

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XL

1987

A R T Y K U Ł Y

Bp Kazimierz Romaniuk

„ŁAMANIE CHLEBA”

Formuła „łamanie chleba” (*klasis tou artou*) pojawia się w Nowym Testamencie tylko dwa razy: u Łk 24, 35 oraz w Dz 2, 42. Nadal nie ma zgody, zarówno wśród egzegetów jak i wśród historyków liturgii, czy formułę tę można uważać za określenie techniczne wczesno chrześcijańskiego sprawowania Eucharystii¹. Trudność w uzgodnieniu rozbieżnych stanowisk polega między innymi właśnie na tym, że określenie to pojawia się jedynie dwa razy w całym Nowym Testamencie i tylko w pismach Łukasza, choć nie jest wykluczone, że autor trzeciej Ewangelii przejął tę formułę z wcześniejszej tradycji².

Rok ogólnopolskiego Kongresu Eucharystycznego stanowi okoliczność skłaniającą do przeanalizowania racji przemawiających za lub nie-eucharystyczną interpretacją tego bardzo przecież już spopularyzowanego wyrażenia, przy czym podkreślamy z całym naciskiem,

¹ Zdaniem niektórych uczonych problem w ogóle nie da się rozstrzygnąć jednoznacznie. Tak np. A. Wikenhauser pisze: „es wird sich bei der unbestimmten Formulierung der beiden Verse keine Entscheidung fällen lassen”. *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961⁴, 56.

² Zob. w związku z tym J. Wanke, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13—35*, Leipzig 1973, 46.

że chodzi o ustalenie sensu tej formuły w Nowym Testamencie, gdyż w tradycji pobiblijnej sens eucharystyczny określenia „łamanie chleba” jest oczywisty i prawie wyłączny.

I. NIE — EUCHARYSTYCZNA INTERPRETACJA FORMUŁY „ŁAMANIE CHLEBA”?

Zwolennikami nie-eucharystycznej interpretacji formuły *fractio panis* są między innymi: A. Steinmann³, J. M. Nielen⁴, A. Wikenhauser⁵, O. Nussbaum⁶. Już z tej krótkiej listy nazwisk wynika, że za interpretacją nie — eucharystyczną formuły *fractio panis* opowiadają się autorzy zarówno starsi jak i współcześni, tak katolicy jak niekatolicy.

Jednakże trudno przyznać, żeby racje którymi się posługują, były przekonujące, zwłaszcza gdy chodzi o Dz 2, 42. 46. Tak np. O. Nussbaum sądzi, że tekstu tego nie można rozumieć „eucharystologicznie” z dwu powodów: 1° wspomniane w Dziejach Apostolskich „łamanie chleba” odbywało się, rzekomo, codziennie; wiadomo zaś, że Eucharystia nie była sprawowana dnia każdego; 2° w owym „łamaniu chleba” nie brała udziału cała gmina, lecz tylko pewna grupa wiernych; wiadomo zaś, że na uroczyste sprawowanie Eucharystii zbierała się cała gmina. Z tych dwu powodów O. Nussbaum wspomniane w Dz 2, 42. 46 „łamanie chleba” uważa za aluzję do tzw. „uczt braterskich” (Liebesmahl), które mogły kończyć się sprawowaniem Eucharystii, ale brak danych, by utrzymywać, że taki przypadek opisuje tekst Dz 2, 42. 46⁷. Otóż obydwa te argumenty budzą — jak się wspomniało — pewne wątpliwości. W odniesieniu do pierwszego z nich należy zauważyć, iż określenie „codziennie” (*kath'hemeran*) w w. 42 nie pojawia się wcale, natomiast w w. 42 jest, ale odnosi się raczej do obecności wiernych w świątyni, a nie do „łamania chleba”⁸. Niczego też nie da się powiedzieć o liczebności wiernych, uczestniczących w „łamaniu chleba”. Trudno, co prawda, przypuszczać, by była obecna absolutnie cała gmina, ale nie ma też żadnych racji, by zredukować to zgromadzenie do grupki wiernych⁹.

³ Por. *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt. 56.

⁴ Por. *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Freiburg 1937.

29 n.

⁵ Por. *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1938, 35n., 56.

⁶ Por. *Herrenmahl und Brudermahl*, „Bibel u. Liturgie” 47 (1947) 142n.

⁷ Por. tamże, 144.

⁸ A. Wikenhauser, który jest — jak wiadomo — przeciwnikiem eucharystycznej interpretacji naszego tekstu — w odniesieniu do tego argumentu jednak zauważa: „Es ist schwer zu sagen, ob auch das Brotbrechen in den einzelnen Häusern als tägliche Übung durch V. 46 bezeichnet werden soll”. *Die Apostelgeschichte*, 56.

⁹ Natomiast zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, że jest nieporozumieniem traktowanie całego tekstu Dz 2, 42—46 — A. Wikenhauser

II. EUCHARYSTYCZNA INTERPRETACJA FORMUŁY „ŁAMANIE CHLEBA”

Lista zwolenników eucharystycznej interpretacji formuły „łamanie chleba” jest tak długa, że nie możemy się nawet kusić o przedstawienie jej w całości. Ograniczmy się za tym do zacytowania nazwisk autorów, którzy w sposób szczególnie obszerny przedstawili rację uzasadniającą ich stanowisko. Oto oni: A. Arnold¹⁰, W. Goosens¹¹, Th. Schermann¹², J. Gewiess¹³, X. Léon-Dufour¹⁴, J. Jeremias¹⁵.

Zanim przejdziemy do ostatecznego sprecyzowania stanowiska, które uznamy za najbardziej uzasadnione, zwróćmy uwagę na zasadniczą różnicę kontekstualną dwu interesujących nas tekstów z formułą „łamanie chleba”. Na treść tej formuły nieco światła rzuca tekst pierwszy, tzn. Dz 2, 42. Wynika z niego przynajmniej tyle, że „łamanie chleba” dokonywało się po domach prywatnych pierwszych chrześcijan. W świetle najbliższego kontekstu widać również i to, że „łamanie chleba” dokonywało się nie indywidualnie, pojedynczo, lecz podczas wspólnych zebrań, ilościowo ograniczonych, prawdopodobnie rozmianami domu, w którym się gromadzano. Te dwa szczegóły wynikają też z tekstu Łk 24, 35, gdzie po raz drugi pojawia się formuła „łamanie chleba”, ale mają całkiem inny charakter i odmienne funkcje do spełnienia w strukturze całego opowiadania. Abstrahując od sformułowania gramatycznego po to, by zatrzymać się przez moment na treści, jaką ta formuła wyraża, należy zauważyć, że „łamanie chleba” jako czynność stanowiło akcję rozpoczynającą każdy posiłek żydowski. Ten charakter czynności „łamania chleba” również nie stanowi elementu ułatwiającego opowiadanie się za eucharystyczną lub nie eucharystyczną interpretacją formuły *fractio panis*.

A teraz argumenty przemawiające za eucharystyczną interpretacją zwłaszcza Dz 2, 42. X. Léon-Dufour podtrzymując raczej (*plus que vraisemblable*)¹⁶ eucharystyczną interpretację naszej formuły jako jedyny argument przytacza drugi tekst z Dz, tzn. Dz 20, 7n, gdzie jest mowa o tym, że w pierwszym dniu po szabacie wierni z Troady

też zwraca na to uwagę — (por. *Die Apostelgeschichte* 56) — jako uzasadnienie dla tezy o jednopostaciowej, czyli złożonej tylko z Chleba, pierwotnej postaci Eucharystii.

¹⁰ Por. *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschungen*, Freiburg 1939², 43—47.

¹¹ Por. *Les origines de l'Eucharistie*, Paris 1931, 170—174.

¹² Por. *Das Brotbrechen im Urchristentum*, BZ 8 (1910) 33—52; 162 — 183.

¹³ Por. *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939, 152—157.

¹⁴ Por. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, 31—35, 102.

¹⁵ Por. *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960³, 113 n.

¹⁶ Por. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, 31.

zebrali się razem z Pawłem „na łamanie chleba”. Kilka wierszy dalej zaś jest powiedziane o Pawle, że „wszedł na górę, łamał chleb i spożywał...” (Dz 20, 11). Jednakże dosłowną paralelnością tych dwu wypowiedzi w stosunku do Dz 2, 42 osłabia nieco fakt, iż w opisie życia pierwszych chrześcijan, czyli w Dz 2, 42, tekst grecki posługuje się formułą „łamanie chleba” (*klasis tou artou*), podczas gdy relacja o spotkaniu Pawła z wiernymi w Troadzie zawiera dwukrotne użycie czasownika „łamać”: w. 7 — *klasai arton*, w 11- *klasas ton arton*. Rzecz jest tylko pozornie mało ważna, o czym przekonamy się w dalszym ciągu naszych rozważań, kiedy to będziemy się zajmowali już nie samą formułą „łamanie chleba” (*klasis tou artou*), lecz opisowym wyrażeniem tej samej idei, tzn. przy użyciu nie rzeczownika *klasis*, lecz którejs z form osobowych czasownika *klan*. Poza tym przeciwko eucharystycznej interpretacji Dz 20, 7. 11 — a pośrednio przeciwko takiemuż rozumieniu Dz 2, 42, przynajmniej według schematu logiki argumentacyjnej X. Léon-Dufoura — przemawia fakt, że w „łamaniu chleba” w Troadzie nie uczestniczył nikt spośród zebranych tam wiernych. Łukasz wyraźnie zaznacza, że zebranych było więcej. Mówi bowiem: „Wiele lamp paliło się w górnej sali, gdzie byliśmy zebrani” (Dz 20, 8). Tymczasem jest powiedziane nieco dalej, że Paweł przywróciwszy życie nieszczęsnemu młodzieńcowi, „wszedł na górę”, łamał chleb i spożywał”. Byłby to jedyny przypadek takiego spożywania Eucharystii. X. Léon-Dufour jest również świadom tej niezwykłości, ale sposób, w jaki ją interpretuje, nie jest przekonujący. Stwierdza on — zresztą w nocy wyjaśniającej tylko — że „Łukasz nie zamierzał wprost zrelacjonować całego przebiegu akcji liturgicznej, ale wyraźnie usiłował wyeksponować osobę Pawła, głównego bohatera tej części Dziejów Apostolskich”¹⁷.

J. Jeremias eucharystyczną interpretację formuły „łamanie chleba” w Dz 2, 42 uzależnia od znaczenia występującego w tym samym wierszu terminu *koinōnia*. Ponieważ termin ten może — zdaniem Jeremiasa — oznaczać „zasiadanie do wspólnego stołu”, spożywanie razem posiłku”¹⁸, czyli chrześcijańską agapę, wobec tego łamanie chleba stanowiłoby obrzęd sprawowania Eucharystii będącej końcową częścią wspólnego spotkania¹⁹. Trzeba przyznać, że jest to racja godna uwzględnienia.

Szczególnie jednak zasługuje na uwagę to, że autor Dziejów Apostolskich w owym „łamaniu chleba” dość wyraźnie chce ukazać chrześcijański odpowiednik starotestamentalnych gromadzeń się w świą-

¹⁷ Por. tamże, 32, nota 25.

¹⁸ Za kilku cytowanymi przez siebie autorami — np. H. Gressmann, H. Lietzmann, A. Friedrichsen — J. Jeremias powołuje się na inne teksty biblijne — np. Syr 6, 10; Tob 2, 2; 1 Kor 10, 18—20 — potwierdzające takie znaczenie terminu *koinōnia*. Por. *Abendmahlswoorte*, 113, nota 3.

¹⁹ O łamaniu chleba pod koniec wspólnej uczy, zob. H. Schürmann, *Die Gestalt der uchristlichen Eucharistiefeyer (Ursprung und Gestalt)*, 86.

tyni. Jeszcze nie zupełnie odłączeni od Synagogi, pierwsi chrześcijanie już jednak zbierają się po domach, gdzie sprawują to, co ma zastąpić wszystkie dawne, w świątyni składane ofiary. Dokonywane w takich okolicznościach — przy udziale całej Gminy — „łamanie chleba” nie może stanowić części tylko zwykłego, codziennego posiłku. Wszystko więc zdaje się przemawiać za tym, że owi ludzie bardzo świadomie nawiązywali do Wieczernikowego „łamania chleba”, posłuszni poleceniu Boga, by czynić to na Jego pamiątkę.

III. „POZNALI GO PRZY ŁAMANIU CHLEBA” (Łk 24, 35)

Po raz drugi formuła „łamania chleba” pojawia się — jak już wiadomo — u Łk 24, 35. W odniesieniu do tego tekstu proporcje wśród jego interpretatorów układają się odwrotnie: większość autorów opowiada się za rozumieniem nie-eucharystycznym wzmianki o „łamaniu chleba”, niewielu zaś tylko i w tym przypadku wspomniane „łamanie chleba” uważa za aluzję do sprawowania Eucharystii. W każdym razie zdaje się nie ulegać wątpliwości, że gestów Jezusa nie mogli wiązać z Eucharystią uczniowie z Emaus, ponieważ jako nie należący do grona dwunastu apostołów, nie byli z Jezusem w wieczerniku i nawet nie wiadomo, czy dotarła do nich wieść o tym, co w ogóle w wieczerniku się zdarzyło²⁰. Zresztą pamiętać należy, że „łamanie chleba” nie było przyczyną, lecz określeniem czasu rozpoznania Chrystusa. Jest powiedziane wyraźnie, że poznali go „podczas łamania chleba” (*en te klasei*), a nie „po łamaniu chleba” (*ek te klasei*)²¹. Właśnie akurat w tym czasie Zmartwychwstały pozwolił się rozpoznać²². Wychodząc zaś niejako naprzeciw tym, którzy poszukują przyczyny rozpoznania Jezusa, J. Jeremias wylicza kilka takich teoretycznie możliwych przyczyn. Oto one: 1° Mianem „łamanie chleba” określało się nie tylko materialną czynność rozdrabniania placków macy, lecz także modlitwy tę czynność poprzedzające i po niej następujące. Nie wykluczone, że w jednej z tych modlitw powtórzył Jezus słowa, kiedyś już wcześniej przez Niego używane i tylko dla Niego charakterystyczne. Po tych słowach — np. określenie Boga Ojca mianem *Abba* — rozpoznano Jezusa²³. 2° Drugą przyczynę rozpoznania Jezusa mogło stanowić Jego niezwykle zachowanie się polegające na tym, że to On właśnie — choć nie był gospodarzem domu, dla którego tę czynność zwykle rezerwowano — sam, nikogo nie pytając o pozwolenie, dokonał całego obrzędu „łamania chleba”. Takie

²⁰ Zob. w związku z tym J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1960, 358.

²¹ Zob. w związku z tym J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 113n, nota 4.

²² Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 359.

²³ Por. *Abendmahls Worte Jesu*, 114. Tę ewentualność dopuszcza także G. Dalman, *Jesus — Jeschua*, Leipzig 1922, 124.

inicjatywy były charakterystyczne dla zachowań się Jezusa z czasu Jego publicznej działalności i po tym można Go było z łatwością rozpoznać²⁴.

Nie brak też autorów, którzy nie — eucharystyczną interpretację tekstu Łk 24, 30. 35 posuwają jeszcze dalej i utrzymują z całym przekonaniem, że Jezus również nie zamierzał w obecności dwu uczniów z Emaus sprawować Eucharystii²⁵.

IV. „ŁAMACĆ CHLEB”

Wspomnieliśmy już na samym początku niniejszych rozważań, że formuła „łamanie chleba” (*klasis tou artou*) występuje w Nowym Testamencie tylko dwa razy. Wzmianki o łamaniu chleba z użyciem formy osobowej czasownika łamać (*klan*), pojawiają się nieco częściej, ale nie wnoszą wiele do ustalenia eucharystycznego lub nie eucharystycznego znaczenia formuły *fractio panis*. Formy osobowe czasownika „łamać” występują bowiem u wszystkich synoptyków oraz u Pawła albo w tekstach mówiących o ustanowieniu Najświętszego Sakramentu (por. Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24), i tu znaczenie eucharystyczne tego czasownika nie budzi żadnych wątpliwości albo w opisach — oczywiście tylko u synoptyków — cudownego rozmnożenia chleba (por. Mt 14, 19; 15, 36; Mk 8, 6. 19), gdzie trudno się dopatrzeć aluzji nawet — chyba że bardzo typologicznych — do Eucharystii. Pozostawałyby już tylko następujące teksty: Łk 24, 30; Dz 2, 46; 20, 7. 11; 27, 35 oraz 1 Kor 10, 16. O pierwszych trzech była już mowa. Nie — eucharystyczne znaczenie wzmianki o „łamaniu chleba” w Dz 27, 35 jest zupełnie oczywiste. Autor Dziejów Apostolskich mówi o wyczerpanym, zgłodniałym Pawle, że „wziął chleb, złożył Bogu dziękczynienie na oczach wszystkich i ułamawszy zaczął jeść”. Dla odmiany nie ulega też wątpliwości, że do spożywania Eucharystii nawiązuje Paweł kiedy mówi: „Chleb łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa” (1 Kor 10, 16). Aluzją do Eucharystii jest tym oczywista, że w wierszu poprzednim jest mowa o błogosławieniu kielicha”.

* * *

Spróbujmy podsumować nasze rozważania.

1. Ani formuła „łamanie chleba”, ani forma osobowa czasownika „łamać” w połączeniu z rzeczownikiem „chleb” na etapie Nowego Testamentu nie mogą być uważane za określenia techniczne sprawo-

²⁴ Por. J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, 114.

²⁵ Tk np. J. Ernst pisze: „Jesus hat also keinesfalls als der Auferstandene das Abendmahl wiederholen wollen, er brach willmehr das Brot... wie es bei jeder Mahlzeit üblich war”. *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 663.

wania Eucharystii. Mogą ten obrzęd oznaczać, ale mogą się też odnosić do spożywania jakiegoś posiłku nie koniecznie sakralnego zresztą.

2. Formuła „łamanie chleba”, nieznaną zupełnie w świecie hellenistycznym, a w tradycji żydowskiej określająca początek — albo niekiedy zakończenie posiłku — zarówno zwykłego jak i świętej uczty, w Dz 2, 42 stanowi nawiązanie do Eucharystii, natomiast u Łk 24, 35 nie ma związku z Eucharystią i oznacza zwykły posiłek Jezusa, utrudzonego długą podróżą.

3. Znaczenie form osobowych czasownika „łamać”, mającego za dopełnienie rzeczownik „chleb”, jest zróżnicowane. W tekstach opisujących ustanowienie Eucharystii stanowi określenie sprawowania Eucharystii, we wszystkich innych przypadkach — prócz 1 Kor 10, 16 — formuła „łamać chleb” nie ma nic wspólnego ze sprawowaniem Eucharystii.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Tadeusz Brzegowy

PROROK NATAN I BUDOWA ŚWIĄTYNI

Rozdział siódmy 2 Księgi Samuela, określane krótko jako „proroctwo Natana”, należy do najbardziej znanych i studiowanych na przestrzeni Starego Testamentu, a nawet całej Biblii¹. Powodem tego zainteresowania rozdziałem są zawarte w nim obietnice dynastyczne, aczynione przez Boga Dawidowi, przymierze Boga z Dawidem, mesjański wymiar i zasięg tych obietnic. Ale nie może ująć niczyjej uwagi, że tłem i punktem wyjścia do owych obietnic dla „domu Dawidowego” jest inicjatywa Dawida zbudowania „domu” dla Jahwe, a więc świątyni². I ten temat świątyni, albo szerzej miejsca świętego dla Jahwe występuje w naszym rozdziale z tą samą dobitnością.

¹ Oto kilka wybranych studiów tej kwestii poświęconych L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III, 6), Stuttgart 1926; tenże: *Sinai und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947) 130—134; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, ZThK 61 (1964) 10—26; M. Noth, *David und Israel in II Samuel 7*, w: *Mélanges bibliques rédigés en honneur de A. Robert*, 1957, 122—130 = *Gesammelte Studien*² 1960, 334—345; Ks. Jan Łach, *Mesjańskie proroctwo Natana (2 Sm 7)*, RTK 13 (1966) z. 1, 49—69; tenże: *1—2 Księga Samuela* (PSST IV, 1). Poznań — Warszawa 1973 (z bibliografią).

² E. Cothenet, *Natán*, DBSuppl. t. 6, Paris 1960, 301.

Oto sam Bóg, przez usta proroka Natana, zajmuje pozycję wobec określenia i pojęcia Jego „mieszkania” na ziemi.

Proroctwo Natana stanowi integralną część Ksiąg Samuela. Dla wydawcy Ksiąg Samuela rozdział ten stanowił niewątpliwie punkt szczytowy jego ujęcia historii Izraela i królestwa Boga na ziemi od Samuela do króla Salomona³, a nawet dla całego okresu monarchii. Tu zbierają się jak w soczewce rozliczne wątki, które złożyły się na teologiczną osnowę jego dzieła. I tak Jeruzolima co dopiero, przez sprowadzenie Arki, stała się miastem świętym (w. 2). Dawid, powołany przez Boga król i sługa Jahwe (w. 5. 18—29), otrzymał tu trwałą stolicę (w. 2. 1). Nadchodząca nowość, świątynia, której wstrzymanie jest z naciskiem ukazane pod sam koniec księgi (rozd. 24 o klepsisku Arauny) tutaj jest po raz pierwszy wspomniana. Dynastia królewska wyłania się jako niezachwiana obietnica wbrew wszelkim zamieszkom tronowym. Tak więc w 2 Sm 7 znajdują się dwie już stworzone przez Boga nowości, początki miasta świętego i królestwo Dawida, i obok dwie zaplanowane: świątynia i dynastia Dawidowa. O tych właśnie ostatnich traktuje prorockie słowo Jahwe⁴.

Redakcyjnie proroctwo Natana zostało związane z opowiadaniem o sprowadzeniu Arki do Jeruzolimy, 2 Sm 6, i wspomnienie Arki w w. 2 rozdz. 7 stanowiło zapewne doskonały punkt zaczepienia dwóch jednostek — z punktu widzenia historii form — niezależnych. Rozdział 6 przedstawia najprawdopodobniej ostatnie opowiadanie większego cyklu, tzw. „historii Arki”, 1 Sm 4—6 i 2 Sm 6⁵. Zaś rozdział 7 ze swym niezwykle mocnym nakierowaniem ku przyszłości, tworzy rdzeń historii następstwa na tronie Dawidowym, jak to słusznie wykazał L. Rost⁶. Jednakże połączenie tych rozdziałów 6 i 7 nie jest dopiero sprawą redaktora Ksiąg Samuela. Chyba ma rację H. J.

³ Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomista*, w: *Parola e Messaggio*, sotto dir. di J. Schreiner, Bari 1970, 333; G. von Rad, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, w: *Gesammelte Studien zum A. T. (ThB 8)*, München 1958, 189—204.

⁴ J. Schreiner, *Sion-Jerusalem — Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München 1963, 75.

⁵ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (ÜS), Tübingen⁸ 1967, 54; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen⁸ 1964, 183; G. Fohrer (E. Sellin), *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹¹ 1969, 237n. Ale J. M. de Tarragon, *David et l'Arche: II Samuel*, VI, RB 86 (1979) 514—523, przeczy tego związku opowiadania 2 Sm 6 z poprzednimi historiami.

⁶ Dziełem klasycznym egzegezy w tej materii jest analiza L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, (BWANT III), 6) Stuttgart 1926. Por. M. Noth, ÜS 62; tenże: *Könige. I. I Könige 1—16* (BKAT XI, 1), Neukirchen — Vluyn 1868, 8—13; R. North, *Reges* (Introductiones speciales in V. T. Libros, 3), Roma 1971, 51—57; A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, New York⁵ 1968, 139.

Kraus, kiedy umieszcza te dwie tradycje jako połączone w sercu jerozolimskiego życia kultowego, w celebracji jerozolimskiego święta, które nazywa „królewskim świętem Syjonu”⁷.

Liturgicznym i poetyckim odpowiednikiem tej liturgii byłby Psalm 132, w którym już H. Gunkel widział upamiętnienie zbudowania domu królewskiego i świątyni⁸. Ale zasadniczym tematem tego psalmu nie jest poświęcenie świątyni, lecz podwójne wybranie — Jerozolimy i Dawida. Jak pokazuje opis poświęcenia świątyni 1 Krl 8 (który ma bardzo liczne i różnorakie powiązania z 2 Sm 7) centralnym aktem obchodu była procesja Arki, przypominająca ową pierwszą procesję za Dawida, i centralną postacią był król z rodu Dawida. W obchodzie tym, związanym z jesiennym Świętem Namiotów, przeżywano wciąż na nowo główny teologumen jerozolimskiego środowiska kultowego, tak sformułowany przez Salomona i wypowiedziany w imieniu Boga: „Ale wybrałem sobie Jerozolimę, aby tam było moje imię i obrałem Dawida, aby był nad moim ludem Izraelem” (1 Krl 8, 16)⁹. Innym poetyckim rozwinięciem prorocstwa Natana jest Psalm 89, 20—38. Ahlström uznał to stare orakulum kultowe za podstawę dla opracowania 2 Sm 7¹⁰. To naprowadza nas na pytanie o pochodzenie opowiadania 2 Sm 7, o czas jego powstania.

J. Wellhausen widział w 2 Sm 7 kompozycję z czasów króla Jozjasza, a więc z okresu końcowego monarchii izraelskiej¹¹. Van den Bussche wyolbrzymiając różnice między wersją maserecką 2 Sm 7 i wersją Kronikarza, z powołaniem się na Septuagintę i fragmenty qumrańskie Samuela, uznał wersję 1 Krn 17 za tekst podstawowy, służący za bazę dla redaktora Księgi Samuela¹². Ale konkluzję tę

⁷ H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München² 1962, 215—217; tenże: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 39.

⁸ H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933, 142.

⁹ TM opuszcza pierwszy człon tego zdania (*homeoteleuton*), ale należy go przywrócić za LXX i paral. 2 Krn 6, 6. Por. BH i BHS.

¹⁰ G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959, 182 nn; tenże: *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT 11 (1961) 113—127, 120. Podobne zdanie prezentuje E. Lipiński, *Le Poème royal du Psaume LXXXIX*, 1—5, 20—38, Paris 1967. Ale w DB Suppl. t. 9, Paris 1973, kol. 99, Lipiński wyprowadza Ps 89 z jerozolimskiego środowiska z czasów Roboama, widząc w nim aluzje do kryzysu podziału królestwa i inwazji Szoszenka, nie wspominając wcale o jego relacji do 2 Sm 7.

¹¹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Büchern des Alten Testaments*, Berlin 1889, 254 n. Również za deuteronomiczną kompozycją uważa 2 Sm 7 R. A. Carlson, *David, the Chosen King: a Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm 1964, 109—127. Ale G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹¹ 1969, 241, krytycznie ocenia te poglądy Carlsona jako nieuzasadnione.

