaszem” (s.31).

Z wielkim uznaniem należy podkreślić sposób pisania, mową bezpośrednią (często zwraca się do czytelnika przez „ty”) i równocześnie daje zawsze duszpasterskie zastosowania, poparte nieraz przykładami wziętymi z życia, przez co swoją argumentację czyni przekonującą i zrozumiałą. Po takim Wstępie czytelnik rzeczywiście przystępuje dobrze przygotowany do czytania tekstu i może z niego odnieść należyte korzyści.

Aby Wstępu nie przedłużać, Autor wybrał jeszcze jeden temat, który po mistrzowsku omówił, a mianowicie „Kazanie Jezusa na Górze – Wielka karta Królestwa Niebieskiego” (ss. 55–70). Zupełnie słuszne są jego uwagi, że właściwie Kazanie na górze można nazwać „sercem Ewangelii” (s. 55) a jego interpretacja zmierza do przekonania czytelnika, że w chrześcijaństwie najważniejsze jest przykazanie miłości i że „Miłość jest źródłem i korzeniem wszystkich przykazań i że wszystkie nakazy i lub zakazy ogólne i bardziej szczegółowe są konkretnym i praktycznym przejawem miłości Boga i bliźniego” (s.69). Tak rozumiana Ewangelia utwierdza nas w przekonaniu, że „miłość jest najważniejszą normą etyczną i najważniejszym nakazem życia i postępowania chrześcijan”.

Po tak wprowadzającym Wstępie można z pełnym zrozumieniem przystąpić do lektury samej Ewangelii i lekturę tę, jak sam Autor zaznacza, przemienić w modlitwę, która nie wiadomo kiedy i jak przechodzi w samą kontemplację.

Trzeba z pełnym uznaniem zaznaczyć, że przewodnikiem po samej Ewangelii jest jasny i przejrzysty komentarz, pisany z pasją biblisty, który nie zamęczy czytelnika filologicznymi analizami i naukowymi przypisami, ale w oparciu o najnowsze zdobycze historyczno-archeologiczne rozwiązuje w sposób przekonujący wszystkie problemy, jakie niesie ze sobą dzieło pisane prawie dwa tysiące lat temu i zrozumiałe dla tamtejszych, ale nie rzadko trudne dla dzisiejszych czytelników.

Oryginalny jest podział treści Ewangelii na siedem rozdziałów, obejmujących całościowo takie problemy jak naukę Jezusa o Królestwie Niebieskim, (cz. I–III), tajemnicę Królestwa Niebieskiego (cz. IV), Kościół realizacją Królestwa Niebieskiego na ziemi (cz. V–VI) i mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (cz. VII).

Autor dotknął problemu męki Pana Jezusa już we wstępie, szczególnie koncentrując się wokół zagadnienia procesu Jezusa, ale w komentarzu zaprezentował nam po mistrzowsku całą mękę Jezusa. Bardzo obiektywna i przekonująca jest charakterystyka osób występujących podczas trwania męki, (św. Piotr, Judasz, Piłat, i inni), jak również odwoływanie się Autora do tekstów i ksiąg St. Testamentu (Ps. 22), s. 243), które zdaniem Autora są prorocztwami spełniającymi się na osobie Jezusa.

Na specjalne podkreślenie zasługuje komentarz do Ostatniej Wieczerzy (s. 232), czy opis śmierci Jezusa (s. 244), który nie jest tylko zimną relacją historyka, rejestrującego wydarzenia i fakty, ale nie zależnie od tego, że wszędzie w tych opisach widzi nawiązanie do prorocztw St. Testamentu, to

przede wszystkim przekazuje czytelnikowi olbrzymią ilość myśli i uwag do refleksji nad zbawczym dziełem Chrystusa. To nie są tylko suche opisy, to jest modlitwa, która miejscami przechodzi w kontemplację.