¹² Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique* (II Samuel VII — I Chroniques XVII), ETHL 24 (1948)

należy uznać za błędną, gdyż wersję Kronikarza, różniącą się nieznacznie od Samuela, możemy wyjaśnić założeniami teologicznymi powyższymi gminy jerozolimskiej i racjami stylistycznymi. Wersja ta jest o wiele wyraziściej tekstem „skonstruowanym” teologicznie¹³. Tak więc przede wszystkim Kronikarz opuścił zdanie 2 Sm 7, 14: „a jeśli (król który wyjdzie z twoich wnętrzności) zgrzeszy, będę go karmił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich”. Nie jest to przypadek, lecz świadomy zamiar Kronikarza, aby pokazać jako bezgrzesznego, budowniczego świątyni, Salomona¹⁴. W 1 Krn nie ma już obietnicy dynastii, lecz wszystko jest skoncentrowane na Salomonie bezpośrednim potomku Dawida. Złe tkwiący w 2 Sm 7 werset 13a, w 1 Krn 17 stał się centralnym całej perykopy (w. 12a) i budowa świątyni stała się właściwym przedmiotem wypowiedzi Natana. Myśl proroctwa w sprawie świątyni jest w tej wersji całkiem przejrzysta: „Nie ty¹⁵ (Dawidzie) zbudujesz mi dom na mieszkanie” (w. 4b), lecz „on (tzn. twój potomek, jeden z twoich synów, a więc Salomon) zbuduje mi dom”. Choć więc retusze w wersji Kronikarza są objętościowo bardzo nieznaczne, to jednak można powiedzieć, że jest to zasadniczy nowy tekst¹⁶. Nie wchodząc w dalsze szczegóły, różniące dwie wersje proroctwa Natana¹⁷, stajemy na stanowisku, że 2 Sm 7 prezentuje jego formę najbardziej pierwotną i starożytną¹⁸.

Oczywiście tekst tej wagi, jak już widzieliśmy, był bardzo intensywnie wykorzystywany w życiu zwłaszcza kultowym i ulegał retuszom. Wspominany już L. Rost¹⁹ uznał za pierwotny materiał roz-

354—394. Pogląd ten podziela H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, ZThK 61 (1964) 22. Ale porównaj zdecydowane stanowisko R. Mosisa, *Untersuchungen zur Theologie des christlichen Geschichtswerkes*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 82: „Der Chr übernimmt in 1 Chr 17 den Text der Natanweissagung und des anschliessenden Gebets Davids aus 2 Sm 7 in seinen vollen Umfang mit nur kleinen Textänderungen”.

¹³ J. M. Yves Congar, *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse* (Lectio Divina 22), Paris 1958, 42; A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?*, RThPh 99 (1966) 115—116.

¹⁴ Por. T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99 (1982) 429—442; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1982, rozdz. „Le Messie Davidico-Solomonien”, 83—89.

¹⁵ Kronikarz więc zmienia zdanie pytajne na zdanie przeczące. Tak też czyni LXX ('ou sý) i Peszitta.

¹⁶ R. Mosis, dz. cyt., 82.

¹⁷ Por. L. Delekat, *Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung*, w: *Das ferne und nahe Wort*, L. Rost Festschrift, ZAW Beih 105, Berlin 1967, 26—36; R. Braun, *Solomonic Apologetic in Chronicles*, JBL 92 (1973) 503—516; J. M. Myers, *I Chronicles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 12), Garden City-New York 1965, 124—130; P. L. Randellini, *Il Libro delle Cronache* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo), Torino-Roma 1966, 196—208.

¹⁸ Ks. Jan Łach, *Mesjańskie proroctwo Natana* (2 Sm 7), 50; R. de Vaux, *Les livres de Samuel* (La Sainte Bible), Paris² 1961, 171.

¹⁹ L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge*, 47—49, 53n.

działu wiersze: 1—7. 11b. 16. 18—21. 25—29. Tak więc jądro wypowiedzi prorockiej stanowią wiersze 11b i 16: „Tobie też Jahwe zapowiedział, że ci zbuduje dom; przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki”. W tym ujęciu przedmiotem obietnicy byłyby tylko sam Dawid. Reszta rozdziału 7 miałyby być owocem dłuższego procesu narastania i ostatecznie pracy kompozycyjnej Deuteronomisty. Choć ten pogląd o stopniowym narastaniu proroctwa Natana miał wielu zwolenników²⁰, to dziś należy go uznać za przebrzmiały. Przeciw deuteronomistycznej kompozycji proroctwa Natana świadczą argumenty treściowe: w odróżnieniu od Deuteronomisty w 2 Sm 7 „dom Dawida” ma pierwszeństwo przed „domem Pańskim”, sanktuarium narodowe ma tu swoje znaczenie, ale nic nie wskazuje, by to było sanktuarium wyłączone; typowe dla Deuteronomium termin „przymierze” w ogóle w opowiadaniu nie występuje²¹. Wyrocznia o wybraniu miejsca i osoby musi być kompozycją wcześniejszą niż dtr historia.

Poglądy o długim nawarstwianiu się proroctwa Natana zostały podważone przez badania S. Herrmanna, które wykazały, że 2 Sm 7 odzwierciedla dość dokładnie schemat i ideologię dobrze znanej z egipskiego ceremoniału dworskiego, tzw. „Königsnovelle”²². Faraon ma pomysł zbudować świątynię i zamiar swój wyjawia jakiemuś dostojnikowi. Następuje przyzwolenie tego ostatniego oraz legitymacja króla jako syna Boga. Król swój plan wykonuje, składa ofiary i znosi modlitwę do Boga. Oczywiście ta piękna nazwa i oczywista analogia nie rozwiązują jeszcze do końca sprawy pochodzenia 2 Sm 7. Bo przy niezaprzeczalnych podobieństwach istnieją też wyraźne różnice. Faraon realizuje swój plan zawsze i niezawodnie. Plan Dawida się nie realizuje i to nie z przyczyny doradcy, ale samego Boga. Tak więc w 2 Sm 7 mamy do czynienia z imitacją egipskiej formy, imitacją zewnętrzną, co wcale nie rzutuje na walor teologiczny ani historyczny opowiadania biblijnego²³. Zastosowanie jednak formy literackiej znanej w Egipcie, byłoby w Izraelu najmniej prawdopodobne za czasów Jozjasza lub w jakiegokolwiek później epoce monarchii, a jest całkiem zrozumiałe w epoce Dawida-Salomona, kiedy to wpływy egipskie na

²⁰ Np. M. Noth, *US* 64 n; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, Bd. 1, 53; H. J. Kraus, *Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 36; tenże: *Psalmen* (BKAT XV, 2, Neukirchen-Vluyn⁴ 1972, 622; N. Poulsen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments* (SBM 3), Stuttgart 1967, 43—45.

²¹ H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981, 79.

²² S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, w: „Wissenschaftl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig”, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Reihe 3, Jahrg. 1954/55, 33—44. 87—91; tenże: *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia 1977, 227. O ustaleniach Herrmanna bardzo aprobująco wyraził się G. von Rad, *Theologie des A. T. I*, 52.

²³ R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73 (1966) 484—5.

Izraela zaznaczyły się bardzo mocno, czego dowody mamy w pismach mądrościowych, choćby Księdze Przysłów czy Pieśni nad Pieśniami²⁴. Również historia snu Salomona w Gibeonie (1 Krl 3, 4—15), która prawdopodobnie oryginalnie stanowiła wprowadzenie do opowiadania o budowie świątyni (1 Krl 5, 15—6, 38)²⁵ ndsi również znamiona „Königsnovelle”²⁶. W każdym razie 2 Sm 7, do której nawiązuje cała seria wczesnych tekstów mesjańskich²⁷, musimy uznać za bardzo starą, pochodzącą z czasów początków monarchii, oryginalną jedność literacką. Jak wykazał J. L. McKenzie na podstawie licznych analogii od świata antycznego po historię Anglii, tego rodzaju obietnice dynastyczne pochodzą zawsze z czasu rozkwitu dynastii, a nigdy z okresu schyłku. Dla dynastii Dawidowej takim okresem rozkwitu były czasy Dawida-Salomona²⁸. I nie jest wykluczone, że Natan wygłosił wyrocznię przed Dawidem właśnie w okolicznościach sprowadzenia Arki na Syjon z zamiarem zbudowania dla niej świątyni²⁹. Dlatego pozbawić ją wątku świątynnego oznaczałoby ograbić historię z podstawowego tematu i pozbawić „Königsnovelle” wszelkiej myśli³⁰.

Rozdział 2 Sm 7 składa się z trzech scen: I. Dawid wyjawia Natanowi swój plan budowy świątyni (w. 1—3); II. Bóg przemawia do Dawida przez Natana Proroka (w. 4—17); III. Król Dawid odpowiada modlitwą dziękczynną zanieśioną do Boga (w. 18—29). Zasadniczy jednak ciężar całej jednostki spoczywa na wyroczni zawartej w w. 4—17.

Zamiar zbudowania świątyni nie jest w opowiadaniu sformułowany explicite, ale wynika on jednoznacznie z wypowiedzi Dawida, tak zresztą zinterpretowanej przez Natana: „Spójrz, ja mieszkam w domu cedrowym, a Arka Boża mieszka pod namiotem” (w. 2). Prorok bez wahania i bez zastrzeżeń pochwała zamiar króla: „Uczyń wszystko co zamierzasz, gdyż Jahwe jest z tobą” (w. 3). Lecz tej samej nocy Bóg przemówił do Natana, polecając mu przekazać słowo Boże królowi. Wyrocznia zaczyna się od słów: „Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie?” (w. 5b). Jest to zdanie otwierające wypowiedź Bożą, a więc nie pozostawiające Dawidowi miejsca na jakąkolwiek odpowiedź, py-

²⁴ Por. E. Suys, *Les chants d'amour du papyrus Chester Beatty*, „Biblica” 13 (1932) 209—227; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, 39—48.

²⁵ A. Kapelrud, *Tempel Building, a Task for Gods and Kings*, „Orientalia” 32 (1963) 56—62, spec. 59—61.

²⁶ S. Herrmann, art. cyt., 35—37.

²⁷ Por. A. Gelin, *Messianisme*, DB Suppl. t. 5, Paris 1957, 1175; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu Ks. St. Łacha do Protoewangelii*, RBL 37 (1984) 12—34.

²⁸ J. L. McKenzie, *The Dynastic Oracle: II Sam 7*, „Theol. Studes” 8 (1947) 187—218.

²⁹ H. Cazelles, *II Messia*, 80.

³⁰ A. Weiser, *Die Tempelbaukrise unter David*, ZAW 77 (1965) 155—156: „das Kapitel nicht nur als formgeschichtliche, sondern auch als ursprüngliche literarische Einheit verstanden werden muss” (s. 155).

tanie retoryczne, równoważne zdaniu: „Nie ty zbudujesz mi dom na mieszkanie”³¹. Za takim sensem przemawia dalszy ciąg wypowiedzi proroczej, tak to zdanie przełożono w Septuagincie i taką wersję przynosi Kronikarz (1 Krn 17, 4b). I tu jesteśmy w samym centrum zagadnienia. Jeżeli odmówiono prawa budowania świątyni Dawidowi, to czy oznacza to, że Bóg w ogóle nie chce świątyni, czy też zastrzega tę sprawę komuś innemu? Powiedzieliśmy już wyżej, że w wersji Kronikarza myśl jest taka: nie Dawid lecz Salomon zbuduje świątynię. W 2 Sm 7 taka myśl ma swoje oparcie w w. 13: „On (tzn. twój potomek, który wyjdzie z twoich wnętrzności) zbuduje dom imieniu memu, a ja utwierdzę jego królestwo na wieki”. Jednakże pierwsza część tego wersetu nie należy najprawdopodobniej do oryginalnej wyroczni Natana³². Albowiem gdyby rzeczywiście wyrocznia rezerwowała prawo budowy świątyni dla Salomona, to historyczne uzasadnienie zakazu uczynionego Dawidowi nie miałyby sensu: Bóg przypomina Dawidowi, że od czasów wyjścia Izraela z Egiptu po okres sędziów nigdy nie miał i nie chciał mieć żadnej solidnej świątyni (w. 6—7). Taka racja jest równie aktualna w odniesieniu do Salomona³³. Ponadto w. 13a przynosi inną teologię świątyni, niż ta widoczna we wstępie. Dawid chce, aby Bóg (Arka) zamieszkał w pałacu cedrowym (w. 2), co zostało podjęte w zdaniu otwierającym wyrocznię: „Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie? (*bajit lešibtî*, 5b). Natomiast w w. 13a jest sformułowanie: „On zbuduje dom imieniu memu (*bajit lišemî*). Jest to typowa dla deuteronomistów teologia świątyni, w której „jest (mieszka) imię Boże”³⁴. Ponadto zdanie „on zbuduje dom imieniu memu” rozrywa potrójny ciąg zdań³⁵, zbudowanych jednorodnie, zaczynając się od czasownika w 1. osobie liczby pojedynczej, gdzie podmiotem jest Bóg: *w^ehăqimōtî* (i wzbudzę potomka

³¹ Partykuła pytajna *hă* niesie nieraz w sobie pewien odcień wykrzyknikowy, i tak jest w naszym tekście: „to nie ty zbudujesz”. Por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 161 b.

³² M. Noth, *ÜS*, 64; *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973, 352, n. 1.

³³ Późniejsza tradycja wypracowała jeszcze inne wyjaśnienia tego faktu, że Dawid nie zbudował świątyni. W 1 Krl 5, 17 Salomon mówi, że Dawid był zbyt zajęty wojnami z nieprzyjaciółmi Izraela i nie mógł budować domu Bożego. W 1 Krn 22, 8 czytamy, że Dawid z powodu licznych wojen i przelanej na nich krwi stał się niezdolnym, nieczystym do podjęcia budowy świątyni.

³⁴ R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Das ferne und nahe Wort*, L. Rost Festschrift, ZAW Beih 105, Berlin 1967, 219—228; M. Noth, *ÜS*, 64, n. 6, wskazuje przede wszystkim na teksty 1 Krl 5, 17—19 i 8, 15—20, gdzie Deuteronomista, nawiązując do proroctwa Natana, zabarwia je wyraźnie swoją teologią „Imienia Jahwe”.

³⁵ Stylistyczna triada jak metoda kompozycyjna jest bardzo wyraźna w całym rozdziale 7, co dodatkowo świadczy o jego starożytności. Podobne zjawiska obserwujemy w bardzo starych tradycjach o Eliaszu. Por. R. A. Carlson, *Elie à l'Horeb*, VT 19 (1969) 416—439; T. Brzegowy, *Struktura opowiadania o teofanii na Górze Horeb*, w: *Tarnowskie Studia Teologiczne*, t. 6, Tarnów 1977, 102—120.

po tobie), *w^ehaqinōti* (i utwierdzą jego królestwo), *w^ekōnanti* (i umocnią jego tron). Wiersz 13a trzeba rozumieć jako *prophetia ex eventu*³⁶, wypowiedź uwzględniającą tę historyczną okoliczność, że Salomon zbudował świątynię. Wydarzenie takie, w oczach Deuteronomisty, musiało mieć uzasadnienie w słowie prorockim³⁷.

Tak więc wyrocznia Natana nie oznacza przesunięcia budowy świątyni, zarezerwowanie tego dzieła Salomonowi. Ani też nie można się zgodzić z J. Schreinerem, że słowa Natana oznaczają jedynie wyjaśnienie, skorygowanie, jak Izrael powinien rozumieć świątynię, kiedy ona się wyłaniała jako nowość wkraczająca w izraelskie życie kulturowe³⁸. Bo jest faktem niezaprzeczalnym, że pod wpływem tej interwencji Natana Dawid musiał poniechać swojego planu. Dlatego proctwo oznacza odmowę świątyni uczynioną przez Boga, kiedy narodził się jej plan.

W imię czego Natan odrzucił plan świątyni?

Ahlström szukał odpowiedzi na to pytanie w sytuacji polityczno-religijnej, jaka się wytworzyła w Jerozolimie po jej zdobyciu przez Dawida³⁹. Kananejskie miasto-państwo, opanowane przez Dawida ale nie zniszczone, pozostało nadal bastionem kananejskiej kultury i religii⁴⁰. Dawid przesądził o jahwistycznym i sakralnym charakterze swojej stolicy przez sprowadzenie Arki (2 Sm 6), ale partia kananejska była wciąż silna. Natan wypowiadając swoje prorocтво przeciw świątyni, był rzecznikiem tej właśnie partii. Jest bowiem charakterystyczne, że o Natanie nic nie słyszymy przed jego wystąpieniem na dworze Dawida, a jego wystąpienia zdradzają nastawienie prokananejskie. Tak więc Natan broni małżeństwa Uriasza Hetyty z Batszebą, która też chyba nie była Hebrajką (2 Sm 12). Tenże Natan przy pomocy Batszeby i Sadoka, najprawdopodobniej jebużejskiego kapłana Jerozolimy przedizraelskiej i przy osłonie Benajasza, dowódcy cudzoziemskich najemników, wprowadza na tron Dawida — Salomona⁴¹. Natan więc nie chce dopuścić do zbudowania w Jerozolimie okazałej świątyni dla Arki, która byłaby świątynią królewską, powierzoną tradycyjnemu jahwiście, Abiatarowi. Oznaczałoby to bowiem wyraźne osłabienie i uszczuplenie prerogatyw jebużejskiego sanktuarium na klepisku Arauny, obsługiwanego przez Sadoka, i całej partii kananejskiej.

Trzeba przyznać Ahlströmowi, że w Jerozolimie za czasów Da-

³⁶ A. Weiser, *Die Tempelbaukrise unter David*, ZAW 77 (1965) 156; BJ ad locum.

³⁷ Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomista*, 333.

³⁸ J. Schreiner, dz. cyt., 93.

³⁹ G. W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT 11 (1961) 113—127.

⁴⁰ Por. T. Brzegowy, *Jerozolimskie środowisko Psalterza*, CT (w przygotowaniu).

⁴¹ Por. M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, 212.

wida musiały mocno dawać się odczuć różnice interesów kananejskich i izraelskich, i że przy projekcie nowej świątyni mogły owe tarcia ujawnić się ze wzmożoną ostrością. Ale trudno proroka Natana sklasyfikować jako rzecznika religii kananejskiej. Przytoczona przez niego motywacja zakazu budowy nawiązuje do najczystszej tradycji Dwunastu Pokoleń od wyjścia z Egiptu po zajęcie Kanaanu (w. 6—7)⁴².

Inne rozwiązanie, przeciwne, widzi w Natanie reakcyjnego proroka jahwistycznego, który broni starych tradycji Izraela przedmonarchicznego przeciw posunięciom króla, osądzanym jako za daleko idące ustępstwa na rzecz kananeizmu⁴³. Kiedy więc Dawid chce zbudować przy pałacu świątynię, tak właśnie jak było w ówczesnych królestwach pozaisraelskich, Natan ukazuje jako ideał sanktuarium Izraela wędrującego, Namiot spotkania. Ale tutaj nie można się zgodzić, by inicjatywa Dawida miała oznaczać jakąś daleko idącą kananeizację religii izraelskiej. Albowiem całe życie Dawida przemawia za tym, że był to szczerzy i gorący jahwista, choćby wspomnieć jego pełne religijnego pietyzmu zachowanie wobec Saula, pomazańca Pańskiego (1 Sm 26, 9. 11), jego szczerą skruchę po upomnieniu prorockim (2 Sm 12, 16), czy wreszcie ów wybuch wprost dziecinnej pobożności króla przy sprowadzaniu Arki na Syjon (2 Sm 6, 14n). I obecna odmowa budowy świątyni bynajmniej nie oznacza odrzucenia Dawida przez Boga. Zaś ideał nomadyzmu i wędrownego sanktuarium, prowadzący do negacji świątyni, poza skrajnymi grupami jak rekabici znani choćby z Księgi Jeremiasza (35, 2. 7) nigdy nie był reprezentatywny dla autentycznej myśli i praktyki hebrajskiej⁴⁴.

Rozwiązania te i podobne⁴⁵ grzeszą niedozwolonymi uogólnieniami. Trzeba uważniej przyrzeć się wypowiedzi proroka. Wyrocznia Natana bardzo ściśle nawiązuje do początkowych słów Dawida. Możemy w niej wyróżnić z kolei trzy części, rozwijające trzy terminy z wypowiedzi Dawida, wprowadzone specjalnymi formułami wstępnymi: 1) „mieszkanie” wprowadzone formułą „Idź i powiedz mojemu słudze Dawidowi” (w. 5—7); 2) „Ty, tzn. Dawid” wprowadzone formułą „A teraz przemówisz do sługi mojego Dawida” (w. 8—11a); 3) „Dom” wprowadzony formułą „Tobie też Jahwe oznajmia” (w. 11b—16).

Pierwsza część zaczyna się zdaniem pytajnym: „Czy ty zbudujesz mi dom, abym w nim zamieszkał?” (*l^ešibti*). Jak się okazuje z dalszego ciągu wypowiedzi, centralnym pojęciem jest tu właśnie ten ostatni

⁴² G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*. Warszawa 1956, 325, stawia Natana pod względem charyzmatu prorockiego na równi z Jeremiaszem.

⁴³ E. Sellin, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933, 45: dla tych tradycyjalistów Jahwe był „ein Wandergott, kein ansässiger Gott”, który zawsze wędrował i nawet miejsca kultowe w Kanaanie były tylko prowizorycznymi.

⁴⁴ Por. M. de Roche, *Jeremiah 2: 2—3 and Israel's Love for God during the Wilderness Wanderings*, CBQ 45 (1983) 364—376.

⁴⁵ Obszerny przegląd tych opinii znajduje się u J. Schreiner, *Sion-Jeruzalem*, 81—89.

człon pytania „abym w nim zamieszkał”. Bóg mówi: „Albowiem nie mieszkałem (*lō' jāsabtī*) w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela aż po dziś dzień. Lecz wędrowałem w namiocie lub w przybytku. Przez czas gdy wędrowałem z całym Izraelem... czy przemówiłem kiedykolwiek słowami: „Dlaczego nie zbudowaliście mi domu cedrowego?” (w. 6—7).

Nie jest przypadkiem, że słowo *jāšab* zachodzi dwukrotnie w zdaniu formułującym zamiar Dawida (w. 2) i tak samo dwukrotnie w odpowiedzi Bożej (w. 5b. 6a).

Czasownik *jāšab* orzekany o ludziach wyraża często ideę „mieszkania” stałego i pewnego, trwającego dłuższy czas w danym miejscu, w danym kraju. Imiesłów *jōšēb* oznacza „mieszkańca”, a jego forma bierna „zamieszkanie”. W odniesieniu do królów, sędziów słowo oznacza „usiąść na tronie, tronować”⁴⁶. Jak wiele innych pojęć, tak i *jāšab* przenoszono w ST na Boga dla opisanego jego „mieszkania” lub „tronowania”. Gdy *jāšab* jest orzekane o Bogu z wymienieniem miejsca, to nie jest nim ani ziemia, ani świątynia, ani namiot, lecz niebo⁴⁷. Tak więc Jahwe tronuje w niebie⁴⁸, nad potopem (Ps 29, 10), na wysokościach (Ps 113, 5), na okręgu ziemi (Iz 40, 22). W sferze ziemskiej Jahwe tronuje na Cherubach⁴⁹, na Syjonie względnie w Jerozolimie⁵⁰. O mieszkaniu Jahwe na ziemi *jāšab* zostało użyte w naszym tekście 2 Sm 7, 6 (paral. 1 Krn 17, 5) i w 1 Krl 8, 27 (paral. 2 Krn 6, 18) i w obu przypadkach zostaje to ujęcie niedwuznacznie odrzucone⁵¹.

Nie ma wątpliwości, że *jāšab* Dawida (Partic.) oznaczało trwale mieszkanie w Jerozolimie, w stolicy, w pałacu cedrowym. Jego plan był taki, żeby i Jahwe (w. 2) zamieszkał w ten sam sposób w świątyni (w. 5). I ta właśnie idea została odrzucona przez proroka Natana. Jahwe nie „mieszka” w świątyni jak król „mieszka” w swoim pałacu. Od czasów wyjścia z Egiptu aż po czasy sędziów Bóg nie był związany „stałym miejscem zamieszkania”, lecz zachowywał zupełną swobodę bycia ze swoim ludem, dokładniej poruszania się z nim, *mithal-lēk b'e'ōhel ub'emīškān* (w. 6b).

Wyrażenie *b'e'ōhel ub'emīškān*⁵² przekazuje nam stary jerozolimski

⁴⁶ W. Gesenius — F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, 442n.

⁴⁷ F. M. Cross, *The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach*, *BibArch* 10 (1947) 45—68, 67.

⁴⁸ 1 Krl 8, 39. 43. 49; 22, 19; 2 Krn 6, 30. 33. 39; 18, 18; Ps 2, 4; Lm 5, 19 jak również Ps 33, 14; 102, 13; 123, 1, przy czym w tych trzech przypadkach można też myśleć o mieszkaniu, jako że kontekst nie rozstrzyga znaczenia.

⁴⁹ 2 Sm 6, 2; 2 Krl 9, 15; 1 Krn 13, 6; Iz 37, 16; Ps 80, 2; 99, 1.

⁵⁰ Iz 6, 1; Jl 4, 12; Ps 9, 5. 8. 12; 22, 4; por. Ps 47, 9; 132, 14.

⁵¹ J. Schreiner, *Sion-Jerusalem*, 90.

⁵² Kronikarz (I, 17, 5) ma tu lekcję: „wędrowałem od namiotu do namiotu lub przybytku”, co Randellini (s. 198) uzupełnia za Targumem „i od przybytku do przybytku”. Ale wersja Samuela jest pierwotniejsza.

zwrot, zaczerpnięty z Kanaanu, a poświadczony już w tekstach z Ugarit⁵³, gdzie oba określenia występują nieraz w paralelizmie dla opisanego mieszkania boga. Namiot (*'ōhel*) z natury jest przewidziany do zmiany miejsca, jest w przeciwieństwie do domu nie zakorzeniony w ziemi, w danym miejscu. Gdy Jahwe mówi, że wędrował w namiocie, to może tu być tylko mowa o Arce, owym wędrownym sanktuarium pokoleń Izraela. Zaś zwrot *ūb^emiškān* możemy potraktować jako bliższe określenie i wyjaśnienie pierwszego, połączone przez *waw explicativum*⁵⁴. I to określenie musimy rozumieć również w związku z orzeczeniem *mithallēk*, a więc oznacza ono coś o czym można orzekać, zmianę miejsca. Czasownik *šākan* nie oznacza trwałego osiedlenia. Bywa on używany na wyrażenie opuszczenia się obłoku nad sanktuarium namiotu (Wj 40, 35; Lb 9, 18—22; 10, 12), albo Chwały Jahwe (Wj 24, 16). W starych tekstach o życiu nomadów *šākan* oznacza „założyć obóz”, „rozbić namioty”, a więc podobnie jakies przejściowe mieszkanie⁵⁵. I dlatego *šākan* okazało się bardzo odpowiednio do wyrażenia Bożego „mieszkania” na ziemi: w kraju Kanaan (Lb 35, 34) z ludem (1 Krl 6, 13; Ez 43, 7. 9; Za 2, 14. 15) w obozie (Lb 5, 3) na Syjonie względnie w Jerozolimie i w świątyni⁵⁶, w ciemności (1 Krl 8, 12; 2 Krn 6, 1) na wysokości (Iz 33, 5; 57, 15), w krzaku ciemnym (Pwt 33, 16). Bóg jest tu rzeczywiście obecny, ale jako ktoś kto zachowuje w każdym czasie władzę dysponowania swoją bliskością⁵⁷.

Pochodny rzeczownik *miškān* oznaczał oryginalnie po prostu namiot⁵⁸, zanim się nie przyjął jako poetyckie wzniosłe określenie specjalnego namiotu, sanktuarium pustyni w dokumencie kapłańskim. Ale tu bardziej niż w *'ōhel* wnikała idea mieszkania i termin ewoluował ku domowi. I tak najpierw w poetyckim tekście Ps 78, 60 został termin użyty dla świątyni Szilo, a potem w odniesieniu do świątyni jerozolimskiej⁵⁹.

A więc Jahwe „był przy Izraelu” w Kanaanie tak samo jak niegdyś podczas wędrówki po pustyni, gdzie przy ciągłych zmianach miejsca pobytu namiot był jego mieszkaniem. Bóg nigdy nie wybrał sobie trwałego domostwa (*jāšab*), lecz zadowalał się przejściowym *šākan*. I prorok Natan broni tej wielkiej tradycji Związku Pokoleń⁶⁰.

⁵³ Werner Schmidt, *Miškān als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache*, ZAW 75 (1963) 92.

⁵⁴ Gesenius — Brown, *Lexicon*, 252: „und zwar, and in particular”.

⁵⁵ Tak więc termin występuje w opowiadaniach o Patriarchach, którzy nie mieli stałego zamieszkania: Rdz 9, 27; 14, 13; 16, 12; 25, 18; 35, 22; 26, 2. Por. Cross, art. cyt., 66.

⁵⁶ Iz 8, 18; Ps 68, 17; 72, 2; 135, 21; Jl 4, 17. 21; Za 8, 3; 1 Krn 23, 25. O sanktuarium: Wj 25, 8; 29, 45. 46; Iz 57, 15.

⁵⁷ J. Schreiner, *Sion — Jerusalem*, 91—92.

⁵⁸ Por. Cross, art. cyt., 65n; Schreiner, dz. cyt., 92.

⁵⁹ Ps 46, 5; 26, 8; 74, 7; 43, 3; 84, 2; 132, 5. 7; 1 Krn 6, 33; 2 Krn 29, 6.

⁶⁰ R. de Vaux, *Jerusalem et les prophètes*, RB 73 (1966) 487.

Zbudowanie świątyni w stolicy mogło się wydawać zagrożeniem dla tej wolności poruszania i chęć związania Jahwe z jednym miejscem, albo z jednym pokoleniem, oczywiście Judy, jeśli tekst masorecki w. 7 jest poprawny: „Czy w czasie mojej wędrówki z całym Izraelem powiedziałem choć jedno słowo do jednego z książąt pokoleń izraelskich”⁶¹. Znamienne jest to przeciwstawienie „cały Izrael” i „jedno pokolenie”. Teraz Dawid zbudował sobie pałac cedrowy na wzór kananejskich. Jahwe ma mieć podobnie dom cedrowy, całkiem przylegający do pałacu⁶², uzależniony od króla, a więc tak jak było w Kanaanie. Zdaniem Natana byłaby to nowość oznaczająca odwrócenie się i sprzeniewierzenie się tradycji jaka panowała dotychczas.

Kwestia świątyni w proroctwie Natana nie kończy się jednak na odrzuceniu planu Dawida. W trzeciej części wypowiedzi prorockiej, po uroczystej formule wprowadzającej, następuje równie uroczysta zapowiedź, sformułowana tym razem w 3. osobie: „bo dom uczyni tobie Jahwe” (w. 11b). Oczywiście zostaje tu podjęty jeden z kluczowych terminów wstępu *bajit*, ale w nowym znaczeniu „ród, dynastia”. Ten ród, ta dynastia będzie pozostawać w szczególnych relacjach z Bogiem: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (w. 14a). I tej nadzwyczajnej łaski, tej życzliwości, miłości (*hesed*) Bóg nie cofnie od potomstwa Dawidowego, nawet jeśli ono zawiedzie. Obietnica jest bezwarunkowa i nieodwołalna, na zawsze, (*ad ’ólām* (w. 15—16). Tak więc Bóg ustanawia jakąś nową szczególną swoją obecność w domu Dawidowym. A więc nie jest ludzką rzeczą budować świątynię Bogu⁶³, lecz Bóg w sposób absolutnie wolny wybiera miejsce i sposób swojej obecności, swojego aktywnego zamieszkania wśród ludzi. Potomstwo Dawida będzie tym miejscem wybranym, gdzie objawi się jego wielmożność. Dom Dawida będzie tą świątynią, którą Bóg sobie zbuduje i w której zamieszka w najdoskonalszy sposób⁶⁴.

Ta obecność Boga w domu Dawidowym oznacza oczywiście obecność Boga w narodzie wybranym, jak to pokazuje modlitwa dzięk-

⁶¹ Kronikarz ma w tekście paralelnym (I, 17, 6) lekcję *šofetē* (sędziowie) i wielu wydawców (choćby BT, TOB) poprawia tekst 2 Sm 7. Ale masoreckie *šibtē* (plur. *šebet*) dobrze tkwi w naszym tekście. Przede wszystkim stanowi pewną grę wyrazową z tym samym terminem użytym w w. 14 *šebet ’anāšim* = różga ludzka. Termin *šebet* mając znaczenie berła i pokolenia, tutaj może być użyty metonimicznie na określenie księcia pokolenia. Jest to termin dobrze zakorzeniony w tradycji jerozolimskiej i mesjańskiej zarazem: Ps 2, 9; 45, 7; 23, 4; Iz 11, 4. Do tego dochodzi sławne proroctwo o Judzie z Rdz 49, 10, do którego proroctwo Natana czyni wiele nawiązań. Jak Ł a c h, *Księgi Samuela*, 369, pozostaje przy TM.

⁶² Por. L. H. Vincent, *Jérusalem*, DB Suppl IV, Paris 1949, 915. Określenie „kaplica pałacowa” spopularyzował E. Renan, *Histoire du peuple d’Israël*, II, 1891, 142; A. Parrot, *Il Tempio di Gerusalemme*, Roma 1973, 39.

⁶³ M. Simon, *La prophétie de Nathan et le Temple*, RHPPh 32 (1952) 50; H. Gese, art. cyt., 21.

⁶⁴ Yves Congar, *Le mystère du Temple*, 47—48.

czynna Dawida, zaniesiona do Boga bezpośrednio po wyroczni Natana (ww. 18—29, specj. 24)⁶⁵. W ten sposób mesjański sens wypowiedzi Natana poszerza się i pogłębia: zapowiedź głosi nie tylko nadejście mesjańskiego potomka Dawidowego, ale mówi o doskonałym zamieszkanu w nim Boga, a przez niego w nowym ludzie Bożym. I dlatego ostatnim dopowiedzeniem do proroctwa Natana są nie tylko słowa Zwiastowania o Synu Najwyższego na stolicy Dawidowej (Łk 1, 32), ale i wypowiedź Jana Ewangelisty: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało, dosł. rozbiło namiot — *eskēnōsen*, wpośród nas” (J 1, 14)⁶⁶.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁶⁵ Niektórzy krytycy uważają modlitwę Dawida za późniejszy twór Deuteronomisty. Przynajmniej ww. 22—24 wydają się typowo deuteronomistyczne. Por. J. W. Wevers, *The I and II Books of Samuel*, w: Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, Nashville-New York 1971, 174. Ale H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD), Göttingen² 1960, wykazuje jej pochodzenie z czasów Dawidowych. Cytowany przez Jana Łacha, RTK 1966, 50.

⁶⁶ Bardzo wyszukane w tym kontekście słowo *skēnōō* zostało dobrane nie tylko przez wzgląd na rzeczownik *skēnē*, którym Septuaginta oddaje „namiot spotkania” (Wj 25, 9; 26, 1; 27, 21; Lb 35, 34 etc.), ale również przez podobieństwo zarówno ideowe jak dźwiękowe z czasownikiem hebr. *šākan*, wyrażającym obecność Boga na ziemi. Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin⁵ 1963, 1495—6; B. Vewter, *The Gospel According to John*, w: The Jerome Biblical Commentary, London 1970, t. 2, 423.

Ks. Janusz Czernski

NOWOTESTAMENTALNA TERMINOLOGIA MIŁOSIĘDZIA

Nowotestamentalną terminologię miłosierdzia tworzą trzy grupy semantyczne: *eleos* — *eleēō*; *oiktirmōs* — *oiktirō*; *splāgchnon* — *splāgchnidzomai*¹.

Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia kształtowała się pod wpływem terminologii hellenistycznej i Septuaginty, ale swymi kożeniami sięga hebrajskiego pojęcia miłosierdzia w Starym Testa-

¹ J. Kudasiwicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu, Dives in misericordia*. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek — M. Jaworski, Kraków 1981, 99—101.

mencie. Hebrajską semantykę miłosierdzia tworzą zaś następujące grupy słów: *hesed*; *ḥm* — *raḥamim*; *ḥēn* — *hanan*².

Hebrajska terminologia nie znajduje jednak adekwatnego odpowiednika w języku greckim, z czego zdawali sobie sprawę tłumacze Septuaginty. Aby określić starotestamentalne pojęcie miłosierdzia, oscylowali oni pomiędzy różnymi słowami greckimi, jakie wprowadzone do Septuaginty zmieniały niektóre aspekty, składające się na strukturę pojęcia miłosierdzia.

Ideę miłosierdzia rozwijają i pogłębiają autorzy ksiąg Nowego Testamentu. Korzystają oni wprawdzie z semantyki Septuaginty, ale nadają jej nowe treści. Podstawowe znaczenie poszczególnych terminów zmienia się w zależności od kontekstu stąd dopiero w wyniku analizy poszczególnych tekstów można otrzymać panoramiczne zestawienie znaczeń³.

Semantyka miłosierdzia w Nowym Testamencie nie jest dotąd w całości opracowana. Podstawowym opracowaniem pozostają nadal słowniki⁴, a wiele interesującego materiału dostarczają artykuły⁵. Szczegółowe opracowanie tego tematu przekracza możliwości niniejszego artykułu. Z konieczności ogranicza się on do bardziej syntetycznego przedstawienia węższej panoramy znaczeń poszczególnych grup semantycznych pojęcia miłosierdzia w Nowym Testamencie.

² J. Chmiel, *Semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu, Dives in misericordia*, red. S. Grzybek — M. Jaworski, dz. cyt., 76—77.

³ Tamże, 77.

⁴ T. Balz — G. Schneider, *oiktirmós* itd., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz — G. Schneider (= EWNT), II, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1981, 1234; R. Bultmann, *éleos* itd., TWNT II, 474—483; tenże, *oiktirō* itd., TWNT V, 161—163; H. - H. Esser, *Barmherzigkeit*, TBNT I, 52—59; H. Köster, *spägchnon* itd., TWNT VII, 548—559; F. Staudinger, *eleēmosynē* itd., EWNT I, 1043—1052; N. Walter, *spagchnidzomaī*, EWNT III, 633—634.

⁵ J. Dupont, „*Soyez parfaits*” (*Mt* 5, 48), „*Soyez miséricordieux*” (*Lc* 6, 36), w: *Sacra Pagina Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XII—XIII), red. J. Coppnes — A. Descamps — E. Massaux, Paris — Gemloux 1959, 150—162 przeprowadza krótką analizę filologiczną pojęcia miłosierdzia w oparciu o słowo *oiktirmōn*; D. Hill, *On the Use and Meaning of Hosea VI, 6 in Matthew's Gospel*, NTS 24 (1978) 107—119; J. Kudasiewicz, „*Miłosierdzia chcą a nie ofiary*” (*Oz* 6, 6; *Mt* 9, 13; 12, 7), w: *Powołanie człowieka* 4, Poznań — Warszawa 1975, 123—143; tenże, *Miłosierdzie w słowach*, art. cyt., 99—102; J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów* (18, 23—35), *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* (= STHOp) 7 (1979) 49—56; tenże, *Miłosierdzie w opowiadaniu Mateusza o Sądzie Syna Człowieczego „nad wszystkimi narodami”* (25, 31—46), STHOp 10 (1983) 49—64.

1. ÉLEOS — ELEÉO

W środowisku greckim pozabiblijnym grupa *éleos* — *eleēō* określa szerszą skalę uczuć: wzruszenie na widok zła, narzekanie, ubolewanie, współczucie, wyrozumiałość wobec biednych⁶. Uczucia wyrażone w tej terminologii korespondują zawsze z czynem, łączą się z gotowością działania, udzielania pomocy⁷. W terminologii jurystycznej *éleos* określa ideę przebaczenia i darowania kary⁸.

Środowisko greckie pozabiblijne mówi również o *éleos* bogów, wyrażając je w tych samych kategoriach, co miłosierdzie w relacjach społecznych. Bóstwa bowiem — w myśl ówczesnych pojęć — reagują podobnie jak ludzie. Ich uczucia są tak samo nietrwale jak uczucia człowieka, a swoje miłosierdzie okazują tym jednostkom, które żyją z nimi w przyjaźni⁹.

Treść *éleos* w środowisku greckim pozabiblijnym różni się we wielu aspektach od znaczenia tego słowa w Septuagincie.

W Septuagincie określenie *éleos* oddaje zasadniczo hebrajskie *hesed*, ale nie jest jego ekwiwalentem. Różnice pomiędzy obydwooma terminami dotyczą jednak cech drugorzędnych nieistotnych¹⁰.

Termin *eleēmosynē* w świecie greckim, pozabiblijnym wyraża liść i współczucie, natomiast w Septuagincie obok *dikaïosynē* tłumaczy *sedeq* i *sedeqah*.

Baza semantyczna *éleos* — *eleēō* występuje w Nowym Testamencie w trzech relacjach:

- 1) człowiek — człowiek;
- 2) Bóg — człowiek;
- 3) Chrystus — człowiek.

Do struktury pojęcia miłosierdzia w tej terminologii w relacji człowiek — człowiek wchodzi następujące elementy:

— idea relacji, odniesienia do drugiej osoby;

— miłosierdzie jest przede wszystkim czynem, co wymownie ilustruje przykład miłosiernego Samarytanina (Łk 10, 25—37; por. zwłaszcza w. 37 oraz Mt 18, 33 oraz Łk 16, 24);

— przedmiotem miłosierdzia jest osoba w krytycznej sytuacji materialnej lub duchowej, jaka nie może sobie sama pomóc (Łk 10, 37);

⁶ R. Bultmann, TWNT II, 474; A. Paul, *Die Barmherzigkeit der Götter im griechischen Epos* (Dissertationen der Universität Wien 32), Wien 1969, 5—12.

⁷ H. G. Liddell — R. Scott i inni, *A Greek — English Lexicon*, Oxford⁹ 1977 (= Liddell — Scott), 531.

⁸ L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Stuttgart — Bad Cannstatt 1964, 293n.

⁹ A. Paul, dz. cyt., 20. 38. 43. 62nn. 118.

¹⁰ H. Cremer, *Biblich — theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Stuttgart 1923, 417.

— miłosierdzie stanowi normę określającą postępowanie moralne, wykreśla granice obowiązków (Mt 9, 13; 12, 7), jest jednym z trzech czynników umożliwiających współzycie społeczne (Mt 23, 23: „sąd, miłosierdzie, wiara”);

— przedmiot czynu miłosierdzia: przebaczenie (Mt 18, 33), zaspokojenie potrzeb materialnych (Łk 16, 24; por. Mt 25, 31—46) lub duchowych (por. Mt 25, 31nn), jałmużna (Mt 5, 7);

— miłosierdzie jest spełnieniem obowiązku (Mt 18, 33: *édei kai se eleēsai*; por. w. 34n).

Najbardziej jednak podstawową cechą grupy *éleos* — *eleēō* w odniesieniach społecznych jest skłonność do przyjęcia innym z pomocą, wyczulenia na potrzeby drugich¹¹.

W relacji Bóg-człowiek termin *éleos* występuje w ewangelii dziecięctwa Jezusa (Łk 1, 50. 54. 72. 78; por. Ga 6, 16). Treść tego terminu odpowiada hebrajskiemu *hesed*. Zawiera on aspekt łaski, dobroci, wierności. Jest to czyn Boga, który przychodzi człowiekowi z pomocą, ratuje go w nędzy i cierpieniu, przebacza grzechy i leczy. Kiedy Bóg okazuje swoje *éleos* objawia swoją wierność wobec Przymierza i obietnic¹².

W pismach pawłowych *éleos* Boga ma znaczenie historio-zbawcze i eschatologiczne (Rz 9; 11; 15). W okazywaniu swego *éleos* Bóg jest wolny, okazuje je więc komu chce (Rz 9, 16), zarówno tym, „których powołał spośród Judejczyków jak i spośród pogan” (Rz 9, 23—24). Miłosierdzie Boga objawia się i realizuje w osobie i dziele Jezusa Chrystusa (Rz 3, 21—31; Ga 2, 16). Paganie powinni więc słać Boga za miłosierdzie, jakie okazał im przez Jezusa Chrystusa (Rz 15, 9). Przedmiotem miłosierdzia jest przeznaczenie do chwały i udział w zbawieniu (Rz 9, 23nn), uzdrowienie (Fil 2, 27), pełnia dóbr duchowych (Ga 6, 16). Miłosierdzie Boga ratuje człowieka, doprowadza do początków wiary, ale dalszy udział w jego bogactwach jest uwarunkowany zmianą stylu egzystencji. Dlatego w Ga 6, 16 Paweł życzy miłosierdzia od Boga tym, którzy stali się „nowym stworzeniem”.

Doznane *éleos* jest dla Pawła i jego współpracowników motywem gorliwej działalności apostołskiej (2 Kor 4, 1nn). W listach pawłowych określenie *éleos* występuje w zestawieniu z *agapē* (Ef 2, 4), *chāris* (Ef 2, 5), *eirēnē* (Ga 6, 16; por. 1 Tm 1, 2). Na uwagę zasługuje zestawienie *eirēnē kai éleos*, jakie wyraża „pełnię dóbr duchowych, która jest darem Boga, a nawet Nim samym”¹³.

¹¹ J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści*, art. cyt., 53; tenże, *Sens etyczny i motywacja makaryzmów*, STHOp 9 (1981) 130. Por. Tenże, *Miłosierdzie w opowiadaniu o Sądzie*, art. cyt., 61—63.

¹² J. Kudasiwicz, *Miłosierdzie w słowach*, art. cyt., 99.

¹³ E. Szymanek, *List do Galatów*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz (PNT VI, 2), Poznań 1978, 118.

Osobną grupę samentyczną *éleos* — *eleēō* tworzą teksty, określające relację Chrystus — człowiek. W tej grupie tekstów zauważa się następujące cechy charakterystyczne pojęcia miłosierdzia:

- idea relacji;
- relacja Chrystus — człowiek jest przeniesieniem relacji Bóg — człowiek, inaczej: w Chrystusie objawia się miłosierdzie Boga;
- strony relacji są nierówne;
- niższość położenia człowieka określa jego krytyczna sytuacja duchowa lub materialna (grzech, opętanie, ślepota, głód);
- człowiek nie jest w stanie wyjść z tej sytuacji o własnych siłach;
- strony relacji muszą się widzieć i słyszeć, osobiste spotkanie;
- miłosierdzie jest czynem;
- inicjatywa miłosierdzia wychodzi od Chrystusa i jest ono aktem jego łaski;
- przedmiot czynu miłosierdzia: przebaczenie, powołanie do królestwa Bożego, włączenie do wspólnoty uczniów Jezusa, uwolnienie od złego ducha, uzdrowienie, nakarmienie¹⁴.

W grupie semantycznej *éleos* — *eleēō* brak w Nowym Testamencie relacji człowiek — Bóg, jaka zachodzi w Septuagincie (np. Oz 6, 6).

2. OIKTIRMÓS — OIKTÍRO

Grupę semantyczną *oiktirmós* — *oiktírō* wprowadzają tłumacze Septuaginty w miejsce hebrajskich określeń: *rhm* — *rahamin* — *hnn*.

Ta baza terminologiczna wywodzi się w środowisku greckim pozabiblijnym od słowa *oiktos*. *Oiktos* oznacza początkowo skargę na widok nieszczęścia, zwłaszcza wobec śmierci, z czasem również wszelki rodzaj ubolewania, uczucie miłosierdzia. Ogólnie *oiktos* jest określeniem postawy pozytywnej, ogólnie przyjętej w życiu codziennym¹⁵.

Od *oiktos* pochodzi *oiktrós* o znaczeniu: godny litości lub ubolewania. W wyniku dalszej ewolucji słowotwórczej powstaje: *oiktírō* i *oiktírmōn*. Grupa semantyczna *oiktirmós* — *oiktírō* ma znaczenie synonimiczne w stosunku do bazy terminologicznej *éleos* — *eleēō*¹⁶.

W Septuagincie grupa słów *oiktirmós* — *oiktírō* jest bliska znaczeniowo pojęciom hebrajskim, jakie wyraża baza semantyczna *hnn* — *hesed*, ale posiada inną strukturę treści. Podstawowe znaczenie grupy *oiktirmós* — *oiktírō* w Septuagincie zbliża się do znaczenia, jakie ta

¹⁴ J. Czerski, *Miłosierdzie wobec grzeszników w ewangelii Mateusza*, STHOp 11 (1984) ... (w druku).

¹⁵ A. Paul, dz. cyt., 16—17.

¹⁶ J. Czerski, *Miłosierdzie w ewangelii św. Mateusza*. Studium semantyczno-egzegetyczne, Opole 1986 (w druku).

grupa posiada w terminologii hellenistycznej, pozabiblijnej i wyraża litość oraz miłosierdzie.¹⁷

W Nowym Testamencie do tej grupy semantycznej należą: *oiktirmós* — *oiktirmōn* — *oiktirō*. Terminologią tą posługuje się Łukasz i Paweł. Podstawowe znaczenie wskazuje na miłosierdzie, współczucie, litość. Podmiotem miłosierdzia jest Bóg (Rz 9, 15; 12, 1; 2 Kor 1, 3; Jk 5, 11) lub człowiek (Flp 2, 1; Kol 3, 12). Miłosierdzie Boga jest dla człowieka modelem do naśladowania w relacjach społecznych: „Bądźcie miłosierni (*oiktirmones*) jak i Ojciec wasz jest miłosierny (*oiktirmōn*)” (Łk 6, 36)¹⁸.

3. SPLAGCHNON — SPLAGCHNIDZOMAI

Grupa semantyczna *splágchnon* — *splagchnídzomai* jest słabo reprezentowana w Septuagincie, a jej hebrajskie odpowiedniki można ustalić tylko w niewielu przypadkach.

W środowisku greckim pozabiblijnym występuje na ogół termin *splágchna*, a jego znaczenie ulegało szybkiej ewolucji, której poszczególne fazy można by tak przedstawić:

- 1) wnętrzości zwierząt ofiarnych;
- 2) uczyty ofiarne;
- 3) wnętrzości człowieka (od V w. przed Chr.);
- 4) łono matki — biodra — dziecko, które pochodzi z łona matki;
- 5) siedziba namiętności (gniewu, miłości itp.);
- 6) serce jako centrum doznań osobowych i uczuć.

Znaczenie miłosierdzia wprowadza dopiero judaizm i Septuaginta (por. Prz 12, 10)¹⁹.

Od rzeczownika *splágchna* wywodzą się dwa znaczenia czasownika *splagchnídzomai*: spożywać wnętrzości, z wnętrzości prorokować. W greckim środowisku pozabiblijnym czasownik ten nie posiada sensu przenośnego²⁰.

Znaczenie bazy semantycznej *splágchna* — *splagchnídzomai* w Septuagincie kształtowało się pod wpływem środowiska hellenistycznego, ale zostaje wzbogacone o cechę miłosierdzia²¹.

W judaizmie hellenistycznym *splágchna* zawiera następujące niuanse: wnętrzości człowieka jako siedlisko uczuć, centrum ludzkich uczuć i doznań, głębia i siła doznań osobowych, współczucie, siedlisko miłosierdzia.

Mniejszy zakres znaczeń posiada natomiast czasownik *splagchní-*

¹⁷ Tamże.

¹⁸ H. Balz — G. Schneider, EWNT II, 1234.

¹⁹ H. Köster, TWNT VII, 548n; Liddell — Clitt, 1628.

²⁰ H. Köster, j.w.

²¹ Prz 17, 5 jest jedynym miejscem w Starym Testamencie, gdzie *splagchnídzomai* wyraża miłosierdzie.

dzomai: poruszenie uczuciowe, usposobienie, jakie stanowi bazę czynu miłosierdzia. Oryginalne jest wyrażenie *splágchnon Kyriou* (TestNef 4, 5), gdzie po raz pierwszy określenie *splágchnon* odnosi się do Boga²².

W Nowym Testamencie czasownik *splagchnídzomai* zachodzi w trzech przypowieściach Chrystusa. Podmiotem tego czasownika jest pan niemilosiernego sługi (Mt 18, 23nn), miłosierny Samarytanin (Łk 10, 30nn) i ojciec syna marnotrawnego (Łk 15, 11nn). Czasownik ten w wymienionych przypadkach jest rozstrzygającym motywem działania dobroczynnego.

Najczęściej jednak podmiotem *splagchnídzomai* w Nowym Testamencie jest Chrystus, który przejmując się ludzką biedą i spiesząc człowiekowi z konkretną pomocą. W Mk 6, 34 i par. miłosierdzie Jezusa, określone tym terminem jest motywem nakarmienia pięciu tysięcy ludzi, a w Mk 8, 2 — czterech tysięcy. Chrystus lituje się następnie nad tłumem pozbawionym pasterzy (Mt 9, 36), nad matką która utraciła jedynaka (Łk 7, 13) i nad chorymi (Mk 1, 41; Mt 20, 34). Termin *splagchnídzomai* odniesiony do Jezusa ma znaczenie mesjańskie²³. C. Spię uściśla nowotestamentalne znaczenie tego czasownika twierdząc, że wyraża on przede wszystkim uczucie głębokiego wzruszenia²⁴.

Rzeczownik *splágchna* występuje w listach św. Pawła (2 Kor 6, 12; 7, 15; Flp 1, 8; Kol 3, 12; Flm 7. 12. 20) w znaczeniu siedliska serdecznego pragnienia wspólnoty z innymi osobami, pozytywnego zwrócenia się do drugich. Jest również metaforą serca. Termin *splágchna* nabiera sensu współczucia, litości i miłosierdzia w połączeniu z określeniami o znaczeniu synonimicznym, jak: *splágchna éléous* (Łk 1, 78), *splágchna kai oiktirmoi* (Flp 2, 1)²⁵.

Baza semantyczna *splágchna* — *splagchnídzomai* posiada wiele cech wspólnych z grupą terminologiczną *éleos* — *eleēō*. Te wspólne cechy, to:

- idea relacji;
- nierówność stron;
- krytyczne położenie;
- osoba znajdująca się w krytycznej sytuacji nie może sobie sama pomóc;
- idea czynu;
- spontaniczna skłonność ku drugiemu.

Do oryginalnych aspektów tej grupy semantycznej należy zaliczyć:

- położenie akcentu na uczuciu;

²² H. Köster, TWNT VII, 552n.

²³ N. Walter, EWNT III, Stuttgart itd 1983, 633—634.

²⁴ *Notes de lexicographie néo — testamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22), II, Freiburg — Göttingen 1978, 814: „le sens exact est: 'il ressentit une viscerale compassion'”.

²⁵ N. Walter, EWNT III, 635—636.

— funkcję prośby w obudzeniu miłosierdzia (por. Mt 18, 32b);
 — ideę miłosierdzia jako uczucia opozycyjnego do gniewu (por. Mt 18, 34).

Podstawowe znaczenie bazy semantycznej *splágchna* — *splagchnídzomai* sprowadza się do postawy życzliwości, skłonności do drugich. Na tym podstawowym znaczeniu bazuje cała panorama aspektów.

Przedmiotem czynu, wypływającego z postawy określonej czasownikiem *splagchnídzomai* jest: przebaczenie, wprowadzenie do królestwa Bożego, pouczenie, egzorcyzm, uzdrowienie, zaspokojenie głodu²⁶.

Semantyka nowotestamentalnego pojęcia miłosierdzia zawiera całą panoramę znaczeń, jakie składają się na treść tego pojęcia.