Uzupełnieniem komentarza są teksty Pisma świętego St. i Nowego Testamentu oraz inne teksty (ss. 252–287), jak również słownik pojęć, imion i nazw występujących w tekście Ewangelii św. Mateusza (ss. 289–314). Można powiedzieć, że czego Autor nie dopowiedział bez reszty we Wstępie i w Komentarzu, to uzupełnił w słowniku, który czytany uważnie pozwala nam całkowicie zrozumieć omawianą Ewangelię.

Reasumując powyższe uwagi należy wyrazić ks. T. Losce wielką wdzięczność za to dzieło, które nie tylko informuje o faktach i życiu Jezusa Chrystusa, ale poucza jak żyć po chrześcijańsku. Nie tylko uczy czytać Ewangelię ale przede wszystkim nią żyć, jej wskazówki i rady wprowadzać w życie.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

ALBERTYNA DEMBSKA *Kultura starożytnego Egiptu. Słownik*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995, ss. 248.

Słownik zawiera 656 haseł, z których niektóre są bardzo podstawowe, zważywszy, że Słownik jest przeznaczony w pierwszym rzędzie dla młodzieży szkolnej. Dobór haseł jest taki, ażeby – wedle Autorki – ukazać „zarys dziejów mieszkańców doliny Nilu, poczynając od czasów prehistorycznych, poprzez czasy dynastyczne, panowanie obcych władców, aż do całkowitego upadku tego państwa, tj. do przybycia do Egiptu Arabów” (Wstęp). Bardzo dobrze są reprezentowane hasła dotyczące Egiptu chrześcijańskiego. Teksty haseł wzbogacono licznymi ilustracjami i mapkami. Słownik został wydany starannie, ma więc wszelkie szanse, ażeby stać się pierwszą pomocą nie tylko dla młodzieży szkolnej, lecz także dla ich nauczycieli historii starożytnej oraz dla wszystkich osób zainteresowanych dziejami dawnych kultur. Kto będzie chciał poszerzyć swoje wiadomości, sięgnie również do nowo wydanego *Słownika cywilizacji egipskiej* Guya Racheta, przyswojonego językowi polskiemu w Wydawnictwie „Książnica” (zob. rec. RBL, 1996, s. 135).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KS. JERZY CHMIEL, *Homilie sakramentalne. Refleksje – szkice – propozycje*, Polskie Towarzystwo Teologiczne. Wydawnictwo *Unum*, Kraków 1996, ss. 232.

Z dużą radością należy powitać kolejną publikację homiletyczną krakowskiego biblisty ks. Jerzego Chmiela zawierającą szkice homilii sakramentalnych. (Problematyka właściwa dla przepowiadania kazualnego jest bliska naszemu Autorowi. W 1983 wydał podobną pracę pt. *Z Chrystusem*).

O ile w publikacjach tego rodzaju spotkać można najczęściej homilie chrzcielne, ślubne i pogrzebowe to ks. Chmiel poszerza ten „kanon” o wartościowe teksty pomocne przy sprawowaniu sakramentu bierzmowania i pokuty, obrzędów sakramentu namaszczenia chorych, udzielania Wiatyku podczas Mszy św. i we mszach za chorych. W tym kontekście zabrakło mi homilii na tak piękną i ważną z punktu widzenia duszpasterskiego uroczystość Pierwszej Komunii świętej.