W grupie terminologicznej *éleos* — *eleō* podstawowe znaczenie oscyluje pomiędzy aspektami: współczucie, litość, pomoc płynąca ze współczucia, dobroć, miłość, łaska²⁷.

Grupa *oiktirmós* — *oiktirō* bardziej akcentuje miłosierdzie jako litość i współczucie, pobudzające do czynu. W tej terminologii podmiotem miłosierdzia jest zasadniczo Bóg²⁸.

Wreszcie rodzina semantyczna *splágchnon* — *splagchnídzomai* określa uczucie litości i współczucia jako uczucie delikatne i bardzo intymne. Jest ono motorem dobrego czynu.

Wszystkie trzy grupy semantyczne mają dwie cechy wspólne:

- 1) miłosierdzie jest uczuciem litości, współczuciem, będącym reakcją na nędzę, krytyczną sytuację człowieka;
- 2) uczucie litości prowadzi do czynu, wyraża się w akcie czynnej pomocy.

Nysa

KS. JANUSZ CZERSKI

²⁶ J. Czerski, *Miłosierdzie w ewangelii św. Mateusza*, dz. cyt.

²⁷ F. Staudinger, EWNT I, 1047—1051.

²⁸ J. Dupont, „*Soyez parfaits*”, art. cyt., 155.

Ks. Andrzej Kowalczyk

WPŁYW HEKSATEUCHU NA DOBÓR PERYKOP W CZĘŚCIACH NARRACYJNYCH EWANGELII MATEUSZA

Kompozycja Ewangelii Mateusza nie przestaje być problemem przyciągającym uwagę biblistów i przedmiotem rozlicznych hipotez. Nic dziwnego, wiele jej elementów wskazuje, że jest starannie przemyślana i że kryje w sobie jakąś myśl przewodnią, a jednocześnie trudno tę myśl odgadnąć. Niektórzy sądzą, że nawet jest to niemoż-

liwe¹. Według egzegetów takich jak R. Bultmann², W. D. Davies³, M. Laconi⁴ podstawą kompozycji są przesłanki geograficzne. W oparciu o dane geograficzne dzielą oni główny trzon Ewangelii na trzy części: 1) działalność w Galilei, 2) podróż do Jerozolimy, 3) działalność w Jerozolimie. Inni jednak uważają, że podział ten nie odzwierciedla w sposób dostateczny założeń redakcyjnych ewangelisty, które stają się bardziej widoczne, jeżeli weźmiemy pod uwagę występujące w Mt zbiory perykop narracyjnych i pouczeń Chrystusa oraz powtarzające się formuły. Tego rodzaju dane literackie skłoniły B. W. Bacon⁵ do podziału głównego trzonu Ewangelii na pięć części składających się z sekcji narracyjnej i mowy Jezusa. Hipoteza Bacona została przez bardzo wielu przyjęta pozytywnie, ale nie wszystkich zadowolili. X. Léon-Dufour⁶ zaakceptował rolę sumariów w kompozycji Ewangelii, E. Krentz⁷ w oparciu o formułę *apo tote êrksato ho Iêsous* (4, 17 1 16, 21) dzieli Ewangelię na trzy części; na podobne trzy części dzielą także Ewangelię Mateusza: J. D. Kingsbury⁸ i L. Sabourin⁹. Skomplikowanej kompozycji, bo chiastycznej, doszukują się w Mt C. H. Lohr¹⁰, J. C. Fenton¹¹, F. Neirynek¹² i inni. Niepowodzenia w wyjaśnieniu kompozycji Ewangelii Mateusza skierowały niektórych uczonych w stronę analizy porównawczej z Pięcioksięgiem i Heksateuchem. Owocem tych badań są hipotezy J. W. Doeve'ego¹³,

¹ Por. *The Gospel According to St. Matthew. Introduction and Exegesis by S. Johnson...* (Int. Bib. 7), New York 1957, 246—249.

² R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen², 1957, 378.

³ W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, London 1974, 221—243.

⁴ M. Laconi, *Il mesaaggio della salvezza*. Nuovo Testamento. Vangeli, t. 4, Torino 1968, 254.

⁵ B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, London 1930, 80—82.

⁶ X. Léon-Dufour, w: A. Robert — A. Feuillet, *Introduction à l' Bible*. t. II, Tournai 1959, 172—178.

⁷ E. Krentz, *The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel*, JBL 83 (1964) 409—414.

⁸ J. D. Kingsbury, *The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History*, CBQ 35 (1973) 451—474.

⁹ L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo: Teologia e esegesi*, t. 1, Marino/Roma 1975, 51—64.

¹⁰ C. H. Lohr, *Oral Technique in the Gospel of Matthew*, CBQ 23 (1961) 427—430.

¹¹ J. C. Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew*, StEv 1 (1959) 174—179.

¹² F. Neirynek, *La redaction mathéenne et la structure du premier évangile*, w: *De Jesus aux évangiles. Tradition et redaction dans les évangiles synoptiques*. Donum natalicium Josepho Coppens septuagesimum annum complenti... par I. de la Potterie (BETHl 25), Gembroux 1967, 41—73.

¹³ J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954.

F. Delitzscha¹⁴, J. C. Fentona¹⁵ i H. C. B. Greena¹⁶ o wpływie Pięcioksięgu na strukturę Mt oraz A. Ferrera¹⁷ o wpływie oprócz Pięcioksięgu także Księgi Jozuego.

Wydaje się, że poszukiwanie w Heksateuchu przesłanek kompozycji Mt jest ideą słuszną, ale też nie da się zaprzeczyć, że w wyżej wymienionych hipotezach przedstawiających szczegółowe relacje Mt — Heksateuch, względnie Mt — Pięcioksiąg jest dużo dowolności, dużo sugestii nie popartych danymi literackimi. W niniejszym referacie pragnę podjąć na nowo problem wpływu Heksateuchu na Ewangelię Mateusza, z tym jednak że ograniczę się tylko do części narracyjnych, tzn. tych fragmentów, które nie są zaliczane do pięciu wielkich mów. O wpływie tym świadczą podobieństwa tematyczne a niekiedy i formalne występujące paralelnie, czyli w tej samej kolejności w strukturze Ewangelii i w Pięcioksięgu.

Pierwsze znaczące podobieństwo zachodzi między genealogią Jezusa (1, 1—17) a całą Księgą Rodzaju. Czym jest bowiem Księga Rodzaju? Czyż nie jest rozszerzoną genealogią Abrahama, Izaaka i Jakuba? I odwrotnie: czym jest genealogia Jezusa? Czyż nie jest skróconą historią Przymierza od Abrahama do Jezusa? Jeśli weźmiemy pod uwagę, że dla Mateusza Jezus jest drugim Mojżeszem, paralelizm między genealogią a Księgą Rodzaju jeszcze bardziej staje się wyraźny: genealogia poprzedza dzieje Jezusa, tak jak Księga Rodzaju poprzedza dzieje Mojżesza. Znamienna jest także w tym wypadku forma genealogii, mianowicie zstępująca — pierwszym imieniem jest imię protoplasty. W Łk forma jest odwrotna, podobnie w Ezdr 7, 1nn. Mateusz zgodnie ze swoją koncepcją, że Jezus jest drugim Mojżeszem, a dzieło o Nim nowym Pięcioksięgiem, na samym początku umieszcza genealogię w formie od Abrahama do Jezusa paralelnie do Księgi Rodzaju, która w Pięcioksięgu poprzedza dzieje Mojżesza.

Postacią pierwszoplanową perykop Mateuszowych o dzieciństwie Jezusa (1, 18—2, 24) jest Józef mąż Maryi. Przypomina on Józefa egipskiego, którego dzieje są treścią ostatnich rozdziałów Księgi Rodzaju (37—50). Ojcowie obu Józefów mają na imię Jakub, Bóg ich obu poucza poprzez sny, obaj spełniają ważną rolę w historii zbawienia, obaj przebywają w Egipcie, Józef mąż Maryi jest ostatnim natchnionym przez Boga patriarchą izraelskim poprzedzającym Mesjasza, Józef egipski jest ostatnim natchnionym patriarchą przed narodzeniem Mojżesza. Mateusz podkreśla w Ewangelii Dzieciństwa rolę Józefa, ponieważ widzi w wydarzeniach z nim związanych powtórze-

¹⁴ F. Delitzsch, *Das Matthäusevangelium*, w: *Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der Kanonischen Evangelien*, t. 1, 1953, 92n.

¹⁵ J. C. Fenton, *The Gospel of Matthew*, w: *The Pelican Gospel Commentaries*, Hardmonsorth 1963, 15—16.

¹⁶ H. C. B. Green, *The Structure of St. Matthéw's Gospel*.

¹⁷ A. Farrer, *St. Matthew and St. Mark*, London 1954, 179.

nie się w jakimś sensie planu Bożego zrealizowanego już w przeszłości, w historii Józefa egipskiego.

Na perykopy o dziecięctwie Jezusa wywarły też wpływ opowiadania o dziecięctwie i powołaniu Mojżesza (Wj 2—4). Wpływ ten wyraża się w wyborze przez Mateusza takich faktów jak: prześladowanie Dziecięcia Jezus przez Heroda i ucieczka św. Rodziny do Egiptu. Mojżeszowi po jego narodzeniu groziła śmierć, a gdy jako dorosły stanął w obronie Izraelity, musiał uchodzić do Egiptu. Jest znamienne, że przebywającemu w Egipcie św. Józefowi Bóg objawia śmierć Heroda niemal tymi samymi słowami, jakimi objawia Mojżeszowi śmierć faraona: „tethnēkasin gar hoi dzētountes tēn psuchēn tou paidiou” (Mt 2, 20; „tethnēkasin gar hoi dzētountes sou tēn psuchēn” (Wj 4, 19).

Nie zatrzymując się dłużej nad dziecięctwem Jezusa i pomijając zupełnie Jego młodość — co czyni również autor Księgi Wyjścia odnośnie Mojżesza — Mateusz ukazuje Jezusa już jako dorosłego, przyjmującego chrzest w Jordanie (3, 13—17), następnie wspomina czterdziestodniowy post Jezusa na pustyni i kuszenie (4, 1—11). Te trzy wydarzenia (pominięte przez czwartego ewangelistę) dla Mateusza są ważne z tego względu, że przypominają w sposób symboliczny przejście ludu przez Morze Czerwone, pobyt na pustyni i kuszenie ludu na pustyni (por. Pwt 8, 2—3).

Ogłoszenie Prawa Chrystusowego w kazaniu na górze Mateusz poprzedza sumarium o taumaturgicznej działalności Jezusa (4, 23—25). Ogłoszenie Prawa na górze Synaj jest także poprzedzone przypomnieniem dzieł dokonanych przez Boga-Prawodawcę: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich... (Wj 19, 4). A zatem miejsce tego sumarium nie jest przypadkowe. Ewangelista uważa, że objawienie nowego Prawa należy poprzedzić — tak jak jest to w przypadku Prawa synaickiego — wspomnieniem cudownych dzieł dokonanych przez Prawodawcę.

W pierwszej po kazaniu na górze perykopie narracyjnej „Uzdrowienie trędowatego” (Mt 8, 1—4) czytamy, że Chrystus nakazał uzdrowionemu pokazać się kapłanowi i złożyć przepisaną ofiarę na świadectwo. Te same dwa elementy: ofiarę i świadectwo znajdujemy w pierwszej perykopie narracyjnej po Kodeksie Przymierza (Wj 24, 4—8); Mojżesz buduje ołtarz, ustawia dwanaście stel, nakazuje złożyć ofiarę i pokrapia lud krwią cielców — wszystko to na świadectwo zawartego Przymierza. Wybierając uzdrowienie trędowatego na pierwsze w kolejności miejsce po kazaniu na górze, Mateusz nawiązuje do tego, co się stało pod górą Synaj po objawieniu Prawa. Oczyszczony trędowaty staje się żywym znakiem Bożego działania, ofiara na świadectwo uzdrowienia nabiera nowej wymowy, staje się ofiarą na świadectwo realizowania się Nowego Przymierza.

W drugiej po kazaniu na górze perykopie, mianowicie o uzdrowieniu sługi setnika (Mt 8, 5—13) znajduje się wzmianka o uczie w kró-

lestwie niebieskim. Również o uczcie — uczcie Przymierza w obecności Boga — mowa jest w Księdze Wyjścia 24, 9—11 bezpośrednio po wyżej omawianym fragmencie o ofierze. Ta zbieżność tematów nie jest chyba przypadkowa.

Pierwsza część perykopy Mt 8, 18—22 do słów: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne — gniazda, ale Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć” łączy się tematycznie z Wj 25, 1—22 o budowie przybytku, które było miejscem zamieszkania Boga z ludem (por. Wj 25, 8). Natomiast druga jej część (8, 21—22), o tym, jak Jezus powołuje do swojej służby pewnego człowieka, łączy się tematycznie z rozdziałami 28—30 Księgi Wyjścia, których treścią jest powołanie Aarona i jego synów do służby kapłańskiej. Tematy: mieszkanie i powołanie występują w Mt i Wj w tej samej kolejności, jest więc bardzo prawdopodobne, że ewangelista wspomnianą perykopę buduje i włącza pod wpływem Wj 25, 1—22 i Wj 28—30.

W następnym fragmencie zawierającym dziewięć perykop (Mt 8, 23—9, 38) ewangelista nawiązuje do tekstu Wj 24, 9—10, którego treścią są trzy prośby Mojżesza: 1) aby Pan szedł w pośrodku ludu; 2) aby przebaczył winy; 3) aby uczynił lud swoim dziedzictwem; oraz trzy obietnice Jahwe: 1) zawarcia Przymierza; 2) dokonania cudów; 3) przekonania ludu o mocy Jahwe. Mateusz dobiera takie perykopy, aby czytelnik mógł stwierdzić, że Jezus w sposób doskonały wypełnia prośby Mojżesza i również spełnia wymienione obietnice Boże, a zatem, że Jego działalność jest nowym wyjściem.

Pierwsze trzy perykopy z owych dzieściu to: „Uciszenie burzy” (Mt 8, 23—27), „Wyrzucenie złych duchów z dwóch opętanych” (Mt 8, 28—34) i „Uzdrowienie paralityka” (Mt 9, 1—8). Opowiedziane w nich wydarzenia świadczą, że istotnie „Pan idzie w pośrodku ludu”. Jest tu ukazany jako Pan przyrody, władca duchów — złe duchy nazywają Go Synem Bożym — i jako Ten, który ma moc odpuszczać grzechy. Perykopa o uzdrowienie paralityka łączy się też z drugą prośbą Mojżesza — o przebaczenie win. Do niej są też podporządkowane: perykopa o powołaniu Mojżesza (Mt 9, 9—13) i „Sprawa postów” (Mt 9, 14—17); w pierwszej Chrystus zasiada z celnikami i grzesznikami, w drugiej poucza, że czas Jego działalności jest czasem wesela, a więc pojednania z Bogiem. Trzy dalsze perykopy tego fragmentu to opowiadania o cudach: „Wskreszenie córki Jaira i uzdrowienie kobiety chorej na krwotok” (Mt 9, 18—26), „Uzdrowienie dwóch niewidomych” (Mt 9, 27—31) i „Uzdrowienie opętanego i chorych” (Mt 9, 32—34). Potwierdzają one realizację drugiej obietnicy Jahwe: dokonania cudów. W relacji do trzeciej prośby Mojżesza „uczynisz nas swoim dziedzictwem” stoi ostatnie zdanie w perykopie o powołaniu Mateusza: „Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników”, metafora o panu młodym i gościach weselnych (wesele to przymierze z Bogiem), oraz wiersz 36 w kończącym fragment sumarium (Mt 9, 35—38): „A widząc tłumy ludzi litował się nad nimi,

bo byli znękan i porzuceni, jak owce nie mające pasterza". Chrystus lituje się nad ludem, czyni go swoim dziedzictwem.

Według czwartego ewangelisty Chrystus spotyka pierwszych uczniów w Judei po chrzcie w Jordanie. Mateusz fakt ten pomija i spotkanie Jezusa z pierwszymi uczniami umieszcza w Galilei (4, 18—22). Odpowiada to przyjętej przez niego koncepcji, że działalność Jezusa jest nowym wyjściem: Jezus drugi Mojżesz idzie do „Galilei pogan”, tam spotyka swój lud i prowadzi go do Jerozolimy, miasta-symbolu Ziemi Obiecanej. Drugim etapem w organizowaniu nowego ludu Bożego jest wybór Dwunastu (Mt 10, 1—4). Wybór ma miejsce po kazaniu na górze. I znowuż nie jest to przypadkowe. Właśnie po ogłoszeniu Prawa na górze Synaj Mojżesz dokonał ważnego aktu, jeśli chodzi o organizację ludu, mianowicie spisu mężczyzn zdolnych do walki i wyznaczeniu wodzów dwunastu pokoleń (por. Lb 1, 1—19). Zwróćmy uwagę na podobieństwo formuł poprzedzającą listę Apostołów i listę wodzów ludu: Mt 10, 2 *tōn de dōdeka apostonon ta onomata estin tauta*; Lb 1, 5 *kai tauta ta onomata tōn andrōn*.

Tutaj możemy postawić pytanie: jakie znaczenie miała dla ewangelisty scena powołania pierwszych uczniów, jeżeli organizowanie ludu ukazuje on w 10, 1—4 i tam po raz drugi wymienia Szymona i Andrzeja, Jakuba i Jana? Wydaje się, że scenę powołania czterech pierwszych uczniów Mateusz umieszcza w związku z tekstem Jr 16, 14—16. Bóg przez proroka Jeremiasza zapowiada, że sprowadzi Izraelitów „z ziemi północnej i ze wszystkich stron” i że posyła po wielu rybaków, by ich wyłowili. Powołanie rybaków na Apostołów i uczynienie ich przez Jezusa „rybakami ludzi” Mateusz interpretuje niewątpliwie w świetle tego tekstu, jako realizację Bożego planu.

Sekcja narracyjna po kazaniu eklezjologicznym rozpoczyna się od perykopy o poselstwie Jana Chrzciciela (Mt 11, 2—6). Pytanie Jana podyktowane jakby wątpliwością co do posłannictwa Jezusa przypomina zwątpienie Mojżesza i Aarona na pustyni Sin z powodu braku wody; por. Lb 20, 1—13. Pytanie Jana Mateusz kojarzy prawdopodobnie z tym wydarzeniem w dziejach wyjścia i umieszcza je w miejscu paralelnym, tzn. w kontekście perykop związanych z Księgą Liczb. Szczególnie wymowny jest w tym wypadku fakt, że znajdujący się w ostatniej perykopie kazania eklezjologicznego logion, „Kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, dlatego że jest uczniem, zaprawdę powiadam wam, nie utraci swej nagrody” (Mt 10, 42), stoi w relacji do opowiadania o poselstwie do Edomitów w Lb 20, 14—21. Posłowie zapewniali Edomitów między innymi: „Chcemy ciągnąć jedynie utartą drogą. A gdybyśmy pili waszą wodę — tak my, jak i trzody nasze — zapłacimy...” Widzimy, że tematy „zwątpienie” i „zapłata za wodę” sąsiadują ze sobą zarówno w Mt jak i w Lb.

W tzw. perykopie Janowej (Mt 11, 25—30) Jezus daje za przykład swoją pokorę i wyjawia, że zna Ojca w sposób doskonały, jak nikt

inny. Te dwa tematy: pokora i znajomość Boga występują również we fragmencie o szemraniu Aarona i Miriam przeciwko Mojżeszowi w Lb 12, 3—8. Autor Księgi Liczb mówi o Mojżeszu, że był człowiekiem najskromniejszym ze wszystkich ludzi, jacy żyli na ziemi, a Bóg objawia Aaronowi, że żaden prorok nie może się równać Mojżeszowi w poznaniu Boga. Ta zbieżność świadczy, że Mateusz musiał brać pod uwagę Lb 12, 3—8 redagując perykopę Janową. Trzeba jednak dodać, że wspomniamy tekst z Lb nie jest paralelny do perykopy Janowej, jeśli chodzi o ich miejsce w strukturze; tekst o szemraniu Aarona i Miriam występuje o wiele wcześniej, tzn. mamy po niej wiele tekstów paralelnych do Mt. wyprzedzających perykopę Janową. Także kolejność tematów w tych tekstach nie jest taka sama: w Lb najpierw mowa jest o pokorze Mojżesza, natomiast w Mt najpierw o poznaniu Ojca przez Syna i Syna przez Ojca. Oba te przesunięcia można wytłumaczyć. Perykopę Janową Mateusz musiał umieścić na dalszej pozycji, ponieważ nie pasowała ona do kazania eklezjologicznego, gdzie powinna stać zgodnie ze strukturą Lb. Natomiast odwrócenie kolejności tematów w perykopie Janowej było konieczne dla zachowania logicznej struktury podsekcji Mt 11, 1—30. Podsekcja ta niezależnie od paralelizmów ze ST jest zbudowana w sposób bardzo harmonijny. Poselstwo Jana Chrzciciela staje się punktem wyjścia dla pochwał Jana Chrzciciela oraz dla nagany odrzucających posłannictwo Jezusa. Podsekcję kończy perykopa Janowa, w której Jezus wyraża radość z powodu wiary uczniów i zwraca się do wszystkich utrudzonych, aby przyjęli Jego naukę. Wypadało, aby wezwanie — gdzie jest mowa o pokorze Jezusa — kończyło podsekcję.

Fragment Mt 12, 1—42 składa się z sześciu perykop. Dwie pierwsze: „Łuskanie kłosów w szabat” (Mt 12, 1—8) i „Uzdrowienie w szabat” (Mt 12, 9—14) poświęcone są problemowi zachowania szabatu. W trzeciej perykopie „Jezus Sługa Pański” (Mt 12, 15—21) ewangelista stwierdza, że na Jezusie spełniają się słowa Izajasza „Oto mój Sługa, którego wybrałem...” W czwartej perykopie „Zarzut faryzeuszów i obrona Jezusa” (Mt 12, 22—30) mamy ukazane pierwsze publiczne wystąpienie faryzeuszów przeciwko Jezusowi; zwalczają oni szerzącą się wśród ludu opinię, że jest Synem Dawida, a Jego moc tłumaczy wpływem Belzebuba. W piątej perykopie „Grzech przeciwko Duchowi Świętemu” (Mt 12, 31—37) Chrystus ostrzega, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczone. Wreszcie w ostatniej perykopie „Znak Jonasza” (Mt 12, 38—42) Chrystus zapowiada, że znakiem wiarygodności Jego posłannictwa będzie Jego pobyt przez trzy dni w łonie ziemi.

Serię podobnych tematów — z małymi wyjątkami — znajdujemy we fragmencie Lb 15, 32—16, 5. Na jego początku mowa jest o naruszeniu szabatu (Lb 15, 32—36), później mamy perykopę „Frędzle przy szatach” (Lb 15, 37—41), która wyjątkowo tematycznie nie łączy się z fragmentem Mateuszowym, następnie mamy długie opowiadanie

o buncie Koracha (Lb 16, 1—35). Korach zarzuca Mojżeszowi i Aaronowi, że wynoszą się ponad lud, nie chcą w nich uznać wybranych przez Boga przywódców, buntują się przeciwko przywilejom rodu Aarona. Mojżesz zapowiada, że sam Bóg wskaże, kto jest wybrany: znakiem będzie nagłe pochłonięcie przez ziemię wszystkich, którzy buntując się dopuścili się bluźnierstwa. Widzimy więc wspólne tematy: 1) problem szabatu; 2) problem wybrania przez Boga; 3) otwarty bunt przeciw słudze Bożemu; 4) grzech bluźnierstwa (wyrażony jednak innymi terminami; w Lb kai gnōsesthe hoti parōksunan hoi anthrōpoi houtoi; w Mt hē de ton blasfēmia ouk afethēsetai); 5) ukrycie w łonie ziemi jako znak. Biorąc pod uwagę te podobieństwa mamy prawo przypuszczać, że cały fragment Mt 21, 1—42 został zredagowany w relacji do Lb 15, 32—16, 35.

Kolejność perykop „Nawrót do grzechu” (Mt 12, 43—45) i „Prawdziwi krewni Jezusa” (Mt 12, 46—50) daje się wytłumaczyć w świetle Pięcioksięgu częściowo na zasadzie następstwa podobnych tematów i częściowo na zasadzie powiązania tematów w Pięcioksięgu. W perykopie o krewnych Jezusa, Jezus ukazany jest, jak z pewną objętnością przyjmuje wiadomość, że Jego Matka i bracia przybyli do Niego. Mówi On, że ponad wszelkie więzy rodzinne stawia pełnienie woli Ojca. Otóż właśnie za taką wierność Bogu chwali Mojżesz w swoim błogosławieństwie synów Lewiego w Pwt 33, 9: „O ojcu swoim on mówi i o matce: „Ja ich nie widziałem”, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli, przy mierze Twoje zachowali”. Z tym fragmentem błogosławieństwa Mojżesza skojarzył słowa Chrystusa o rodzinie i pełnieniu woli Ojca i połączył je z perykopą o nawrocie do grzechu, ponieważ przypominała ona sytuację i okoliczności historyczne, w którym synowie Lewiego wstawili się swoją wiernością, mianowicie bałwochwalstwo ludu w Szittim (Lb 25, 1—18). Bałwochwalstwo to było — po zawarciu Przymierza na Synaju — istotnie nawrotem do grzechu. W Księdze Liczb jest ono wspomniane po buncie Koracha; a zatem mamy: perykopę „Znak Jonasz” paralelną do opowiadania o bucie Koracha, perykopę „Nawrót do grzechu” paralelną do bałwochwalstwa w Szittim i perykopę „Prawdziwi krewni Jezusa” paralelną do Błogosławieństw Mojżesza, ale związaną z wydarzeniami w Szittim. Seria tych paralelizmów wskazuje niedwuznacznie, że na dobór i kolejność wspomnianych perykop Mateuszowych wpłynęły określone teksty Pięcioksięgu.

Po kazaniu w przypowieściach następuje obszerna sekcja narracyjna (Mt 13, 54—17, 27). W pierwszym opowiadaniu tej sekcji — o wystąpieniu Jezusa w Nazarecie (13, 54—58) mamy kilka elementów wspólnych z opowiadaniem o buncie Izraelitów w Kadesz po powrocie wywiadowców (Pwt 1, 22—46): 1) powrót Jezusa do Nazaretu — powrót wywiadowców; 2) Nazaretanie, pomimo że słyszeli o cudach Jezusa i widzieli je, nie wierzą w Jego posłannictwo —

Żydzi, pomimo że byli świadkami wielkich cudów Jahwe, nie wierzą w możliwość zdobycia Kanaanu i w posłannictwo Mojżesza; 3) jednych i drugich spotyka kara: Jezus nie czyni wiele cudów w Nazarecie — Bóg nie pomaga Żydom w walce z Amorytami. Wydaje się, że wydarzenia w Kadesz Mateusz skojarzył z wydarzeniami w Nazarecie i dlatego perykopę „Jezus w Nazarecie”, pierwszą z serii paralelizmów z Księgą Powtórzonego Prawa, umieszcza po sekcji narracyjnej podporządkowej Księdze Liczb.

Dalszą część omawianej sekcji od 14, 13 do 17, 27 łączy wiele podobieństw z tekstem Pwt 4, 34—38. Weźmy najpierw pod uwagę grupę perykop Mt 14, 13—39. Tworzą ją: trzy opowiadania o cudach, spór o tradycję, nauka o prawdziwej nieczystości oraz trzy dalsze opowiadania o cudach. Jeśli przyjmiemy, że cuda można nazwać dziełami mocnej ręki Boga i Jego wyciągniętego ramienia, a spór o tradycję wojną Chrystusa z Jego przeciwnikami, powyższą grupę ze względu na występujące w niej tematy będziemy mogli przyporządkować do pierwszego wiersza wspomnianego tekstu, tzn. do Pwt 4, 34, który brzmi: „Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród wśród innego narodu przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny ręką mocną i wyciągniętym ramieniem, dziełami przerażającymi, jak to wszystko, co tobie uczynił twój Bóg, Jahwe, w Egipcie na twoich oczach?”

Jeśli następnie perykopę „Spór o tradycję” połączymy z perykopą „Prawdziwa nieczystość” w jedną całość literacką, której tematem jest wojna Chrystusa z Jego przeciwnikami, otrzymamy siedem jednostek literackich, a więc tyle samo, ile autor Powtórzonego Prawa wymienia dzieł Jahwe w czasie wyjścia („doświadczenia, znaki, cuda itd.”). Wydaje się ponadto, że tematy niektórych perykop Mateusz dostosował również do pewnych tekstów mówiących o wydarzeniach wyjścia w Pwt 8—31.

Opowiadanie o pierwszym rozmnożeniu chleba (Mt 14, 13—21) zostało włączone prawdopodobnie w relacji — poza Pwt 4, 34 — także do Pwt 8, 8, gdzie mowa jest o głodzie, utrapieniu, próbie na pustyni i cudownej mannie; natomiast perykopa „Jezus chodzi po jeziorze” (Mt 14, 22—33) do Pwt 9, 1—3 o Jahwe, który kroczy przed oddziałami Izraelitów przechodzących Jordan. „Uzdrowienia w Genzaret” (Mt 14, 34—36) są paralelne do „cudów” wspomnianych w Pwt 4, 34. „Spór o tradycję” (Mt 15, 1—9) i pouczenie o prawdziwej nieczystości (Mt 15, 10—20) dobrze pasuje do „wojen”, o których jest mowa w Pwt 4, 34, a ponadto łączy się z Pwt 10, 12—13, gdzie Mojżesz przypomina Izraelitom obowiązek szczerości w kulcie Boga i miłowania Boga z całego serca. Chrystus zarzuca faryzeuszom, że czczą Boga nieszczerze, że ich serce jest daleko od Boga. W jednym i drugim wypadku występuje ten sam temat: Boga trzeba czcić całym sercem.

Perykopa „Uzdrowienie córki kobiety kananejskiej” (Mt 15, 21—

—28) mówi o objawieniu się mocnej ręki Boga (por. Pwt 4, 34) i łączy się także z Pwt 10, 15—19. Z tym drugim tekstem ma następujące elementy wspólne: 1) Jezus mówi, że został posłany tylko do owiec Izraela — Mojżesz przypomina, że Bóg wybrał tylko Izraela; 2) Chrystus wysłuchuje prośby cudzoziemki — Mojżesz poucza, że Bóg miłuje także cudzoziemców i nakazuje ich miłować. „Uzdrowienia nad jeziorem” (Mt 15, 29—31) to świadectwo „wyciągniętego ramienia Boga”, który przychodzi na pomoc swojemu ludowi; por. Pwt 4, 34. Perykopa „Nowe żądanie znaku” (Mt 16, 1—4), „Kwas faryzeuszów i saduceuszów” (Mt 16, 5—12), oraz „Wyznanie Piotra” (Mt 16, 13—20) łączy wspólny temat — poznanie tajemnicy Jezusa. W pierwszej Chrystus gani faryzeuszów i saduceuszów za to, że nie mogą rozpoznać znaków czasu; w drugiej gani Apostołów, że nie rozumieją cudu rozmnożenia chleba; w trzeciej stawia pytanie: za kogo ludzie Go uważają? Temat „poznanie Boga” występuje w Pwt 4, 35 „Widziałeś to wszystko, byś poznał, że Jahwe jest Bogiem, a poza Nim nie ma innego”. Ten wiersz inspiruje ewangelistę do umieszczenia perykop, w których Jezus stawia problem poznania Jego bóstwa.

Perykopa „Wyznanie Piotra” zawiera oprócz wyznania wiary w bóstwo Jezusa również obietnicę prymatu; perykopa następna to zapowiedź męki i zmartwychwstania Chrystusa (Mt 16, 21—23); perykopa trzecia z kolei „Warunek naśladowania Jezusa” (Mt 16, 24—28) nie jest jednolita tematycznie, znajduje się w niej logion o „warunkach”, o konieczności dochowania wierności Jezusowi, o sądzie i przyjściu Syna Człowieczego. Serię podobnych tematów znajdujemy w Pwt 31, 1—18. Najpierw mowa jest tam o przewodnictwie Jozuego po śmierci Mojżesza (Pwt 31, 1—8), następnie o czytaniu Prawa (nie łączy się z omawianym fragmentem Ewangelii), dalej mamy zapowiedź śmierci Mojżesza (Pwt 31, 14) i wreszcie prorocтво o złamaniu Przymierza i zapowiedź kary (Pwt 31, 16—18). Ten szereg podobnych tematów występujących w tej samej kolejności w Mt 16, 13—28 i Pwt 31, 1—18 świadczy, że na redakcję tekstu Mateuszowego musiał mieć wpływ powyższy fragment z Pwt.

Przemienienie Jezusa (Mt 17, 1—8) doskonale harmonizuje z Pwt 4, 36 „Z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos, aby cię pouczyć. Na ziemi dał ci zobaczyć swój ogień ogromny i słyszeć swoje słowa spośród ognia”. Opisując Przemienienie Mateusz daje świadectwo, że objawienie się chwały Bożej, jakie miało miejsce w czasie wyjścia, powtórzyło się w nieco innej formie także w czasie nowego wyjścia. Ostatnią perykopą omawianej sekcji Mt jest perykopa „Podatek na świątynię” (17, 24—27). Chrystus poucza w niej, że ci, którzy są dziedzicami Bożymi nie są zobowiązani do płacenia podatku na świątynię w Jerozolimie, do czego są zobowiązani Żydzi. Jezus tym samym sugeruje, że Żydzi, do których należało królestwo Boże, zostali wydziedziczeni. Temat „wydziedziczenie” spotykamy też w Pwt 4, 28 „Wydziedziczył ze względu na ciebie obce narody, większe i silniejsze

od ciebie, by cię wprowadzić w posiadanie ich ziem, jak to jest dzisiaj". Wiersz ten Mateusz kojarzy z rozmową Chrystusa na temat podatku na świątynię i — doceniając jej treść teologiczną — włącza do Ewangelii w grupie tekstów związanych tematycznie z Pwt 4, 34—38.

Zakaz rozwodu umieszcza Mateusz dwukrotnie: w kazaniu na górze (5, 31—32) i w 19, 1—9. Za pierwszym razem w związku z Dekalogiem, za drugim niewątpliwie w związku z przepisem o rozwodzie w Pwt 24, 1—4, który to przepis zresztą cytuje. Zakaz rozwodu w strukturze Ewangelii jest paralelny do przepisu o rozwodzie w Pwt.

W perykopie o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16—22) Chrystus zapytany, co należy czynić, aby otrzymać „życie wieczne”, odpowiada, że należy zachować przykazania. Mamy tutaj dwa elementy, które powtarzają się w zakończeniu zbioru końcowych mów Mojżesza: przykazania i życie; por. Pwt 30, 15—20. Te same dwa elementy występują także w perykopie kończącej, ostatnie polecenia Mojżesza w Pwt 32, 45—47. Perykopa o bogatym młodzieńcu jest jedną z ostatnich w cyklu eksodalnym Ewangelii Mateusza, tzn. w tej części Ewangelii, w której Jezus jest — biorąc pod uwagę paralelizmy liczbowe z dziejami wyjścia — archetypem Mojżesza; od rozpoczęcia podróży do Jerozolimy (Mt 20, 17—19) Jezus staje się według założeń literackich ewangelisty archetypem Jozuego. Widzimy więc, że w kompozycji Ewangelii perykopa o bogatym młodzieńcu znajduje się w miejscu paralelnym do Mojżeszowych wezwań do zachowania Prawa jako drogi życia. Niewątpliwie, właśnie te wezwania stały się przyczyną włączenia do Ewangelii perykopy o bogatym młodzieńcu zawierające pytania o drogę życia.

W opowiadaniu o uzdrowieniu dwóch niewidomych pod Jerychem (Mt 20, 29—?4) znajdujemy trzy elementy wspólne z opowiadaniem o przygotowaniu do przeprawy przez Jordan w Joz 3, 1—6; 1) miejsce akcji — okolice Jordanu; 2) niewidomi siedzieli przy drodze, potem szli drogą za Jezusem, po uzdrowieniu poznali drogę, którą szli; Żydzi przekraczając Jordan poznają dzięki interwencji Bożej drogę, której dotąd nie znali; por. Joz 3, 4 „...Tak więc poznacie drogę, którą macie iść, bo nigdy nią nie szliście”; 3) niewidomi po odzyskaniu wzroku idą za Jezusem; Żydzi kroczą za Arką Przymierza. Mateusz widzi w uzdrowieniu niewidomych pod Jerychem wypełnienie się w jakimś sensie zapowiedzi Jozuego: „Tak więc poznacie drogę, którą macie iść..” i dlatego włącza ten cud do Ewangelii.

Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mt 21, 1—11), wyrzucenie sprzedających ze świątyni (Mt 21, 12—13) i spór z arcykapłanami (Mt 21, 14—17) posiadają z kolei elementy wspólne z objawieniem się Jozuemu Wodza Zastępów Jahwe (Joz 5, 13—15). Wjazd do Jerozolimy ma miejsce niedługo przed decydującym wydarzeniem zbawczym — śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa; Wódz Zastępów przybywa na krótko przed zdobyciem Jerycha. Jezus przybywa do Jero-

zolimy pełen mocy, Król mesjański; Wódz Zastępów przybywa z mieczem w rękę, pełen mocy; Jezus wypędza przekupniów ze świątyni, domaga się uszanowania domu Bożego; Wódz Zastępów każe Jozuemu zdjąć sandały, domaga się uszanowania ziemi, na której stoi. Warto podkreślić, że Mateusz, w przeciwieństwie do Jana (2, 12—22) nie interpretuje wyrzucenia przekupniów ze świątyni tekstem Ps 69 (68), 10 „Gorliwość o dom Twój pochłania Mnie”. Wydarzenie to jest dla niego ważne prawdopodobnie ze względu na elementy wspólne z objawieniem się Wodza Zastępów.

Spyry Jezusa w świątyni z arcykapłanami, faryzeuszami i uczonymi w Piśmie przedstawione w Mt 21, 23—46 są archetypem bitew Jozuego z plemionami pogańskimi stoczonymi po przekroczeniu Jordanu, ale tematyka tych sporów stoi w relacji do Hymnu Mojżesza w Pwt 32, 1—43 będącego „świadkiem przeciwko synom Izraela”. Oto argumenty, jakie za tym przemawiają. W pierwszej perykopie sekcji „sporów”, którą możemy zatytułować „Pytanie o władzę” (Mt 21, 23—27), Chrystus nie odpowiada arcykapłanom, od kogo otrzymał władze, co jest równoznaczne z zatajeniem swojej godności, a w perykopie następnej (Mt 21, 28—32) Chrystus przyrównuje Żydów do nieposłusznego syna. Odpowiada to treści wiersza 20 w Hymnie; Bóg zapowiada w nim, że ukryje się przed Izraelem, ponieważ są „synami, w których nie ma wierności”. A zatem dwie pierwsze perykopy są jakby komentarzem do wiersza 20 w Hymnie. W przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21, 33—46) Chrystus mówi o nieposłuszeństwie narodu wybranego i odrzuceniu Syna posłanego przez Ojca, o karze za ten grzech i oddaniu królestwa Bożego innemu narodowi. W wierszu następnym w Hymnie, czyli w Pwt 32, 21 również mówi się czymś podobnym: Bóg oskarża Izraela, że Go pobudził do zazdrości przez „nie-boga”, czyli przez odmówienie Bogu prawdziwemu należnego Mu prawa do wyłącznego kultu i posłuszeństwa, zapowiada, że przewrotny lud pobudzi do zazdrości „nie-ludem”, czyli uznaniem za lud kogoś, kto ludem nie był, a w wierszach 23—25 Hymnu mamy zapowiedź surowej kary. W przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 1—14) Chrystus mówi o zlekceważeniu powołania Bożego przez Żydów, karze za to i powołaniu do królestwa Bożego nowych ludzi, a więc na ten sam temat, co w omawianych wyżej wierszach 21—25 w Hymnie Mojżesza. Przypowieść o przewrotnych rolnikach i uczcie królewskiej możemy uważać jako mesjańską interpretację prorocत्व zawartych w Hymnie Mojżesza. Dlatego przypowieści te Mateusz włącza do Ewangelii w związku z tym Hymnem i paralelnie do niego.

Na tym nie kończy się jednak wpływ Hymnu na sekcję. W perykopie „Sprawa podatku” (Mt 22, 15—22) Chrystus poucza, że podobnie jak cesarzowi należy oddać co cesarskie, Bogu należy oddać co Boże. Otóż właśnie o skarbach Bożych czytamy w Hymnie, w wierszu 24. Wreszcie perykopa „Sprawa zmartwychwstania” (Mt 22, 23—35)

ma swój odpowiednik w Hymnie w wierszu 39c, w którym Bóg zapewnia: „Ja zabijam i Ja ożywiam”.

Przedostatnia perykopa w sekcji „Spory w świątyni” poświęcona jest tematowi „Największe przykazanie” (Mt 22, 34—40). Ale nie chodzi tutaj tylko o największe przykazanie, również o to, że na przykazaniach miłości Boga i bliźniego opiera się całe Prawo i Prorocy. Otóż bezpośrednio po Hymnie Mojżesza w Pwt znajduje się wezwanie do zachowania Prawa jako drogi życia (Pwt 32, 45—47). Wydaje się więc, że Mateusz wezwanie Mojżesza uzupełnia niejako pouczeniem Chrystusa: paralelnie do słów Mojżesza o zachowaniu Prawa włącza słowa Chrystusa o fundamencie Prawa.

Trudno nie zwrócić uwagę na pewne podobieństwo łączące mowę Jezusa przeciwko uczynom w Piśmie i faryzeuszom (Mt 23) i zbiór dwunastu przekleństw, które z polecenia Mojżesza miały być wygłoszone na górze Ebal (Pwt 27, 11—26). Najpierw łączy je w jakimś sensie treść: mowa przeciwko uczynom w Piśmie i faryzeuszom jest uroczystym potępieniem fałszywej pobożności; zbiór przekleństw jest uroczystym potępieniem występków przeciwko religii i moralności. Łączy je także forma: mowa ewangeliczna jest w swojej większej części zbiorem gróźb. Takich gróźb rozpoczynających się od „biada” jest siedem. Nie bez znaczenia jest chyba i to, że mowa przeciwko uczynom w Piśmie bezpośrednio poprzedza ostatnią wielką mowę Jezusa — mowę eschatologiczną a zbiór przekleństw należy właśnie do ostatnich mów Mojżesza. Wydaje się, że wspomnianą mowę Mateusz redaguje w relacji do zbioru przekleństw.

Opisy Męki Chrystusa wydają się być na pierwszy rzut oka wierne, prawie kronikarskie, ale wiemy, że tak nie jest; ewangelisci wybierali tylko pewne epizody. W opisie Mateusza mamy dziesięć epizodów Męki. Niekiedy są to rozbudowane literacko sceny, niekiedy tylko wspomnienia doznanych przez Jezusa cierpień; oto one: 1) Modlitwa i trwoga konania (26, 36—46); 2) Pojmanie (26, 47—56); 3) Przed Wysoką Radą (26, 57—68); 4) Przed Piłatem (27, 11—26); 5) Ubiczowanie (27, 26); 6) Cierniem ukoronowanie i wyszydzenie (27, 27—31); 7) Droga krzyżowa (27, 31—32); 8) Ukrzyżowanie (27, 33—38); 9) Wyszyczenie na krzyżu (27, 39—44); 10) Śmierć na krzyżu (27, 45—50). Czy w wyborze epizodów Męki nie kierował się Mateusz liczbą plag egipskich? Jest to bardzo prawdopodobne, pisze on bowiem o Jezusie: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (8, 17). A tymi chorobami musiały być też plagi egipskie, przecież wśród kar za złamanie Prawa wymienionych w Pwt jest i takie: „przyłgną do ciebie wszystkie zarazy Egiptu, drzałeś przed nimi, a one spadną do ciebie” (Pwt 28, 60). Przedstawiając Mękę Jezusa w dziesięciu epizodach Mateusz dostosowuje swój opis Męki do kontekstu wyjścia i zbioru przekleństw za złamanie Prawa. W kompozycji opisu Męki w Mt kryje się głęboka myśl: plagi, na które zasłużył lud zgodnie

z Prawem, spadły na Chrystusa, po nich, podobnie jak w czasie wyjścia, przyszło wyzwolenie.

Przeprowadzoną przez nas analizę wpływów Heksateuchu na kompozycję Ewangelii Mateusza możemy podsumować w następujący sposób:

1) Mateusz włącza perykopy w sekcjach narracyjnych z zasady w relacji do perykop o tematyce w jakimś sensie podobnej w Heksateuchu;

2) na ogół perykopy w Mt tworzą z perykopami w Heksateuchu, od których są zależne, paralelizmy, tzn. występują w tej samej kolejności. Niekiedy jednak Mateusz odchodzi od właściwej kolejności; czyni tak ze względu na podział Ewangelii na części narracyjne i mowy, bloki tematyczne, logiczną konstrukcję sekcji. W kilku przypadkach perykopy w sekcjach narracyjnych są zredagowane w relacji do dwóch tekstów Heksateuchu — drugi tekst uściśla niejako temat pierwszego.

3) Perykopy w sekcjach narracyjnych mają najczęściej cel drugorzędny — przedstawić zrealizowanie się jakiegoś proroctwa zawartego w Heksateuchu lub zaznaczyć podobieństwo między wyjściem z Egiptu i podbojem Ziemi Obiecanej a działalnością Jezusa;

4) Jednej perykopie w Heksateuchu może odpowiadać więcej perykop w Mt, niekiedy relacja zachodzi tylko między jednym wierszem w Heksateuchu a jedną, dwiema lub więcej perykopami w Mt;

5) nie wszystkie perykopy stoją w relacji do Heksateuchu.

Analiza paralelizmów Mt — Heksateuch rzuca dużo światła na sposób kompozycji Mt. Widzimy, że ewangelista opowiada o działalności Jezusa trzymając się nie chronologii wydarzeń — nie licząc ogólnych ram tej działalności — lecz kolejności pewnych tekstów w Heksateuchu. Paralelizmy świadczą, że Mateusz każdą następną sekcję narracyjną redagował w oparciu o następną część Heksateuchu. Te części nie są równe, ponieważ podstawą relacji były zawsze tematy a nie ilość tekstu. Istnienie tak licznych paralelizmów sugeruje, że Mateusz w kompozycji Ewangelii posługiwał się czymś, co moglibyśmy nazwać chrześcijańską masorą, a więc systemem znaków i uwag zapisywanych obok tekstów Heksateuchu, które kojarzyły się z działalnością i nauką Jezusa. Kolejność tych uwag wytyczyła w sposób istotny kolejność Mateuszowych perykop.

DEMONY WEDŁUG NT – MIT CZY RZECZYWISTOŚĆ?

„Pożegnanie z diabłem”¹, „wiara nic nie traci ale raczej zdobywa odrzucając istnienie diabła”², „to wszystko w naszych czasach brzmi bardzo podejrzanie, wielu dołaloby raczej o tym zapomnieć”³ oraz szereg podobnych poglądów bez trudu można znaleźć w publikacjach biblijno-teologicznych ostatnich lat.

Naturalnie wypowiedzi tego rodzaju powodowały polemikę. Jej trwałym śladem są liczne artykuły⁴, prace zbiorowe⁵ i obszerne monografie⁶. Nie zabrakło także głosu ostatnich papieży (Paweł VI, Jan Paweł II). Wyraźnie zarysowały się dwa stanowiska. Zwolennicy pierwszego — idąc za H. Haagiem — głoszą: „Ewangelia nie potrzebuje żadnego uzupełnienia o diabła, niczego innego nie głosząc poza Jezusem Chrystusem i to ukrzyżowanym”⁷. Zwolennicy drugiego stanowiska swoimi publikacjami wykazują, że bliska jest im troska Pawła VI wyrażona na audiencji generalnej (1972. 11. 15): „jedną z największych potrzeb (Kościoła dzisiaj — dod. tłum.) jest obrona tego zęgo, którego nazywamy diabłem”⁸.

¹ H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969 i tłumaczenia: *La liquidazione del diavolo?*, Brescia 1970; *Liquidation du diable*, Paris 1971; *Afscheid van de duivel*, Brügge 1971; *El diablo, un fantasma*, Barcelona 1973.

² H. Haag, *Teufelsglaube. Mit Beiträgen*, Tübingen 1974, s. 504.

³ M. Cox, *The secular City. Secularisation und Urbanisation in theological Perspective*, New York² 1963, s. 130.

⁴ O. Semmelroth, *Abschied vom Teufel? Mächte und Gewalten im Glauben der Kirche* (Theologische Akademie 8), Frankfurt 1971; tenże, *Der Teufel — Wirklichkeit unseres Glaubens?*, *LebZ* 31 (1976), z. 3, s. 29—41; J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?*, w: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 225—234; L. Scheffczyk, *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*, *MThZ* 26 (1975) 387—396; W. Beinert, *Müssen Christen an den Teufel glauben?*, *SdZ* 102 (1977) 541—554.

⁵ W. Kasper, K. Lehmann, *Teufel — Dämonen — Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mit Beiträgen, Mainz 1978; R. Schnackenburg, *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*. Mit Beiträgen, Düsseldorf 1979. Także specjalne numery czasopism: „Teufel und Dämonen”, *BuK* 30 (1975) z. 1; „Christsein zwischen Gut und Böse”, *BuK* 30 (1975) z. 2; „Satan — Die Dämonen sind Nichtse”, „*Concilium*” 11 (1975) z. 3; „Mächte und Gewalten in Gottes Schöpfung”, *LebZ* 31 (1976) z. 3.

⁶ O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* (BWANT 90), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970; tenże, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe in NT* (BWANT 96), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972; tenże, *Das NT und die dämonischen Mächte* (SBS 58), Stuttgart 1972; omówienie literatury sprzed 1975 r. znaleźć można w: H. Häring, *Satan, das Böse und die Theologen. Bericht über neuere Literatur*, *BuK* 30 (1975) 27—31, 66—68.

⁷ *Teufelsglaube...*, dz. cyt., s. 505. W ostatnio opublikowanej pozycji: *Vor dem Bösen ratlos?*, München-Zürich 1978, złagodził swoje stanowisko, unikając drażliwej kwestii rzeczywistości istnienia demonów.

⁸ „...uno dei bisogni maggiori è la difesa da quel male che chiamiano

Można by w takiej sytuacji dopatrzeć się analogii do konfliktu, sprzed kilkudziesięciu lat, zbyt prosto rozumianych informacji biblijnych o stworzeniu świata z ewolucyjną wizją jego powstawania, lansowaną przez nauki przyrodnicze. Musiało upłynąć wiele lat, zanim zdecydowano się odważnie powiedzieć: biblijny opis stworzenia świata a— będąc wspaniałym przykładem poezji hebrajskiej — przecież nie sprzeciwia się temu, co głoszą nauki przyrodnicze.

Podczas gdy w publikacjach biblijno-teologicznych Europy Zachodniej wrzało, u nas panowała prawie zupełna cisza⁹. Poglądy zaś wielu teologów i duszpasterzy, może tylko z obawy nie wyrażane w publikacjach, praktycznie pokrywały się z tym, co napisał R. Bultmann: „nie można używając elektryczności i aparatów radiowych jednocześnie wierzyć w świat duchów i cudów NT”¹⁰. W podręcznikach katechetyczno-homiletycznych zaś, mniej lub bardziej wyraźnie, powielano poglądy, które najtrafniej można określić jako „naiwny biblicyzm”.

W ramach krótkiego artykułu niemożliwe jest wyczerpujące analizowanie tej trudnej i obszernej problematyki. Dlatego treścią niniejszych rozważań będzie jedynie krótka próba odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania demonologii NT, a mianowicie: czy NT liczył się z istnieniem istot demonicznych i jak to wyraził?

I

Już samo sformułowanie wprowadzających pytań sugeruje, w pewnym sensie, kierunek badań. W NT bowiem nie można spodziewać się istnienia swoistego rodzaju traktatów dogmatycznych w spekulatywnie usystematyzowanej formie. Taki sposób myślenia i wyrażania był obcy Jezusowi, gminie pierwotnej i autorom nowotesta-

il Demonio”, „L'Osservatore Romano” 112 (1972) N. 25, s. 1. Ostatnio Jan Paweł II dodał: „Sa meilleure ruse est de faire croire aux hommes qu'il n'existe pas”, „L'Osservatore Romano” (Ed. hebdomadaire en langue française) 33 (1986) N. 33, s. 12.

⁹ Chyba, niestety, w odniesieniu do polskiej literatury biblijnej najtrafniej pasuje stwierdzenie: „c'est une vérité dont on parle peut-être rarement aujourd'hui mais qui a une place importante dans toute la Bible, dans la foi exprimée par les Concils, et dans toute l'expérience dramatique des hommes” (Jan Paweł II — 1986. 08. 13 — cyt. wg ww. „L'Osservatore Romano”). Rzadkości nie zaprzeczają przecież dwa krótkie artykuły: H. Muszyński, *Uzdrowienie opętanych*, w: *Studio lectionem facere* (red. S. Łach, J. Szlaga), Lublin 1980, s. 159—164; E. Marciniak, *Demonologiczne teksty w Ewangelii Marka i próba ich klasyfikacji*, AK 74 (1982) 443—447, i trzeci, raczej omawiający możliwe stanowiska: T. Łukaszuk, *Współczesna teologia katolicka wobec demonologicznego fragmentu objawienia*, „Seminare” 2 (1977) 259—271.

¹⁰ R. Bultman, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, Hamburg-Bergstedt 1960, s. 18. Dokładniejsze omówienie dyskusji o „odmitologizowaniu” por. F. Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf 1976; F. V. Manning, *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?* (tłum. z ang.), Warszawa 1973.

mentalnych ksiąg. Nie ma więc w NT traktatu „demonologii”¹¹. Nie ma też odpowiedzi na pytanie o istnienie demonów w formie: istoty demoniczne istnieją rzeczywistość, ponieważ świadczą o tym następujące argumenty bądź dowody. Informacje z zakresu nazywanego demonologią rozrzucone zostały w różnych kontekstach, prawie że wszystkich ksiąg NT. Już samo ich zebranie stanowi trudność, a tym bardziej ich interpretacja. Właśnie wśród tych informacji, jakby zinventaryzowanych, spróbujmy znaleźć odpowiedź na pytania wyżej postawione¹².