Przepowiadanie kazualne ma współcześnie ogromne szanse. Karl Rahner uważa nawet, iż dzisiejszemu, zagubionemu człowiekowi możemy mówić o Bogu j e d y n i e (!) na gruncie ludzkich doświadczeń. W ich świetle człowiek, dostrzegając swoją ograniczoność i niemoc, może otworzyć się na to, co go przerasta, na transcendencję, na Boga. (Rahner K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, s. 42). Do takich doświadczeń, które zawierają pytania o głębszy sens, należą tzw. sytuacje graniczne lub węzłowe ludzkiego życia, takie jak narodziny, przyjęcie sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, zawarcie małżeństwa, poczucie winy, choroba, cierpienie, śmierć. Obecność dziecka, bierzmowanych, młodej pary, trumny... czynią słowo kaznodziejskie bardziej żywym, zwiększając skuteczność duszpasterskiego oddziaływania. Choćby już z tego powodu niniejsza publikacja winna się znaleźć w rękę duszpasterza, aby ten mógł dobrze przygotować homilie sakramentalne. Tym bardziej, że jak stwierdza autor, *homilia jest sztuką i – jak każda sztuka – zależy od wykonawcy* (s. 9).

Homilie sakramentalne ks. J. Chmiela umiejętnie łączą medytację nad Pismem Świętym z tekstami patrystycznymi, przesłaniem współczesnej nauki Kościoła na temat sakramentów (Autor często odwołuje się do dokumentów Vaticanum II, wypowiedzi papieża, wprowadzenia do sprawowania sakramentów św.) oraz z wymogami homilii kazualnej. Punkt ciężkości parenezy chrzcielnej kładzie Autor na chrześcijańskim wychowaniu dziecka. Rodzice winni zadbać o sukcesywny wzrost jego wiary. W parenezie ślubnej ks. Chmiel koncentruje się na potrzebie ciągłego wzrostu miłości chrześcijańskiej w oparciu o miłość do Chrystusa, na budowaniu Kościoła domowego, który winien być dla małżonków i ich potomstwa środowiskiem życia i rozwoju. W parenezie przepowiadania pogrzebowego Autor skupia się na paschalnym wymiarze życia chrześcijańskiego, na którego podstawie rysuje potrzebę odpowiedzialności za życie swoje i innych oraz potrzebę chrześcijańskiej pomocy modlitwowej za zmarłych. A wszystko to obrazuje i wyjaśnia czerpiąc *miarą dobrą, natłoczoną utrzesioną i optywającą* (Łk 6, 38) z Pisma Świętego tak Nowego jak i Starego Przymierza. Homilie ks. Chmiela pokazują, iż w wydarzeniach przeżywanych przez człowieka Bóg nie tylko mówi, objawia się, ale rzeczywiście wchodzi w nasze życie ze swoją mocą i łaską – jest prawdziwie *Emmanuelem, Bogiem z nami*.

Wielkim walorem *Homilii* jest ich aktualizacja; nawiązywanie do problemów współczesnego człowieka. Exemplum homiletyczne stanowią często lapidarne, świetne wypowiedzi ludzi kultury i nauki, fragmenty poezji, dramatu czy prozy. Pozwalają one lepiej zrozumieć sens chrześcijańskiego misterium. Autor próbuje znaleźć najodpowiedniejsze, możliwie najbardziej komunikatywne słowo, którym by można było wyrazić najpiękniejszą przygodę, jaka się zdarzyła człowiekowi i ciągle zdarza – historię jego spotkania z Bogiem w sakramentalnych znakach.

Publikowane teksty nie są gotowymi homiliami. Sam Autor określa je mianem *refleksji – szkiców – propozycji*. Odpowiednie fragmenty mogą być z powodzeniem wykorzystane przez duszpasterza w katechezie, nabożeństwie biblijnym, spotkaniach z narzeczonymi oraz rodzicami i chrześnymi... Wreszcie publikacja ta może być cenną pomocą nie tylko dla duchownych, ale dla wszystkich, którzy podejmują medytację nad słowem Bożym w kontekście sakramentów.