Kluczem pozwalającym odszukać wszystkie informacje bezpośrednio wskazujące na istoty demoniczne mogłoby być stosowanie terminów, którymi NT posłużył się dla ich określenia. Znając te terminy można niejako zinventaryzować wszystkie teksty NT, w których poszczególne z nich znalazły swoje konkretyzacje. Tutaj podane zostaną jedynie syntetyczne rezultaty tych obszernych i żmudnych analiz, które przedstawiają się następująco:

- 1) NT w zasadzie używa 15 określeń (imion) dla istot demonicznych, zastosowanych w około 350 miejscach¹³,
- 2) NT jakby nie przywiązywał większej wagi do tej problematyki i informacje z tego zakresu umieszczał jakby na marginesie, w służebnej roli względem centralnego orędzia,
- 3) określenia istot demonicznych nie były oryginalnym tworem NT, będąc znane w geo-historycznym Sitz im Leben, jednakże ich nowotestamentalne zastosowania, dzięki Jezusowi i Jego działalności, otrzymywały decydującą modyfikację znaczenia, dzisiaj dostrzegalną głównie w szeroko rozumianych kontekstach ich użycia,
- 4) razem zebrane informacje o istotach demonicznych wskazują m.in. na wielką różnorodność cech tychże istot, a nawet na zaskakującą paradoksalność, jak np.:
 - indywidualizacja i wielość,
 - osobowość i aosobowość (moce),
 - pochodzenie od Boga i sprzeciwianie się Jego planom,
 - podporządkowywanie się rozkazom Jezusa i ciągle występowanie przeciw Jego zbawczym planom urzeczywistnienia Królestwa Bożego,
 - niedostrzegalność działania i jego wielka straszliwość,

¹¹ Używając określenia „demonologia” zdajemy sobie sprawę, że w NT brak jest „eine Dämonologie oder Satanologie im dogmatischen Sinne” K. Kertelge, *Jesus, seine Wundertaten und der Satan*, „Concilium” 11 (1975) 171n.

¹² Szczegółową analizę tego zagadnienia można znaleźć: J. Flis, *Antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu o uzdrowienia opętanych w NT*, Lublin 1985 (mps), s. 168—199. Trudności i niebezpieczeństwa opracowania demonologii NT przedstawił K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1932—1955, t. III/3, s. 612—621.

¹³ Por. inne tabele — J. Flis, dz. cyt., s. 171n; syntetyczne zestawienie rezultatów, s. 200—202.

- 5) w nowotestamentalnych kontekstach w/w określeń istot demonicznych daje się łatwo zauważyć przekonanie, że istoty demoniczne, dzięki Jezusowi, nie powinny być już powodem przerażającego lęku — jak było dotąd na starożytnym Wschodzie — ponieważ mogą być i z pewnością zostaną definitywnie zwyciężone.

Na podstawie dokładnej analizy treści noetycznej poszczególnych terminów w ich konkretyzacjach oraz w oparciu o zdrowe osiągnięcia współczesnej egzegezy i teologii biblijnej, w tym względzie, spróbujemy teraz dokładniej określić — co NT mówi o istnieniu istot demonicznych? Mówiąc bardziej precyzyjnie, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy wg NT istoty demoniczne należy uważać za rzeczywistości istniejące, a może — demityzując NT — słuszniej byłoby zaprzeczyć ich istnieniu?

II

Dziś egzegeci, bardziej niż kiedykolwiek, zdają sobie sprawę, że tak Jezus, chrześcijańska gmina pierwotna, jak i redaktorzy NT nie byli ludźmi o dzisiejszej mentalności. Ich sposób widzenia otaczającej rzeczywistości musiał być wierny — i rzeczywistości był — powszechnie przyjmowanemu systemowi antropologiczno-kosmologicznemu. Można by mówić o rodzaju „wspólnego obrazu” otaczającej rzeczywistości, który pozwalał „rozumieć się” ludziom starożytnego Wschodu. Dziś ten obraz świata wielu autorów nazywa mitycznym¹⁴. W takim widzeniu rzeczywistości istoty określane jako demony itp. były znane, a ich istnienie stanowiło rodzaj oczywistego założenia.

Już sama ilość określeń istot demonicznych w NT i częstotliwość ich występowania wskazuje na fundamentalne przekonanie autorów nowotestamentalnych ksiąg o rzeczywistości istnienia tychże istot. Posiadanie imienia dla ludzi starożytnego Wschodu nie było tylko zwyczajem lub rodzajem formalności. Posiadanie imienia wskazywało istotę, „mówiło” o istnieniu i przeciwnie — jego brak lub pozbawienie praktyczne mogło oznaczać nawet unicestwienie¹⁵.

Próba demityzacji NT zbyt łatwo i prosto neguje istnienie istot demonicznych. Twierdzenie: mityczne równa się nierzeczywiste, jest dzisiaj coraz częściej kwestionowane. Nie zaprzeczając twierdzeniu, że informacje o istnieniu demonów w NT zostały wyrażone przy pomocy języka mityczno-symbolicznego, nie można zgodzić się z wnioskiem, że w ten sposób wyrażona idea nie pozwala na akceptację realności ich istnienia. Według dzisiejszych bowiem poglądów symbol i rzeczywistość, mit i historia nie stanowią przeciwieństw i za takie nie powinny być uważane. Język mityczno-symboliczny wskazuje na

¹⁴ T. Ling, *The Significance of Satan*, London 1961, s. 1—11; W. Langer, *Die „neue Hermeneutik“ und ihr Anspruch an die biblische Unterweisung*, ThJ 1968, s. 104; C. Böcher, *Christus Exorcista*, dz. cyt., s. 166.

¹⁵ J. B. Bauer, *Name*, BThW, t. II, s. 1059; A. M. Besnard, *Le mystère du nom* (Lectio divina 35), Paris 1962, s. 31.

inną rzeczywistość, otwiera wobec człowieka rzeczywistość, o której niemożliwym było inaczej powiedzieć. Przecież i współcześnie także nie sposób nie dostrzegać mitu. Mit „jest obecny”¹⁶, a symbole dają do myślenia¹⁷. Tym bardziej dawniej, kiedy możliwości wyrażania idei były skromne, absolutna abstrakcja od języka mityczno-symbolicznego była niemożliwa. Demityzacja Biblii okazuje się więc dzisiaj wyrażnie zbyt daleko idącym postulatem. Zadania współczesnej biblistyki nie widzi się bowiem w usuwaniu elementów mitycznych z NT, ale w poszukiwaniu treści, które zostały wyrażone przy pomocy tego trudnego języka¹⁸. Odnalazłszy więc informacje demonologiczne ksiąg NT należy dobrze zrozumieć idee w nich zawarte, a później próbować wyrazić je w formie dziś przystępnej. Stanowiłoby to rodzaj aktualizacji biblijnych informacji, przekazanych w ten raczej trudny dla dzisiejszego człowieka sposób.

A więc, co NT dokładnie sądzi o istnieniu istot demonicznych? Czy uważa je za realnie istniejące istoty? Czy przypuszczenie o rzeczywistym istnieniu demonów znajduje potwierdzenie w informacjach NT? Te oto problemy obecnie zostaną rozważone.

Centralną ideą NT było ogłoszenie nadejścia Królestwa Bożego¹⁹. Królestwo Boże uobecnia się już w Jezusie, a rozpoczyna się urzeczywistniać w tych, którzy idą za Jezusem. Jezus, jako „herold” Królestwa Bożego, już teraz objawia moc tego Królestwa w słowie (Mk 1, 22) i czynie (Łk 11, 20; Mt 11, 4—6) wobec tego, który dotąd był „mocnym” (Mk 3, 27 par. a także opisy uzdrowień zwł. opętanych) i „panem tego świata” (J 16, 11)²⁰.

W tym nowym, powstającym świecie istoty demoniczne zostają zepchnięte na margines, to znaczy na odpowiednie dla nich miejsce. Teraz (*nyn*) one nie mają „prawa” znajdować się w centrum historii człowieka i ekonomii zbawienia (J 12, 31 n). One nie muszą już być

¹⁶ L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München² 1974.

¹⁷ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld*, Freiburg-München 1971, s. 395.

¹⁸ X. Léon-Dufour, *Wprowadzenie*, w: STB, s. 20; J. Kudasiewicz, 1149; tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 380n; W. Kawicz, *Demityzacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1983, t. IV, kol. sper, *Das theologische Problem des Bösen*, s. 57, w: W. Kasper, K. Lehmann, por. przypis 4.

¹⁹ H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, ThJ 1966, s. 282; J. Kudasiewicz, *Ewangelie...*, dz. cyt., s. 216; M. Bednarz, *Warunki osiągnięcia królestwa niebieskiego według ewangelii Mateusza*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym* (red. S. Lach, M. Filipiak), Lublin 1976, s. 143; J. Kudasiewicz, *Teologia NT. I: Teologia ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 21.

²⁰ J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig⁵ 1966, s. 83; H. Langkammer, *Teologia NT*, Wrocław 1985, t. I, s. 63—64; J. Szlaga, *Koncepcja Królestwa Bożego w ewangelii św. Jana*, w: KBPśw., s. 189; R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 128; K. H. Schelkle, *Teologia NT, 1: Stworzenie*, (tłum. z niem.), Kraków 1985, s. 45.

dla człowieka powodem przerażającego lęku — tak jak było dotychczas — ponieważ człowiek otrzymał nieprawdopodobną szansę akceptacji Ewangelii. Człowiek może teraz, jako wolna i rozumna istota, zdecydować się na konsekwentne i bezwarunkowe naśladowanie Chrystusa przez wiarę i miłość (Mk 8, 33 nn i par.). W ten sposób człowiek zajmuje właściwą orientację względem Boga, według którego (Jk 3, 9; Ef 4, 24) i dla chwały którego został stworzony (Rz 11, 36; 1 Kor 8, 6; Ef 1, 3—14; Kol 1, 16; Ap 4, 8—11)²¹.

„Demonologia” NT pełniąc służebną rolę względem centralnego orędzia nie może być jednak uważana za nieważną. Tym bardziej nie stanowi potwierdzenia dla wniosku o nierealności istot demonicznych. „Służebne” przecież nie oznacza „nieważne”. W NT bowiem nie tylko najważniejsze jest ważne. Także prawdy dalszorzędne i marginesowe są ważne²². Centrum wszędzie domaga się marginesu, i odwrotnie, margines implikuje istnienie centrum. Centralna problematyka przepowiadania Jezusa wskazywała drugorzędnie potraktowaną problematykę demoniczną. W NT centrum (przepowiadanie Królestwa Bożego: Mt 12, 28; Łk 9, 1nn) i margines (zwyciężenie dotychczasowego „mocnego” (Mk 3, 22nn) i „pana tego świata”: J 12, 31) zostały umieszczone obok siebie jako dwa silnie powiązane komponenty (Mt 12, 28; Łk 11, 20)²³.

Tak przedstawiona „demonologia” NT nie stawia kwestii rzeczywistości istnienia demonów pod znakiem zapytania. Wprost przeciwnie, jeżeli doda się, że NT często przestrzegał przed zagrożeniem ze strony tych istot (1 Tes 3, 5; 1 Kor 5, 7; 1 P 5, 8), to wniosek, iż Jezus i redaktorzy NT podzielali powszechnie wówczas panujące przekonanie o realnym i wielkim zagrożeniu z ich strony, nie może podlegać dyskusji. Tak więc chociaż NT nie przekazał spekulatywnej tezy o istnieniu istot demonicznych, to jednak przekonanie o rzeczywistości ich istnienia wydaje się rodzajem założenia leżącego u podstaw praktycznie każdej informacji o demonach²⁴.

²¹ H. Conzelmann, *Theologie du NT*, (tłum. z niem.), Paris 1969, s. 205n; T. Ling, dz. cyt., s. 93—102; K. H. Schelkle, dz. cyt., 3: *Etos*, s. 29—33; H. Langkammer, dz. cyt., s. 243—246.

²² W. Kasper, dz. cyt., s. 58n.

²³ A. Lefèvre, *Ange ou bête?*, w: *Etudes Carmelitaines*, Paris 1948, s. 13; B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Kobenhavn 1948, s. 135; W. Breuning, K. Kertelge, *Teufelsangst und Bewährung vor Gott. Zwei Stellungnahmen zu Herbert Haags Buch „Teufelsglaube“*, „Christ in der Gegenwart” 27 (1975) 54; H. Langkammer, *Początki chrystologii NT*, Lublin 1977, s. 63.

²⁴ K. Kertelge, *Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht*, w: W. Kasper, K. Lehmann, dz. cyt., s. 9; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 172; J. Kudasiwicz, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus, historia i tajemnica* (red. W. Granat i E. Kopec), Lublin 1982, s. 131.

Zakładanie realności istnienia istot demonicznych w NT widoczne jest szczególnie wtedy, kiedy te złowrogie istoty są określane jako: szatan, diabeł, wróg czy kusiciel²⁵. Istoty tak nazywane otwierają wobec człowieka niedostępne mu rejony zła w obawie, by człowiek nie skorzystał z szansy właściwego ustosunkowania się wobec Boga i Jego Dobrej Nowiny (Łk 8, 12 par.; 2 Kor 11, 3; 1 Tes 3, 5). Ludzkie „tak” na wizję świata, przedstawioną przez kusiciela, jest jednocześnie „nie” względem Bożych planów. Według NT szatan ma więc pewien udział w grzechu człowieka (J 8, 39—44), jednakże nie znosi to ludzkiej odpowiedzialności (J 9, 41)²⁶. Decyzja negatywna względem Boga konkretnie wyrażana pochodzi z wnętrza człowieka, z serca (Mk 7, 21, par.), które jeszcze nie nabyło właściwej orientacji (Ef 4, 22nn). Taka postawa stanowi prawdziwe nieszczęście człowieka, ponieważ człowiek przez nią podporządkowuje się nadal temu, który nie ma już „prawa” być jego „panem” (J 8, 29—44; 1 J 3, 8—12).

Zakładanie istnienia demonów w NT — widać także przy użyciu określeń: smok, wąż, duch i anioł — wskazuje ponadto, że istnieją one w sposób pełny tajemniczości. Można by mówić o pewnego rodzaju „misterium iniquitatis”. W ten sposób NT być może informuje, że demony rzeczywiście istniejąc istnieją inaczej niż rzeczy otaczające człowieka. Wniosek więc o potrzebie analogicznego rozumienia pojęcia istnienia w odniesieniu do istot demonicznych może wydać się uzasadniony.

Pozostała jeszcze jedna informacja, którą znajdujemy w NT, a odnosząca się do istnienia istot demonicznych. Według NT, będącego kontynuatorem linii Starego Testamentu, istoty demoniczne nie stanowią jakiegoś absolutnie niezależnego, wrogo ustosunkowanego wobec Boga principium zła. NT więc odrzuca dualizm²⁷. Zależność istot demonicznych od Boga widoczna jest w ich pochodzeniu (Kol 1, 16; 1 Kor 8, 6; Rz 11, 36), a także w wypełnianiu przez nie rozkazów pochodzących od Chrystusa (np. Mk 1, 25n i inne opisy uzdrowień opętanych). Istoty demoniczne według NT zostały stworzone przez Boga jako istoty wolne, w swoim istnieniu urzeczywistniły potencjalną możliwość tkwiącą w ich wolności, a mianowicie wrogo ustosunkowały się względem Boga i Jego planów (2 P 2, 4; Jud 6; 1 J 3, 8). NT więc sprzeciwia się także absolutnemu monizmowi²⁸. Demony więc — w przeciwieństwie do aniołów nie wyrażają bezpośrednio

²⁵ By nie przytaczać dużej ilości tekstów, podawane są jedynie terminy, które pozwalają na ich odnalezienie przy pomocy dostępnych kordancji.

²⁶ H. Schlier, *Mächte und Gewalten in NT* (QD3), Freiburg 1963, s. 63n; W. Kasper, dz. cyt., s. 58n; K. Kertelge, *Jesus...*, dz. cyt., s. 172.

²⁷ H. Schlier, dz. cyt., s. 34; K. Kertelge, *Teufel...*, dz. cyt., s. 27; K. Lehmann, *Der Teufel ein personales Wesen?*, w: W. Kasper, K. Lehmann, dz. cyt., s. 95; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 172.

²⁸ H. Schlier, dz. cyt., s. 35n; K. Lehmann, dz. cyt., s. 84n.

chwały Bożej, lecz jako istoty, które zrealizowały w wolności tkwiącą możliwość wrogiej orientacji względem Boga, występują dalej konsekwentnie przeciw Bogu i wszystkiemu, co zmierza do restauracji pierwotnego porządku stworzenia w nadchodzącym Królestwie Bożym (Mt 13, 19; Łk 22, 31; 2 Kor 11, 3; 1 Tes 2, 18).

Księgi NT, zakładając istnienie demonów, pokazują także, jak należy ustosunkować się względem tych istot. Demony, które istniejąc sprzeciwiają się Bogu i Jego planom, nie powinny być przedmiotem wiary²⁹. Takie twierdzenie tylko na pierwszy rzut oka można uważać za szokujące. W NT jednak rzeczywiście nie ma wiary w demony albo, precyzyjniej, demonizm. Według NT wierzyć należy Bogu i Jego „Dobrej Nowinie” o Królestwie Bożym; temu zaś, który sprzeciwił się Bogu (szatan itp. określenia) należy się także sprzeciwiać (Ef 6, 12; Jk 4, 7)³⁰.

Wiara w demony byłaby rodzajem bałwochwalstwa, natomiast sprzeciwienie się istotom, które sprzeciwiły się i ciągle sprzeciwiają się Bogu i Jego planom (negacja negacji), w pozytywnym ujęciu byłoby wiarą Bogu.

Według NT „naśladowcy Chrystusa” nie może wierzyć demonom. Natomiast jest przekonany o istnieniu istot demonicznych i idąc za Chrystusem sprzeciwia się im przede wszystkim przez to, że pozytywnie ustosunkowuje się aktem wiary wobec Boga i Jego Dobrej Nowiny³¹. Oto ciekawa i oryginalna myśl NT.

Patrząc dalej, idący za Chrystusem, wierząc Bogu i sprzeciwiając się demonom wierzy także w definitywne zwycięstwo nad złośliwym wrogiem (Mt 25, 41; Rz 8, 38; 1 Kor 6, 3; 15, 25; Ap 12, 7nn). W Chrystusie to zwycięstwo już się dokonało, oto Bóg ma w Nim swoje „upodobanie” (Mk 1, 11 par.) i przez Niego Bóg zostaje „wślawniony” (J 12, 28). Zwycięstwo to zrealizuje się również w człowieku (1 J 4, 4), a w jego rezultacie człowiek stanie się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17nn; Rz 8, 19nn).

Demonologia NT w ten sposób wspaniale uwypukliła jedną z najważniejszych jego idei. Człowiek, obdarzony — podobnie jak aniołowie — wspaniałą godnością, której najwspanialszym wyrazem jest wolność (Ga 5, 13n), ma ciągle szansę rezygnacji — z także w jego wolności tkwiącej możliwości negatywnego ustosunkowania się wobec Bożych planów — z urzeczywistnienia takiej ewentualności (Łk 4, 18n). Człowiek może, negując wrogie propozycje „kusiela”, wy-

²⁹ O. Semmelroth, *Glauben wir noch an den Teufel*, „Geist und Leben” 33 (1960) 348—359; tenże, *Abschied vom Teufel*, dz. cyt., s. 48—69; tenże, *Der Teufel*, art. cyt., *LebZ* 31 (1976) z. 3, s. 29—41; K. Kertelge, *Teufel...*, dz. cyt., s. 38.

³⁰ H. Conzelmann, dz. cyt., s. 33; W. Kasper, dz. cyt., s. 65.

³¹ A. Winklhofer, *Traktat über dem Teufel*, Frankfurt 1961, s. 66; K. Kertelge, *Teufel...*, dz. cyt., s. 37n; F. Gryglewicz, *Teologia NT, III: Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i Pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 118—120.

brać drogę miłości — wskazaną przez Chrystusa — to znaczy dobrowolnie zaakceptować zamiary Boże (J 14, 29—31; 1 Kor 100, 20—24; 1 P 2, 16)⁸².

* * *

Reasumując rozważania niniejszego artykułu, zestawmy najważniejsze rezultaty.

Cały starożytny Wschód wydawał się tonąć w wierzeniach demonicznych i lęku wobec demonów⁸³. Tymczasem NT — dzięki rozstrzygającej modyfikacji, jakiej dokonało doświadczenie Chrystusa — zupełnie zaskakująco potraktował tę problematykę. Ślady tego widoczne są niemal wszędzie.

Pierwszym wyrazem tej modyfikacji jest fakt, że chociaż NT pozostawał wiernym swojemu Sitz im Leben, to jednak w traktowaniu nauki o demonach zachował zadziwiającą powściągliwość⁸⁴.

NT nie tylko, że nie pozostawił demonologii w dogmatyczno-spekulatywnym rozumieniu tego słowa, ale przekazał szereg informacji o istotach demonicznych, używając języka mityczno-symbolicznego. Informacje te umownie zostały nazwane „demonologią” NT. Taka „demonologia” nie znalazła się bynajmniej w centrum zainteresowania NT, ale umieszczona została w służebnej roli względem zasadniczego przedmiotu przekazu.

Według NT centralnym przedmiotem zainteresowania Jezusa było urzeczywistnienie w słowach i czynach Królestwa Bożego; dla gminy zaś pierwotnej i redaktorów NT tym przedmiotem było pokazanie, że Bóg objawił się w Jezusie jako Pan ponad „mocami” i że przy końcu czasów Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”.

Analizując dzisiaj „demonologię” NT należy unikać dwu skrajności. Pierwsza, zmierzająca do „odmitologizowania” NT, usiłowałaby docierać do innych treści NT przez usuwanie tego, co określa się „mitem”. Druga, będąc sui generis „nawnym biblicyzmem”, rozważając te zagadnienia nie dostrzega religijno-historycznych uwarunkowań przepowiadania Jezusa i nowotestamentalnego przekazu. „Demityzujący” ryzykują usunięcie z NT idei wraz z formą, w jakiej zostały przekazane: „nawni bibliści” narażają się na wprowadzenie do skarbca wiary elementów obcych objawieniu, a będących jedynie odzwierciedleniem powszechnych wyobrażeń ludzi starożytnego Wschodu.

⁸² K. Kertelge, *Teufel...*, dz. cyt., s. 29; tenże, *Jezus...*, dz. cyt., s. 172; W. Kasper, dz. cyt., s. 65.

⁸³ O. Böcher, *Dämonenfurcht...*, dz. cyt., s. 316n; J. Flis, dz. cyt., s. 16—165.

⁸⁴ W. Foerster, *Daimon*, w: TWNT, t. II, s. 17n; F. J. Stendebach, *Das Böse und der Satan. Der Ursprung des Bösen in der heiligen Schrift*, BuK 30 (1975) 6.

Właściwą postawą byłoby natomiast poszukiwanie treści, wyrażanej w języku mityczno-symbolicznym przez interpretację mitu albo, lepiej, przez jego aktualizację, jednakże tutaj egzegeza wchodzi wyraźnie na teren teologii i filozofii⁸⁵.

Drugim śladem, zdradzającym wyżej wspomnianą modyfikację, jaka dokonała się i odzwierciedliła w NT, jest zagadnienie terminologii używanej dla określenia istot demonicznych. NT nie był oryginalny w tym względzie, używa bowiem w zasadzie takich samych terminów dla określenia istot demonicznych, jak i jego środowisko życiowe, a mianowicie: „demony”, „moce”, „duchy”, „szatan”, „diabeł”, „kusiciel”, „przeciwnik”, „zły”, „władca tego świata”, „smok”, „wąż starodawny”, „Belzebub” i „Beliar”. Terminy te nabierają oryginalnego znaczenia dopiero dzięki swym konkretyzacjom w prawie 350 kontekstach.

NT wskazuje na istnienie demonów jako na założenie tkwiące u podstaw praktycznej każdej informacji o tym złowrogim względem Boga i człowieka świecie.

Także używanie specjalnych terminów (imion) w odniesieniu do tych istot świadczy o liczeniu się z rzeczywistością ich istnienia. Zakładając jednakże istnienie istot demonicznych NT zaznacza także inność tego istnienia (analogiczność). Nowotestamentalna nauka o istnieniu demonów unika koncepcji dualistycznej i monistycznej, pokazując w istotach demonicznych istoty zależne od Boga w istnieniu i podporządkowane jego rozkazom, jednakże zachowujące ciągle swoją wolność, włącznie ze zaktualizowaną możliwością wrogiego ustosunkowania się względem Boga i Jego planów.

Według NT człowiek powinien zdecydowanie sprzeciwić się istotom demonicznym (por. liturgia chrztu), a wierzyć Bogu i Jego Dobremu Nowinie.

Lublin

KS. JAN FLIS

⁸⁵ F. J. Stendebach, art. cyt., s. 7; W. Kasper, dz. cyt., s. 57.

O. Franciszek Małaczyński OSB

MSZAŁ RZYMSKI DLA DIECEZJI POLSKICH

Papież, św. Pius X stwierdził, że nieodzownym źródłem ducha prawdziwie chrześcijańskiego jest świadomy i czynny udział w liturgii. Apostołowie ruchu liturgicznego mimo wielu wysiłków przekonali się coraz dobitniej, że bardzo trudno jest osiągnąć czynny udział w liturgii odprawianej w języku niezrozumiałym. Dlatego ponawiano postulaty o dopuszczenie języków żywych w liturgii rzym-

skiej. Stolica Apostołska stopniowo łagodziła rygory i już przed Soborem Watykańskim II dopuściła w Kościele zachodnim używanie języka narodowego w liturgii. Pozwolenia te dotyczyły zasadniczo rytuału. W Mszy świętej dopuszczono język narodowy w czytaniach Liturgii słowa. Natomiast w innych tekstach obowiązywał język łaciński. Jedynym wyjątkiem w Europie była Słowenia. Decyzja Soboru o dopuszczeniu języków narodowych w Mszy św. była epokowa. Postawiła ona przed Kościołami partykularnymi zadanie przełożenia tekstów mszalnych na języki krajowe. Zadanie to stanęło także przed Episkopatem Polski.

Mszał rzymski był wielokrotnie tłumaczony na język polski do użytku wiernych. Najstarsze wydania polskie są starsze od sławnego niemieckiego „Schota”. Np. w roku 1874 wydano w Krakowie *Mszał rzymski do użytku wiernych* nakładem Drukarni Paszkowskiego. Wydano również mszały łacińsko-polskie¹. Po pierwszej wojnie światowej wielu autorów wydało mszały niedzielne w języku polskim z komentarzem, do użytku wiernych. Wyszło również kilka wydań obejmujących prawie cały mszał. Należy tu wymienić przekłady Ks. Kordela, Ks. Szmyda i zbiorowy przekład na język polski mszału wydanego przez G. Lefebvra OSB z Opactwa św. Andrzeja w Belgii, w języku francuskim². Po drugiej wojnie światowej ponownie wydano ten mszał w opracowaniu benedyktynów tyńieckich³. Następnie w kraju w roku 1963 ukazał się mszał samodzielnie opracowany przez benedyktynów tyńieckich i wydany przez Pallottinum⁴.

W chwili ogłoszenia Konstytucji o Liturgii te mszały opracowane przez benedyktynów tyńieckich były najwięcej rozpowszechnione i wkrótce Prymas Polski uzyskał pozwolenie Kongregacji Obrzędów na tymczasowe stosowanie ich w liturgii. Było jednak oczywiste, że trzeba opracować mszał do użytku liturgicznego w odpowiednim formacie i z melodiami potrzebnymi celebransowi. Z góry można było przypuszczać, że ten mszał będzie miał charakter tymczasowy, ponieważ Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii wyłoniła zespoły, które przystąpiły do gruntownej reformy Mszału rzymskiego. Prace tych zespołów rozłożono na 10 lat. Później na naleganie papieża Pawła VI prace zostały przyspieszone.

Należy wspomnieć, że jeszcze przed Soborem Kongregacja Obrzędów nakazała rewizję kalendarzy oraz Mszy i oficjów własnych różnych diecezji⁵.

¹ *Nabożeństwo kościelne na wszystkie uroczystości, niedziele i dni całego roku*, tekst łacińsko-polski, Kraków 1893.

² G. Lefebvre OSB, *Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, przekład SS. Niepokalanek, Bruges 1931.

³ G. Lefebvre OSB, *Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, Bruges 1949.

⁴ *Mszał rzymski*. Opracowali OO. Benedyktyni z Opactwa Tyńieckiego, Poznań 1963.

⁵ AAS 53 (1961) 168—180.

W związku z tym poleceniem opracowano *Kalendarz diecezji polskich* obejmujący także ziemie odzyskane i *Msze własne diecezji polskich*. Teksty te zostały zatwierdzone przez Kongregację Obrzędów roku 1965.

MSZAŁ RZYMSKI ŁACIŃSKO-POLSKI

W roku 1965 po skończeniu studiów na Instytucie Liturgicznym w Rzymie otrzymałem od Prymasa Polski polecenie opracowania mszału dwujęzycznego do użytku ołtarzowego. Podstawą tej pracy był mszał opracowany w Tyńcu, a wydany w Poznaniu w 1963 r. Z pomocą redaktorów Wydawnictwa księży pallotynów w Paryżu Editions du Dialogue, dokonałem wyboru i adiustacji tekstów do mszału ołtarzowego. Praca redakcyjna została zakończona w grudniu 1965 roku. Prace drukarni i oprawa trwały do roku 1968. W tym roku rozpoczęto rozprowadzanie gotowej księgi⁶. Już po rozprowadzeniu części nakładu trzeba było opracować przekład nowego *Ordo Missae* i opublikowanych przez Stolicę Apostolską nowych Modlitw eucharystycznych, aby je włączyć do mszału. Dokonało się to w ciągu letnich miesięcy 1970 roku. Tekst drukowano we Francji.

Mszał opublikowany w Paryżu był oparty na mszale potrydencim, ale miał Części stałe Mszy św. zgodne z mszałem Pawła VI.

ZASADY TŁUMACZENIA

Aby ułatwić pracę tłumaczom ksiąg liturgicznych, Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii zwołała w Rzymie Kongres tłumaczy w jesieni 1965 roku, opublikowała jego akta⁷ i w roku 1969 wydała *Instrukcję o tłumaczeniu tekstów liturgicznych*⁸. Instrukcja ta rozstrzygnęła szereg wątpliwości co do sposobu tłumaczenia tekstów liturgicznych. Oto najważniejsze wymagania tej Instrukcji:

»5. Tekst liturgiczny, jako dokument obrzędowy, jest środkiem ustnego przekazu. Jest on przede wszystkim znakiem zmysłowym, przez który modlący się ludzie nawiązują ze sobą łączność, lecz dla wierzących, którzy uczestniczą w liturgii, słowo jednocześnie stanowi misterium: poprzez wypowiedziane słowa sam Chrystus przemawia do swego ludu, a lud odpowiada swemu Panu, Kościół mówi do Pana i wyraża głos Ducha, który go ożywia.

6. Przekłady w liturgii mają zwiastować wiernym dobrą nowinę o zbawieniu, a następnie wyrażać modlitwę Kościoła do Boga: „Przekłady liturgiczne stały się głosem Kościoła” (przemówienie Pawła VI

⁶ *Mszał rzymski łacińsko-polski*, Paris 1968.

⁷ *Le traduzioni dei libri liturgici*. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9—13 novembre 1965, Vaticano.

⁸ „Notitiae” 5 (1969) 312n.

do uczestników Kongresu omawiającego przekłady liturgiczne, 10 X 1965).

Aby osiągnąć ten cel, przy sporządzaniu przekładu przeznaczonego „godny tych wzniosłych rzeczywistości, które wyraża” (tamże), a także nienaganny pod względem literackim. Z drugiej strony, użycie języka zwyczajnego nie uwalnia od konieczności zapewnienia katechezy wystarczającej do wtajemniczenia wiernych we właściwy biblijny i chrześcijański sens niektórych wyrazów i zdań. Nie można przecież zazwyczaj wymagać od wiernych takiej kultury literackiej, która by im uprzystępiała całokształt tekstów liturgicznych. Należy wreszcie zauważyć, że jeżeli przekaz posługuje się często tekstami naprawdę poetyckimi, nie sprzeciwia się to wcale używaniu języka potocznego.

25. Sposób wypowiedzania i mówienia jest uzupełniającym składnikiem ustnego przekazu. Kiedy się redaguje tekst liturgiczny, forma „oratorska”, mniej właściwie, ale najczęściej nazywana formą „literacką”, ma ogromne znaczenie. Na uwagę zasługują różne aspekty:

26. 1) Rodzaj literacki każdego tekstu zależy najpierw od natury aktu obrzędowego, który się wyraża w słowach. Czym innym jest aklamacja, czym innym błaganie, ogłaszanie albo rozmyślanie, czym innym wreszcie czytanie dla zgromadzonego ludu, albo też wspólny śpiew. Każdej czynności mówionej odpowiada właściwy jej sposób wypowiedzi. Ponadto modlitwa przybierze odrębną formę w zależności od tego, czy ma być wypowiedziana przez jednego człowieka, czy wspólnie, czy jest wyrażoną prozą czy w formie poetyckiej, czy jest recytowana, czy śpiewana. Te dane wpływają nie tylko na sposób mówienia, ale także na redakcję literacką.

27. 2) Każdy tekst liturgiczny jest tworem językowym, przeznaczonym do użytku liturgii. Jeżeli jest pisany, jak to najczęściej bywa, przedstawia się on tłumaczom jako utwór literacki. Dla każdego więc tekstu należy wyszukiwać te składniki znaczeniowe, które określają rodzaj literacki. Np.: w modlitwach rzymskich: ogólny do liturgii, nie wystarcza wyrazić w innym języku dosłowną treść i myśli tekstu oryginalnego, ale należy także wiernie przekazać danemu narodowi w jego własnym języku to, co Kościół w tekście oryginalnym chciał powiedzieć innemu narodowi w innym języku. O wierności więc przekładu nie można sądzić, jeżeli za punkt wyjścia bierze się jedynie każdy wyraz i każde zdanie, ale należy ją oceniać, badając dokładnie kontekst liturgiczny przekazu zgodnie z jego naturą i właściwymi mu sposobami.

7. Gdy chodzi o akt przekazu liturgicznego, nie wystarczy rozpatrywanie tego, co dosłownie podaje oryginał. Trzeba także zwracać uwagę na to, kto mówi, do kogo mówi i jak mówi. Tak więc przygotowując tłumaczenie, trzeba zapewnić wierność posłannictwu pod różnymi względami, a w szczególności należy wziąć pod uwagę:

- a) względ na to, co ma być przekazane,
- b) względ na tych, do których zwraca się przekaz.

12. Nie powinno się zapominać, że niekiedy jednostkę semantyczną (tym, co pozwala uchwycić znaczenie), nie jest wyraz, ale pełne zdanie. Należy więc unikać zaciemnienia lub zniekształcenia rzeczywistego sensu posłannictwa przez tłumaczenia zbyt analityczne, które przesadnie uwypuklają każdy wyraz, albo niektóre wyrazy zbyttnio podkreślają.

14. Tłumaczenie ma więcej albo mniej wartości zależnie od użytku, do którego jest przeznaczone. Biorąc pod uwagę naturę zgromadzeń liturgicznych, dla których są przeznaczone przekłady, trzeba się liczyć z następującymi wymaganiami:

15. Język liturgiczny powinien być potoczny, tzn. przystępny dla większości wiernych mówiących tym samym językiem i zbierających się zazwyczaj dla celów kultu, włączając także „dzieci oraz ludzi prostych” (Paweł VI we wspomnianym wyżej przemówieniu). Z tego nie wynika, że język ten ma być prostacki, ponieważ zawsze powinien być układ formalny, cursus, wyrażenie uszanowania, zwięzłość, itd.

28. Wśród różnych elementów trzeba wyróżnić te, które są istotne dla rodzaju literackiego od tych, które są dodatkowe. Pierwsze, o ile to możliwe, należy w przekładzie zachować takie, jakie są w oryginale, albo też w postaci równoważników. Można zatem uszanować ogólną budowę oracji rzymskich: zwrot do Boga, motywy prośby, prośba zakończenie. Inne elementy powinny być odtworzone stosownie do ducha danego języka (kadencja oratorska, harmonia przemówienia).

29. Należy zaznaczyć, że gdy dla rodzaju literackiego jakaś własność jest istotna (np. zrozumiałość, jeżeli chodzi o słuchanie modlitw prezydenjalnych), będzie miała ona pierwszeństwo przed innymi właściwościami, które są mniej znaczące (np. wierność).«

Cytuję te zasady, ponieważ wielokrotnie wyrażano postulaty z nimi sprzeczne. Postulaty te nie mogły być uwzględnione.

KALENDARZ I MSZE WŁASNE DIECEZJI POLSKICH

Niezależnie od reformy kalendarza nakazanej przed Soborem, po Soborze nakazano powtórnie zrewidować kalendarze i msze własne diecezji⁹. Nowy *Kalendarz diecezji polskich* opracowany przy współudziale wszystkich Komisji decezjalnych został zatwierdzony przez Kongregację Kultu Bożego 16 października 1974 roku. Na nim oparto tom VI Lekcjonarza mszalnego.

⁹ „Notitiae” 6 (1970) 349—370.

MSZAŁ PAWŁA VI

Gdy pod koniec 1970 roku ukazało się pierwsze typiczne wydanie mszału Pawła VI, przystąpiliśmy do pracy nad jego tłumaczeniem na język polski¹⁰. Pracę trzeba było zacząć od sporządzania dokładnych kartotek modlitw i antyfon, ponieważ opracowania związane z mszałem potrydenckim stały się nieaktualne. Po sporządzeniu kartotek przystąpiliśmy do tłumaczenia tekstów. Ks. Kardynał Wyszyński wyraźnie odradzał pośpiech i obserwował reakcję krajów zachodnich na nowy mszał. Jak wiadomo, nie wszędzie były one entuzjastyczne. Mszał rzymski wydany w roku 1970 nosił wyraźne ślady pośpiechu w pracy redakcyjnej. Ogłoszono *Corrigenda*, a 2. wydanie typiczne z roku 1975 wniosło setki zmian i poprawek. Po ukazaniu się tego wydania poprawionego musieliśmy gruntownie zrewidować polski przekład i uwzględnić zmiany.

Aby zaradzić bieżącym potrzebom nowych parafii i kaplic, Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Warszawskiej w roku 1979 opublikował techniką małej poligrafii wydanie studyjne Mszału rzymskiego dla diecezji polskich, które zawierało Obrzędy Mszy św. oraz najpotrzebniejsze formularze¹¹.

W ciągu pracy tłumacz wielokrotnie zasięgał opinii polskich językoznawców. Wskazówek udzielali profesorowie: Witold Doroszewski, Irena Klemensiewicz-Bayerowa, Stanisław Urbańczyk oraz ich współpracownicy. Przekład sprawdzali członkowie Komisji Episkopatu do spraw Liturgii. Przekład *Części stałych Mszy św.* opiniowali wszyscy członkowie Konferencji Plenarnej Episkopatu.

Melodie Mszału rzymskiego dla diecezji polskich przygotowała Podkomisja do spraw Muzyki Kościelnej.

Po ukończeniu prac polski przekład mszału zatwierdziła Konferencja Episkopatu Polski obradująca w Częstochowie dnia 11 grudnia 1983 roku. Kongregacja Kultu Bożego po krótkiej wymianie korespondencji dała swoje zatwierdzenie 28 kwietnia 1984 roku.

Mszał rzymski dla diecezji polskich układem swoim poważnie różni się od mszału łacińskiego.

OBRZĘDY MSZY ŚWIĘTEJ

W stałych *Obrzędach Mszy św.* szeroko wykorzystano możliwości pomnożenia formuł podanych w mszale łacińskim. Przewidziano więcej formuł pozdrowienia wiernych przez celebransą na początku Mszy

¹⁰ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Papae VI promulgatum*, Editio typica, Vaticanum 1970.

¹¹ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie studyjne, Warszawa 1979. Taki sam charakter miała księga wydana przez Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Emigracji: *Teksty Mszy świętej na niedziele i uroczystości roku liturgicznego*, Rzym 1976.

św. Podano kilka formuł wezwania do aktu pokuty i szereg przykładów, jak formułować wezwania w trzeciej formie aktu pokuty.

Nowy mszał zawiera wiele prefacji własnych na różne uroczystości i święta. W mszale łacińskim podano je w ramach formularza mszalnego. W mszale polskim po konsultacji z przewodniczącymi diecezjalnych Komisji liturgicznych umieszczono wszystkie prefacje bezpośrednio przed Modlitwami eucharystycznymi. Oprócz prefacji zawartych w typycznym wydaniu łacińskim wprowadzono dwie dodatkowe prefacje wspólne o NMP, a ponadto prefacje:

- 1) o NMP Bolesnej,
- 2) o NMP Królowej Polski,
- 3) o św. Wojciechu, biskupie i męczenniku,
- 4) o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku,
- 5) o św. Jadwidze Śląskiej.

Wszystkie prefacje otrzymały wyraźną numerację bieżącą, co ułatwia znalezienie prefacji czytanych i śpiewanych. Mszał typiczny podaje tylko wzór melodii do prefacji, nasz mszał zawiera wszystkie prefacje z nutami.

W polskich tekstach prefacji wykorzystano wstępy i zakończenia podane w mszale typycznym do wyboru. Dzięki temu wstępy i zakończenia prefacji są bardziej urozmaicone i lepiej zharmonizowane z okresami roku kościelnego.

Mszał wzorcowy zawiera cztery Modlitwy eucharystyczne. W naszym mszale dodano 5 Modlitwę eucharystyczną z wariantami A, B, C, D, dwie Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania oraz trzy Modlitwy eucharystyczne na Msze z udziałem dzieci.

W 1. Modlitwie eucharystycznej powiększono ilość wspomnień tajemnicy dnia, a do 2 i 3 Modlitwy eucharystycznej wprowadzono podobne wspomnienia tajemnicy dnia oraz wspomnienia związane z przyjmowaniem sakramentów. Wspomnienia związane z innymi obrzędami podano w odpowiednich formularzach.

Ponieważ odnowiona liturgia przewiduje możliwość urozmaicenia wstępów do Modlitwy Pańskiej, podano takie wstępy na okresy roku kościelnego. W podobny sposób wzbogacono teksty modlitwy o pokój. Jej wstęp nawiązuje do przeżywanego okresu roku kościelnego. Np. w okresie Narodzenia Pańskiego modlitwa zaczyna się słowami: „Panie Jezu Chryste, przy Twoim Narodzeniu Aniołowie zwiastowali ziemi pokój”, w okresie Wielkiego Postu: „Panie Jezu Chryste, przez Twoją śmierć na krzyżu Bóg Ojciec wprowadził pokój między niebem i ziemią” itp.

Do uroczystych błogosławieństw na końcu Mszy św. dodano formularz na dzień jednego Świętego, który może być przydatny w wielu okolicznościach. Jako formułę odesłania wiernych przyjęto słowa:

„Idźcie w pokoju Chrystusa”. Podobną formułę przyjęły inne kraje europejskie: *Allez, dans la paix du Christ*¹²; *Geht hin in Frieden*¹³; *Pojditie w miru*¹⁴; *Id'te v mene Božom*¹⁵; itp.

MSZE NA OKRESY ROKU LITURGICZNEGO

W mszale łacińskim w każdym okresie roku kościelnego najpierw podano formularze mszalne na niedziele i święta, a potem na dni powszednie. Taki układ utrudnia odnalezienie potrzebnego formularza i powoduje konieczność ciągłego przerzucania zakładek. W Mszale rzymskim dla diecezji polskich formularze roku kościelnego są wydrukowane w porządku chronologicznym.

Uwzględniono polskie warunki, podając przepisy na procesje w święto Ofiarowania Pańskiego i w Niedzielę Palmową. Ze względów praktycznych podano pełny tekst poświęcenia olejów w ramach specjalnej Mszy św. na Wielki Czwartek. W obrzędach Wielkiego Tygodnia uwzględniono procesję do Bożego Grobu i rezurekcję.

MSZE WŁASNE O ŚWIĘTYCH

Msze o świętych poprzedzono krótką notą biograficzną, która nie jest przeznaczona do publicznego czytania, lecz ma ułatwić ułożenie odpowiedniego wprowadzenia do mszy. Celebrans powinien je zrobić żywym słowem, uwzględniając życie Świętego, formularz mszalny i potrzeby zgromadzenia wiernych.

Jeżeli mszał podaje wszystkie modlitwy na dzień Świętego, a nie tylko kolektę, podano także antyfony dla wygody celebransa.

MSZE WSPÓLNE, WOTYWNE, ZA ZMARŁYCH, DODATEK

Msze wspólne otrzymały w mszale polskim wyraźne nagłówki i ciągłą numerację. Podobnie ciągłą numerację zastosowano w Mszach obrzędowych, Mszach w różnych potrzebach, Mszach wotywnych i w Mszach za zmarłych. Wśród Mszy w różnych potrzebach podano nowo ułożoną Mszę na początek roku szkolnego lub akademickiego, wśród modlitw za zmarłych modlitwę za poległych w obronie Ojczyzny.

Uwzględniono potrzeby sanktuariów. Dlatego w osobnym dziale Msze dla niektórych kościołów, podano formularze:

- 1) NMP Matki Dobrej Rady,
- 2) NMP Matki Pocieszenia,

¹² *Missel Romain*, Paris 1974, s. 136.

¹³ *Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg in Breisgau 1975.

¹⁴ *Rimski Misal*, Ljubljana 1975, s. 397.

¹⁵ *Rimski Misál*, Watykan 1981, s. 457.

- 3) NMP Królowej Apostołów,
- 4) NMP z Fatimy,
- 5) św. Katarzyny Aleksandryjskiej, dziewicy i męczennicy,
- 6) św. Wincentego Pallottiego, kapłana.

Dodatek zawiera obrzęd poświęcenia wody i pokropienia wiernych, wzory śpiewów mszalnych, a także teksty łacińskie do użytku kapłanów podróżujących, mianowicie *Ordo Missae* oraz kilkanaście formularzy mszalnych na różne okresy roku kościelnego oraz o różnych kategoriach świętych. Tych formularzy nie wolno tłumaczyć na języki krajowe, bo kapłani miejscowi mają korzystać z tekstów podanych w mszale na poszczególne dni.

WYKONANIE TYPOGRAFICZNE

Wydanie mszału powierzono Wydawnictwu Pallottinum w Poznaniu. Drukowanie mszałów w językach krajowych podjęły w różnych krajach zakłady mające długą tradycję i doświadczenie jak: Herder w Niemczech, Desclée we Francji, Polyglotta Vaticana we Włoszech. Pallottinum pierwszy raz stanęło wobec tak skomplikowanego dzieła. Stara się jednak podołać zadaniu i wydać mszał czytelny i estetyczny, a równocześnie praktyczny w użyciu. Każdy, kto zna pracę wydawniczą wie, że nie jest rzeczą możliwą dać w pierwszym wydaniu książkę wolną od wszelkich usterek. Przykładem mogą być watykańskie wydania wzorcowe, które wiele razy poprawiano. Jak często mawiał zmarły sekretarz Kongregacji Kultu Bożego Arcybiskup A. Bugnin: „Na tej ziemi nie ma rzeczy doskonałych”.

„SYNU CZŁOWIECZY, ZJEDZ TĘ KSIĘGĘ”

Sobór Watykański Drugi w Konstytucji o Liturgii stwierdził: „Kościół bardzo troszczy się, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary (Mszy św.) nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwę tę tajemnicę dobrze rozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękę”¹⁶.

Aby osiągnąć świadomy i czynny udział wiernych w obrzędach Mszy św., nie wystarczy zreformowany mszał, potrzebny jest także właściwy styl odprawiania przez kapłana, potrzebne są również teksty podręczne dla kapłana i dla wiernych. Mszał w formie podręcznej powinien się znaleźć na klęczniku i na biurku każdego duszpasterza i w rękach uczestników Mszy św. Teksty mszału zawierają

¹⁶ KL nr 48.

taką obfitość doktryny teologicznej i ascetycznej, że trzeba wielu lat, aby tę doktrynę poznać i według niej uformować swoje życie, a taki jest cel reformy mszału i pracy nad jego tłumaczeniem. Zapewne dojdą jeszcze nowe elementy i następne pokolenia będą podejmowały nowy trud tłumaczenia, ale cel będzie zawsze ten sam: „aby wierni ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich”¹⁷.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

¹⁷ KL nr 48 zakończenie.

O. Joachim Roman Bar OFMConv

DROGA DO BEATYFIKACJI KRÓLOWEJ JADWIGI *

Liczne świątobliwe osoby żyły w ciągu wieków w Kościele, bo jedną z cech Kościoła katolickiego jest świętość, ale nie każdej z nich można oddawać kult publiczny. Do tego bowiem są wymagane dalsze warunki oprócz świętości życia, mianowicie: a) kandydat na ołtarze ma się cieszyć u wiernych sławą świętości życia i cudów działanych za jego przyczyną oraz b) musi nastąpić uznanie ze strony władzy kościelnej.

Przez sławę świętości, czyli opinię o świętości należy rozumieć przekonanie wiernych o doskonałości życia sługi Bożego, o nieustannym praktykowaniu przez niego cnót w stopniu heroicznym, zwłaszcza miłości ku Bogu i bliźnim. Opinię tę powinni podzielać ludzie uczciwi i poważni, ma ona być nie chwilowa, lecz stale istniejąca i stopniowo wzrastająca.

Co do uznania ze strony władzy kościelnej, to już od końca XII w. potrzebna była zgoda Stolicy Apostolskiej, nie wystarczała zgoda miejscowej hierarchii kościelnej. Zanim Stolica Apostolska wyraziła swą zgodę, przeprowadzała odpowiednie badania, które w ciągu wieków stopniowo wzrastały co do ścisłości i zakresu.

* Prelekcja wygłoszona w dniu 11 stycznia 1987 r. w Bazylice Katedralnej na Wawelu podczas uroczystości z okazji 590-lecia fundacji Wydziału Teologicznego w Krakowie.

1. Jak się rzecz miała w przypadku bł. Jadwigi królowej? Wiemy na podstawie źródeł historycznych, że bł. Jadwiga prowadziła życie świętobliwe, spełniała wiernie swe obowiązki katolickie i związane z jej wysoką godnością królewską. Już za życia, a zwłaszcza po zgonie cieszyła się sławą, czyli opinią świętości u ludzi poważnych, u duchowieństwa i wiernych; ludzie nawiedzali jej grób w katedrze na Wawelu, uciekali się do jej pośrednictwa przed Bogiem. Wierni otrzymywali łaski, a nawet zdarzały się cuda, o czym świadczyły wota zawieszane przy jej grobie. Nawet w XV w. spisywano cuda zdziałane przez Boga za przyczyną bł. Jadwigi. Były ogłaszane liczne opisy jej życia.

Widząc to wszystko wnet po śmierci Królowej zaczęto myśleć o uzyskaniu zatwierdzenia Stolicy Apost., czyli o przeprowadzeniu procesu do kanonizacji. Wiemy, że w 1426 roku ustanowił odpowiednią komisję arcybiskup gnieźnieński Wojciech Jastrzębiec, dawny kanclerz bł. Jadwigi. Nie przechowały się jednak wiadomości, czy ta komisja zaczęła działać i czy zebrała jakiś materiał. Na tym stały formalne działania, aby uzyskać kanonizację w sposób przepisany prawem. Do ponownych formalnych starań powrócono dopiero w wieku XX.

Co się tymczasem działo? Wierni w dalszym ciągu przybywali do grobu bł. Jadwigi, modlili się, składali wota. Kult częściowo prywatny, częściowo publiczny bł. Jadwigi trwał w katedrze wawelskiej, mimo braku zatwierdzenia ze strony najwyższej władzy kościelnej, przy cichej aprobacie biskupów krakowskich.

Tego stanu rzeczy nie zmieniły nawet dekrety pap. Urbana VIII ogłoszone na początku XVII wieku, które surowo zakazały oddawać kult publiczny osobom, które nie uzyskały kanonizacji. Postanowienia pap. Urbana VIII zrobiły jednak wyjątek dla jednej kategorii osób: o ile kult był im oddawany przed 1534 rokiem można było zostawić ten kult w takim stanie, w jakim był okazywany słudze Bożemu. Czyli w naszym przypadku odnośnie do bł. Jadwigi nie obowiązywały dekrety pap. Urbana VIII. Trzeba jeszcze przypomnieć, że od XVII wieku zmieniła się procedura kościelna i pierwszym zatwierdzeniem ze strony władzy kościelnej była beatyfikacja, a drugim kanonizacja. Ostatnim z polskim świętych od razu kanonizowanym był św. Jacek, kanonizowany w 1594 r.

Od czasów pap. Urbana VIII istniała podwójna droga do uzyskania beatyfikacji: udowodnić na podstawie świadków i dokumentów heroiczną cnotę sługi Bożego i cuda, albo dla spraw dawnych, przed 1534 r., udowodnić istniejący kult danego sługi Bożego i wypełnić inne warunki dodane przez późniejszych papieży. Wspominam o tym skrótowo, dla orientacji w staraniach o beatyfikację bł. Jadwigi.

2. W wieku XX, dzięki lepszej znajomości przepisów prawa kościelnego, większej łączności z Rzymem, dzięki rozbudzeniu głębszego życia religijnego, znajomości historii Polski, uświadomiono sobie, że

czas najwyższy, aby załatwić sprawę beatyfikacji królowej Jadwigi zgodnie z przepisami prawa kościelnego. Zaczęło się w okresie międzywojennym przygotowanie do przeprowadzenia procesu kanonicznego. Prace przerwała druga wojna światowa. Wnet jednak po zakończeniu wojny, bo w latach 1949—1950, odbył się proces w Kurii Metropolitalnej Krakowskiej, kiedy archidiecezją rządził Adam Stefan kardynał Sapieha. Wówczas zebrano główne dokumenty odnoszące się do cnót i sławy świętości bł. Jadwigi. Drugi proces w Krakowie odbył się w latach 1972—1974 staraniem ówczesnego metropolity Karola kard. Wojtyły. Miał on za zadanie dokładniejsze zebranie materiałów odnoszących się do niepamiętnego kultu oddawanego Królowej. W 1974 r. wydał Metropolita krakowski dekret, że ten kult jest zgodny z prawem kościelnym i może być kontynuowany. Akta obydwu procesów przesłano do Rzymu. Teraz trzeba było zabiegać, by sprawa weszła na forum Stolicy Apost. Brakło jednak odpowiedniego postulatora w Rzymie, który w imieniu archidiecezji krakowskiej postarałby się o przygotowanie aktu do dyskusji w Kongregacji. Zresztą wówczas wszystkich absorbowały przygotowania do Soboru Watykańskiego II i przebieg Soboru, a także było oczekiwanie na zmianę procedury kanonizacyjnej, w związku z zapowiedzianą nową kodyfikacją prawa kanonicznego.

3. W jesieni 1978 roku zaszedł fakt historyczny, który mógł zasadniczo wpłynąć na dalsze losy procesu beatyfikacyjnego bł. Jadwigi — oto metropolita krakowski został wybrany papieżem. Ożywiły się nadzieje na szybsze załatwienie sprawy, tym bardziej, że wnet zapowiedziano przyjazd Ojca św. do Ojczyzny w czerwcu 1979 r. w związku z jubileuszem św. Stanisława, biskupa i męczennika. Niektórzy oczekiwali, że papież mocą swej władzy apostołskiej zwolni z przepisanej procedury i znając sprawę, sam zadecyduje o beatyfikacji. Tymczasem należy pamiętać, że i papież stosuje się do istniejącego prawa kościelnego, gdyż jest ono ustalone dla porządku i zachowania sprawiedliwości w społeczności kościelnej. Oczywiście papież może zwolnić z niektórych przepisów, mniej ważnych, byle tylko istota była zachowana i byle była gwarancja, że sprawa jest słuszna i nie posiada merytorycznych zastrzeżeń.