Kraków

Ks. KAZIMIERZ PANUŚ

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY ANALECTA CRACOVIENSIA

1994 t. 26

Chmiel J., ks., *Genisa – verborgenes Erbe. Die Kairoer Genisa und die neuzeitlichen Synagoge*, 169–172; Dąbek T. M., OSB, *Prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło nas spod prawa grzechu i śmierci* (por. Rz 8,2), 173–192; Sielepin A., CHR, *Zmartwychwstanie a pokój w świetle czwartej Ewangelii*, 237–248 1995 t. 27

1995 t. 27

Brzegowy T., ks. *Mesjanizm Deuteroizajasza*, 93–110; Homerski J., ks., *Posłannictwo proroków Starego Testamentu*, 141–152; Kudasiewicz J., ks., *Wolność od prawa (Rz 7,1–4) w świetle historii egzegezy*, 211–218; Łach J., ks., *Kodeks domowy w Liście do Kolosan (Kol 3,18–4,1)*, 219–232; Pindel R., ks., *Model ustanowienia czy przewycięzenia kryzysu rozwoju (Dz 6,1–7)?*; 263–282; Rubinkiewicz R., SDB, *Treści religijne i ogólnoludzkie dialogu żydowsko-katolickiego*; 283–294; Szłaga J., bp, *Historyczna prawda genealogii Jezusa Chrystusa według św. Mateusza*, 303–314; Śrutwa J., bp, *Ewangelia św. Mateusza (16,16–19) jako argument papieża Stefana I na rzecz prymatu rzymskiego*, 323–328

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1995 t. 124, z. 1

Pisarek St., ks., *Colloquium biblicum*, 453–454

1995 t. 125, z. 1

Brzegowy T., ks. „*Miłość mocniejsza jest niż śmierć*”. Egzegeza Pnp 8,6–7; 26–33

1996 t. 126, z. 2

Szymik St., MSE, *Życie poczęte w świetle wypowiedzi biblijnych*, 163–171

Kraków

zestawił: Ks. Tadeusz Matras

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. ZDZISŁAW MAŁECKI, Krytyka pogańskich bóstw u Deuterioizajasza 44,9–20	149
Ks. GABRIEL WITASZEK CSsR, Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)	154
Ks. NORBERT MENDECKI, Dzieje Masady. Zarys historii badań archeologicznych	164

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

MAŁGORZATA BEDYCHE, Jerozolima w przepowiadaniu Trito-Izajasza	170
Ks. JERZY CHMIEL, Pismo Święte w duszpasterstwie. Komentarz do dokumentu „Interpretacja Biblii w Kościele” (IV C 3)	177
Ks. ADAM DURAK SDB, Zbawcza pedagogia nawrócenia w celebracji nabożeństw pokutnych	184
Ks. TARSYCJUSZ SINKA CM, Z teologii błogosławieństw	194

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. JERZY CHMIEL, 15-lecie istnienia Studium Syndonologicznego	201
Ks. JERZY CHMIEL, Gwiazda betlejemska i data narodzin Jezusa	207

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras)	218
--	-----

INDEX

ARTICULI

Z. MALECKI, <i>Plastae idolorum confundentur apud Dt-Is 44,9–20</i>	149
G. WITASZEK CSsR, <i>De iustitia sociali et responsabilitate individuali apud Ez 18</i>	154
N. MENDECKI, <i>De historia Massadae eiusque repertione archaeologica</i>	164

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

M. BEDYCHE, <i>Jerusalem in Trito-Isaia</i>	170
J. CHMIEL, <i>De Sacra Scriptura in ministerio pastoralis. Commentarius in documentum „De interpretatione Sacrae Scripturae in Ecclesia” (IV C 3)</i>	177
A. DURAK SDB, <i>De salutari paedagogia conversionis in celebrationibus paenitentialibus</i>	184
T. SINKA CM, <i>Ex theologia benedictionum</i>	194

RELATIONES ET NOTITIAE

J. CHMIEL, <i>XV anni Studii Sindonologici Cracoviae</i>	201
J. CHMIEL, <i>De stella in Oriente et tempore nativitatis Iesu</i> ...	207

RECENSIONES ET REPERTORIA

<i>Repertorium bibliographicum (T. Matras)</i>	218
--	-----