Akta procesów odnoszących się do królowej Jadwigi, zebrane po drugiej wojnie światowej, nie były w Kongregacji przebadane przed 1979 rokiem, dlatego nie można było wydać dekretu beatyfikacji chociażby w formie zatwierdzenia kultu. Natomiast była w Kościele praktyka, że na prośbę zainteresowanych, np. diecezji lub zakonu, wydawała Kongregacja pozwolenie na wpisanie danej osoby, która cieszyła się starożytnym kultem, do partykularnego kalendarza liturgicznego. To pociągało za sobą pozwolenie na odprawianie Mszy św. i oficjum brewiarzowego według zatwierdzonych tekstów. Jednak nie była to jeszcze beatyfikacja ze wszystkimi prawami, jak to wyraźnie stwierdził dekret papieża św. Piusa X z dnia 28 kwietnia 1914 roku

ogłoszony w „Acta Apostolicae Sedis” i do dzisiaj obowiązujący, mianowicie że zamieszczenie w kalendarzu liturgicznym czy w mszale lub brewiarzu imion sług Bożych nie beatyfikowanych nie może oznaczać beatyfikacji czy to formalnej, czy równoznacznej.

Co jednak takie pozwolenie daje? Możliwość czczenia danego sługi Bożego, zwanego odtąd błogosławionym, w sposób liturgicznie pełny, bo przez odprawienie Mszy św. i oficjum brewiarzowego, obchodzenie wspomnienia liturgicznego danego sługi Bożego, a to dla wiernych ma już duże znaczenie. Po takim dekrete Kongregacji już znacznie łatwiej jest przeprowadzić równoznaczną beatyfikację przez zatwierdzenie kultu, o ile równocześnie zdobyło się stwierdzenie heroiczności cnót.

4. Takie umieszczenie w kalendarzu liturgicznym archidiecezji krakowskiej i zatwierdzenie formularza Mszy św. oraz modlitw liturgii godzin (brewiarza) o bł. Jadwidze otrzymała archidiecezja krakowska na kilka tygodni przed pierwszą podróżą apostolską do Polski pap. Jana Pawła II. Był to wielki dar dla Kościoła w Polsce, o czym wspomniał Ojciec św. przy powitaniu w katedrze na Wawelu w dniu 6 czerwca 1979 r. Papież przywiózł ze Stolicy św. Piotra dwa dary. Jeden to decyzja Stolicy Apost., aby w kalendarzu liturgicznym Kościoła powszechnego wspomnienie liturgiczne św. Stanisława biskupa było wspomnieniem obowiązkowym, a nie dowolnym, jak dotąd. „Drugi dar — mówił Ojciec św. — który przynoszę, łączy się z drugą postacią tej katedry, naszą umiłowaną królową Jadwigą, błogosławioną. Kongregacja dla Sakramentów i Kultu Bożego w porozumieniu z Kongregacją do Spraw Beatyfikacji i Kanonizacji zatwierdziła formularz Mszy św. ku czci błogosławionej Jadwigi, którą odtąd będzie można wedle tego formularza odprawiać”.

Przyjazd do Krakowa pap. Jana Pawła II był głównie związany z jubileuszem św. Stanisława biskupa. W bogatym programie pobytu Ojca św. w Krakowie nie podkreślono sprawy wyniesienia na ołtarze bł. Jadwigi. W dniu 8 czerwca 1979 r., wieczorem, kiedy Papież sprawował liturgię Mszy św. ku czci bł. Jadwigi, homilia była poświęcona zakończeniu Synodu Archidiecezjalnego, a tylko przy końcu przemówienia wspomniał Ojciec św., że po raz pierwszy sprawuje liturgię mszalną według formularza ku czci bł. Jadwigi. Ale nie poświęcił nowej Błogosławionej żadnego zdania związanego z jej życiem czy jej znaczeniem dla Kościoła. Może dlatego fakt zgody Stolicy Apost. na oddawanie kultu publicznego bł. Jadwidze niejako umknął uwagi wiernych.

5. Decyzja Stolicy Apost. o dokonanej beatyfikacji albo kanonizacji jest ogłaszana w odpowiedniej formie całemu Kościołowi, aby wierni mieli pewność, że mogą oddawać cześć liturgiczną danej osobie. Takiego dokumentu wyraźnego o beatyfikacji bł. Jadwigi królowej nie było do sierpnia 1986 r. Dlatego kiedy po wyjeździe z Krakowa Ojca św. nie ukazał się żaden dokument w sprawie bł. Jadwigi, kanoniści

zaczęli się zastanawiać, czy została dokonana beatyfikacja bł. Jadwigi. Ważno argumenty za i przeciw, ale zdania były podzielone, gdyż przypominano wyżej wspomniany dekret pap. św. Piusa X z 1914 r. Natomiast w dyskusji nie zwrócono uwagi na to, że Papież osobiście odprawił Mszę św. według formularza ku czci bł. Jadwigi, czyli beatyfikował Królową w sposób nadzwyczajny.

Podniesione wątpliwości potwierdziło gruntowne studium o beatyfikacjach ogłoszone w Rzymie w 1983 r. przez podsekretarza Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, ks. prałata F. Veraja, który i jako historyk, i jako urzędnik Kongregacji najlepiej może przedstawić myśl Kongregacji. Otóż ks. Veraja, po wyciszeniu wszystkich beatyfikacji dokonanych od XVI wieku, przytoczył w osobnym zestawieniu sprawy, które uzyskały tylko pozwolenie na odprawianie Mszy św. i oficjum brewiarowego według zatwierdzonego formularza. Na końcu tego wykazu jest wymieniona królowa Jadwiga (a więc nie w spisie osób beatyfikowanych).

Nowy kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., w kan. 1187 potwierdził zasadę od dawna stosowaną w Kościele, że kult publiczny można oddawać tylko tym sługom Bożym, którzy autorytetem Kościoła zostali zaliczeni w poczet błogosławionych albo świętych.

6. Mimo zaistniałych wątpliwości i braku dekretu ze strony Stolicy Apost. należało teraz prowadzić starania o przeprowadzenie kanonizacji bł. Jadwigi. Ale jaką obrać drogę, skoro w 1983 r. zmieniło się gruntownie postępowanie kanonizacyjne? Dla wyjaśnienia sprawy zwrócił się obecny metropolita krakowski do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o wydanie deklaracji. Taka deklaracja, po wielu konsultacjach i na polecenie Ojca św., została wydana przez Kongregację w dniu 8 sierpnia 1986 r. Ma ona wielkie znaczenie dla sprawy bł. Jadwigi. Najpierw stwierdza, że odprawienie Mszy św. przez Ojca św. na Wawelu w dniu 8 czerwca 1979 r. o bł. Jadwidze należy uważać jako beatyfikację Królowej ze wszystkimi przynależnymi prawami. Następnie wyjaśnia, że ten wyjątkowy przypadek nie może być precedensem dla innych podobnych spraw dawnych. Dalej stwierdza, że gdy zechce się przeprowadzić kanonizację bł. Jadwigi, należy zachować wymagania zwyczajnej procedury, czyli m. in. najpierw uzupełnić sprawę dekretem stwierdzającym heroiczną cnót Królowej, a następnie przedstawić dowody na dokonany jeden cud za wstawiennictwem bł. Jadwigi.

Deklaracja z 8 sierpnia 1986 r. ustaliła, że beatyfikacja bł. Jadwigi została dokonana w dniu 8 czerwca 1979 r., że mimo wyjątkowej formy posiada wszelkie skutki prawne, gdy chodzi o zakres kultu kościelnego na przyszłość. Wskazała też, co trzeba czynić, aby mogła odbyć się kanonizacja bł. Jadwigi.

Praca Postulacji w Rzymie będzie teraz polegała na tym, aby pod kierunkiem Relatora Kongregacji przygotować akta, czyli „positio” zawierającą materiały krytyczne odnoszące się do przebiegu życia,

cnót i sławy świętości bł. Jadwigi. Główny nacisk w pozycji ma być położony na dowody świadczące o heroicznosci cnót. Pozycja będzie przedstawiona do dyskusji pięciu konsultorom historykom, a po pozytywnym wyniku, do dyskusji ośmiu konsultorom teologom, wreszcie do dyskusji komisji kardynalskiej.

Osobną pozycję czyli zbiór dokumentacji Postulacja przygotuje na temat cudu, dla przeprowadzenia przepisanej dyskusji w konsultacji lekarskiej, w komisji teologów i w komisji kardynałów.

Dopiero po uzyskaniu dekretu stwierdzającego heroicznosc cnót bł. Jadwigi i po zatwierdzeniu przedstawionego przypadku jako cudu, będzie otwarta droga do kanonizacji.

7. Tyle gdy chodzi o prawo. A jak wygląda dalsza praca od strony praktycznej? Trzeba sobie zdać sprawę, że dalsza droga do kanonizacji jeszcze będzie długa i wymagająca wysiłku. W Rzymie musi być energiczny i światły postulator, który będzie zabiegał o przygotowanie dokumentacji dla Kongregacji. W pierwszym etapie trzeba będzie odpowiednio ułożyć zbiór, czyli „positio” w sprawie heroicznosci cnót. Wprawdzie akta są już zgromadzone w Rzymie, ale poszczególne dokumenty należy krytycznie wyjaśnić i przygotować do druku.

W drugim etapie należy przedstawić dokumentację na temat cudu zdziałanego przez Boga za przyczyną bł. Jadwigi od momentu dokonanej beatyfikacji. Ze zgłoszonych podziękowań za otrzymane łaski trzeba wybrać coś ważniejszego, co ma znamiona cudu i przeprowadzić przepisany proces w diecezji, gdzie cud miał miejsce. Dlatego należy pilnie badać zgłoszone przypadki mające znamiona cudu. Nadto dalej i intensywniej trzeba szerzyć kult bł. Jadwigi, zachęcać do uciekania się do jej pośrednictwa przed Bogiem, urządzać modlitwy o kanonizację, ogłosić życiorys, a także obrazki, nowenny. Z tego widać że nie obejdzie się i w Krakowie bez odpowiedniego człowieka, który będzie pomagać postulatorowi w Rzymie i tutaj dbał o sprawę kultu bł. Jadwigi. Gorliwe starania w Rzymie i w Krakowie przybliżają nam dzień kanonizacji bł. Jadwigi.

Nasza bł. Królowa powinna osiągnąć chwałę kanonizacji, gdyż zasługuje na to swym życiem i działalnością apostołską. Kiedy osiągnie kult publiczny w całym Kościele, będzie w całym Kościele wzorem dla katolików świeckich wypełniania nawet bardzo odpowiedzialnych obowiązków stanu zgodnie z Ewangelią.

DEKLARACJA KONGREGACJI SPRAW KANONIZACYJNYCH O BŁOGOSŁAWIONEJ JADWIDZE KRÓLOWEJ POLSKI

1. W tysiącletniej historii chrześcijańskiej Polonii błogosławiona Jadwiga błyszczy czynami olśniewającymi jak światło i jaśnieje cnotami chrześcijańskimi. Bo też sięga ona swym pochodzeniem piastowskich królów Polski, a do tych należał Mieszko I, który wprowadził wiarę chrześcijańską do swego królestwa. Nadto wywodzi ona swój ród od andegaweskich królów Francji, pośród których wybija się św. Ludwik IX, król Francuzów i wódz krzyżowców walczących o odzyskanie Ziemi Świętej. Bł. Jadwiga, idąc śladami chwalebnych czynów swoich przodków, stała się obrończynią i krzewicielką wiary katolickiej w swoim królestwie, światło zaś ewangelicznej prawdy wniosła na Litwę. Zdaniem wybitnych historyków, bł. Jadwiga jest symbolem, czyli uosobieniem tego wszystkiego, co w tysiącletniej tradycji polskiej uchodzi za największe, i ją też w ciągu wieków wierny lud Boży darzył kultem.

2. Jadwiga, córka Ludwika Wielkiego Andegaweskiego i Elżbiety Bośniaczki, urodzona na Węgrzech 18 lutego 1374 r., objęła we władanie Królestwo Polskie w r. 1384 i poślubiła Jagiełłę, wielkiego księcia litewskiego, w r. 1386. Jagiełło przyjął na chrzcie imię Władysława i przyobiegał zatroszczyć się o nawrócenie Litwy na wiarę katolicką, co też wykonał. Jadwiga wraz z Władysławem Jagiełłą ufundowała w r. 1387 biskupstwo wileńskie. Z tej racji też została nazwana przez Jana Długosza „krzewicielką wiary katolickiej” (*Hist. Pol.* XII, t. III, Cracoviae 1876, s. 532).

3. Wspomniany Jan Długosz potwierdza wieść o świętości bł. Jadwigi w tych słowach: „Ta dzięki czystości obyczajów była tak bardzo umiłowana i sławiona w całym świecie katolickim, że wszyscy czcili ją za życia jako uosobienie świętości” (*tamże*). Po jej śmierci, już w latach 1419 i 1492 sporządzono dwa wykazy cudów sprawionych za jej wstawiennictwem u Boga (*Miracula b. Hedvigis*, w: *Mon. Pol. Hist.*, Varsaviae 1961, IV s. 763—769). Kiedy wieść o świętości jej życia i cudach nabrała rozgłosu, Wojciech Jastrzębiec, prymas Polski, ustanowił w r. 1426 komisję do przygotowania kanonizacji w celu zebrania dokumentów związanych z życiem i cudami Jadwigi. Tenże prymas wspomina, że osobiście poznał królową Jadwigę, kiedy był zatrudniony w jej kancelarii; daje też świadectwo o cudach i kulcie u jej grobu (*tamże*, s. 764).

4. Chociaż w ciągu minionych stuleci Jadwiga, nazywana błogosławioną i świętą, czczona była kultem publicznym od niepamiętnych czasów, to jednak nigdy nie została umieszczona w katalogu świętych przez Stolicę Apostolską. W naszym stuleciu przeprowadzono dwa procesy, mianowicie informacyjny na temat świętości

Ks. Norbert Mendecki

NAJSTARSZY TEKST PISMA ŚWIĘTEGO?

Gabriel Barkay, archeolog z uniwersytetu w Tel Awiwie przeprowadził w latach 1975, 1979 i 1980 wykopaliska archeologiczne w dolinie Hinnom (arab. Ras ed-Dabus).¹ Światło dzienne ujrzaly znaleziska w czasów otomańskich, bizantyjskich i rzymskich. Największą sensacją było jednak odkrycie grobowców z czasów pierwszej świątyni.

Na uwagę zasługuje grobowiec nr 25, który na skutek obsunięcia się masy skalnej został zasypany kamieniami i w ten sposób ochroniony przed kradzieżami zachował swój stan pierwotny z czasów pierwszej świątyni. Jest to pierwszy i jedyny wypadek w historii odkryć archeologicznych Jeruzolimy. Grobowiec ten o wymiarach 3,7×2,0 m i wysokości 2,25 m zawiera kości 995 osób oraz rozmaite przedmioty, na podstawie których dowiadujemy się o życiu ludności izraelsko-judejskiej Jeruzolimy z okresu przed niewolą babilońską, a także z późniejszego okresu (po r. 586 przed n. Chr.), gdyż grobowiec ten służył jako miejsce grzebania zmarłych aż do okresu perskiego. Znalezione tutaj naczynia gliniane pochodzą z trzech okresów: izraelskiego (7/6 w. przed Chr.), babilońskiego (6/5 w. przed Chr.) i helleńskiego (1 w. przed Chr.). 6 złote i srebrne ozdoby przedstawiają w pełni tekst Iz 3, 18—21. Interesująca jest też pieczęć kamienna z rzadko spotykanym imieniem „Palta”.

Największą sensacją jednak okazały się dwie srebrne rolki, o ile ich datowanie jest słuszne. Pierwsza ma wymiary: 27,5 mm szerokości ϕ 11 mm, długości 97 mm, druga 11,5 mm szerokości ϕ 5,5 mm, długości 39 mm. Epigraf znajdujący się na tych rolkach został odczytany dopiero po upływie trzech lat od zakończenia prac archeologicznych, gdyż problemem było odwiniecie rolek bez ich uszkodzenia. W lecie 1986 wystawiono eksponaty w Muzeum Izraelskim w Jero-

¹ G. Barkay, *Excavations on the Slope of the Hinnom Valley, Jerusalem*, „Qadmoniot” 17 (nr 68, 1984) 94—108. Na uwagę zasługuje także ostatnie odkrycie odnoszące się do Nowego Testamentu. O’Callaghan odszyfrował w r. 1972 fragment papirusu z siódmej groty qumrańskiej jako ewentualny tekst Mk 6, 52—53. Byłby to więc najstarszy tekst Pisma św. Nowego Testamentu, por. C. P. Thiede, *Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1986, passim.

zolimie nadając tytuł wystawie „Ketef Hinnom” (= zбочe doliny Hinnom).² Forma epigrafu wskazuje na powstanie pisma w połowie 7 w. przed Chr.³ Na większej rolce znajduje się 19 wierszy, 17 wierszy odszyfrowano. Z 93 liter 71 są możliwe do odczytania. Każdy wiersz zawiera około 7 liter. 71 liter stanowi jedynie 53% całego tekstu. Tekst większej rolki brzmi następująco:

jbr	niech błogosławi
(k) jhwh (w)	cię Jahwe
(j)szmrk j)	strzeże cię
(')r jhwh	niech rozpromieni Jahwe

Mała rolka zawierała prawdopodobnie 19 wierszy. Od wiersza piątego począwszy osiem następujących wierszy brzmi:

jbr(k)	niech błogosławi cię
jhwh w	Jahwe i
(j)szmrk	strzeże cię
j'r jh	niech rozpromieni Jahwe
(wh) pnjw	oblicze swe
(l)jk w(j)	nad tobą i
(s)m lk sz	niech cię obdarzy po-
(l)wm	kojem

Powyższy tekst na obydwu paskach metalowych jest więc tzw. błogosławieństwem Aarona z Lb 6, 24—26, przy czym w drugim wypadku tekst byłby skrócony o słowa: „... i niech będzie łaskawy. Niech zwróci Jahwe ku tobie oblicze swoje...” Jeśli datowanie jest słuszne i jeśli chodzi tutaj rzeczywiście o tekst z Lb 6, 24—26, to można mówić o wielkiej sensacji biblijno-archeologicznej. Mielibyśmy więc najstarszy tekst Pisma św. Starego Testamentu, datowany na połowę 7 w. przed Chr. Dotychczasowy najstarszy tekst Starego Testamentu pochodził od sekty qumrańskiej, datowany na koniec 3 w. przed Chr. oraz tzw. papirus Nash, powstały w 1 w. przed Chr.⁴

Jaką funkcję pełniły owe rolki srebrne? Małe otwory do przewlekania sznura świadczą o tym, że można je było zawiesić na szyi. Dlatego też w grę wchodziłyby amulety albo jakaś wcześniejsza forma tefillin. Za ową praktyką w okresie pierwszej świątyni przema-

² Por. katalog wystawy: G. Barkay, *Ketef Hinnom. A Treasure Facing Jerusalem's Walls*, Jerusalem 1986, passim.

³ „The form of the script and comparison with dated Hebrew inscriptions indicate that our plaques are contemporaneous with the initial hewing out and use of the caves, approximately in the mid-seventh century BCE.”, G. Barkay, *Ketef Hinnom*, 29.

⁴ Tamże, 30.

wiąg — według G. Barkaya — Wj 13, 9 albo Prz 6, 21. Nie wyjaśniony pozostaje fakt, że na dotychczasowo znanych tefillin znajdują się przeważnie teksty w Wj 13, 1—10. 11—16; Pwt 6, 4—9 i Pwt 11, 13—21.⁵ Tutaj natomiast mamy błogosławieństwo Aarona. Owo błogosławieństwo znajduje się też na amuletach samarytańskich.⁶

Co do powstania epigrafu w połowie 7 w. przed Chr. F. Dexinger wysunął pewne wątpliwości.⁷ Jedną z form pisma starohebrajskiego używano także w okresie machabejskim. Paleograficzną ekspertyzę przeprowadzić można jedynie na podstawie oryginałów. Tutaj jakoś materiału i stan epigrafu utrudniają owo zadanie. Do tego dodać należy, że w grobowcu 25 także znajduje się materiał z 1 w. przed Chr. Do tego okresu pasowałby także tekst rolek, jak np. do tekstów qumrańskich (por. 4Q175) albo do samarytańskich epigrafów dekalogowych. Dokładniejsza analiza materiałów archeologicznych, zapowiedziana przez G. Barkaya, może dać pełniejszą odpowiedź na wysunięte wątpliwości.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

⁵ F. Dexinger, *Der Dekalog im Judentum*, BiLi 59 (1986) 86—95.

⁶ M. Gaster, *Samaritan Amulets*, w: *Studies and Texts I*, 400; III, 115—116, 177—178, New York 1928 (przedruk 1971).

⁷ F. Dexinger, *Die Funde von Gehinnom*, BiLi 95 (1986) 259—261, szczeg. 261.

O. Franciszek Malaczyński OSB

SPOTKANIE SEKRETARZY NARODOWYCH KOMISJI LITURGICZNYCH KRAJÓW EUROPEJSKICH W LIZBONIE

Z inicjatywy francuskiego Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego w Paryżu i niemieckiego Instytutu Liturgicznego w Trewirze w roku 1973 rozpoczęły się spotkania sekretarzy narodowych Komisji Liturgicznych Europy (Rencontre Européenne des Secretaires Nationaux de Liturgie). Na pierwszym spotkaniu w Genewie wyłoniono stałe Biuro, które co dwa lata organizuje spotkanie sekretarzy w różnych krajach Europy. Celem tych spotkań jest wzajemna informacja o wdrażaniu reformy liturgii w różnych krajach, wymiana doświadczeń i studiowanie wyłaniających się problemów.

W dniach 26—31 maja 1986 odbyło się w Lizbonie kolejne spotkanie sekretarzy narodowych Komisji Liturgicznych Europy. Spotkanie zorganizowano w „Casa dos Retiros Bom Pastor”. Taką nazwę nosi dom rekolekcyjny stanowiący własność patriarchatu lizbońskiego położony na przedmieściu stolicy Portugalii.

Głównym tematem tegorocznego spotkania była rola świeckich w sprawowaniu liturgii i w duszpasterstwie sakramentalnym. Stałe urzędujące Biuro starannie przygotowało tegoroczne spotkanie. Do wszystkich sekretarzy skierowano ankietę na temat roli, jaką świeccy odgrywają w liturgii i w duszpasterstwie sakramentalnym w poszczególnych krajach. Wyniki ankiety zestawiono według tematów i powielono na użytek uczestników spotkania.

Ankieta wykazała, że udział świeckich w sprawowaniu funkcji liturgicznych jest bardzo rozmaity w różnych krajach Europy. Prawie wszędzie świeccy zanoszą Komunię św. do chorych, pomagają w rozdawaniu jej w kościele i przewodniczą modlitwom przy zmarłych przed pogrzebem.

Są takie kraje Europy, w których rośnie liczba parafii nie mających własnego duszpasterza. W tych parafiach w niedzielę odbywa się nabożeństwo złożone z liturgii słowa i Komunii św. Przewodniczą temu nabożeństwu świeccy. Oni również przewodniczą obrzędowi chrztu dzieci oraz obrzędowi pogrzebowym.

W związku z powierzeniem świeckim katolikom przewodniczenia w liturgii, wyłoniło się wiele problemów teologicznych, kanonicznych i duszpasterskich. Stwierdzono, że wierni dość prędko zapominają o różnicy między Mszą św. a Liturgią słowa, której przewodniczy świecki i o roli kapłanów, jako kontynuatorów zbawczej misji Chrystusa.

Nikt nie ma wątpliwości, że świeccy, mający misję kanoniczną, mogą spełniać zadania nauczycielskie i przygotowywać wiernych do przyjęcia sakramentów. Natomiast wątpliwe jest czy mogą udzielać sakramentów poza prawdziwą koniecznością. Są diecezje, w których wierni bardzo stanowczo domagają się, by pogrzebowi katolickiemu przewodniczył kapłan lub diakon i nie chcą w tej roli widzieć świeckich.

Wyniki ankiety uodostępniono wybranemu teologowi i kanoniście. Ich pisemne opinie były podstawą dyskusji plenarnych oraz w zespołach językowych, które zajmowały przedpołudnia i wieczory. Natomiast posiedzenia popołudniowe były poświęcone na sprawozdania z poszczególnych krajów. Komunikowano osiągnięcia z ostatnich lat, a także niepowodzenia i trudności.

Obradom towarzyszyła modlitwa liturgiczna, do której starannie przygotowano teksty. Codziennie rano śpiewano po łacinie Jutrznię, a wieczorem Nieszpory. Zamiast krótkiego czytania, dobierano czytanie dłuższe w językach żywych. W południe odbywała się koncelebrowana Msza św. po łacinie, z liturgią słowa i homilią w językach współczesnych. Przewodniczyli jej kolejno przedstawiciele głównych grup językowych Europy. W uroczystość Najśw. Ciała i Krwi Chrystusa sekretarze odbyli pielgrzymkę do Fatimy i tam koncelebrowali główną Mszę św. dla pielgrzymów, w której używano języków: łacińskiego, portugalskiego i francuskiego.

Wnioski z obrad, uporządkowane przez stałe Biuro, zostaną przedstawione Radzie Konferencji Episkopatów Europy i będą wykorzystane przez czas przygotowań do najbliższego Synodu Biskupów, który ma się zająć rolą świeckich w Kościele.

W obradach uczestniczył Podsekretarz Kongregacji Kultu Bożego, praelat Piero Marini. Poinformował on zebranych o aktualnych pracach Kongregacji oraz o zamierzeniach na najbliższą przyszłość. Życie uczy, że projektowane nowe wydawnictwa liturgiczne zajmują znacznie więcej czasu niż przewidywano. Tak jest z drugim wydaniem *Liturgii godzin* w języku łacińskim, z *Obrzędami święceń* i *Martyrologium rzymskim*.

W niektórych posiedzeniach brał udział biskup pomocniczy Lizbony, Ks. Albino Mamede Cleto. Odwiedził także spotkanie patriarcha Lizbony Kard. Antonio Ribeiro. W ostatnim dniu mer miasta Lizbony podejmował

zgrupowanych uroczystą kolacją na zamku św. Jerzego pochodzącym z czasów arabskiej okupacji półwyspu.

Przy końcu spotkania wybrano członków stałego Biura, którymi są zwykle przedstawiciele głównych grup językowych i ustalono temat następnego spotkania: Nabożeństwa ludowe.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

O. Franciszek Małaczyński OSB

25 ROCZNICA POWSTANIA PAPIESKIEGO INSTYTUTU LITURGICZNEGO W RZYMIE

Papieska Akademia Teologiczna św. Anzelma w Rzymie, wierna tradycjom Zakonu św. Benedykta, zawsze uwzględniała liturgię w badaniach i w nauczaniu teologii.

W roku 1956 rozpoczęto pod kierunkiem O. Kuniberta Mohlberga OSB wydawanie krytycznych opracowań tekstów starożytnych sakramentarzy w serii wydawniczej *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*. Rozwijający się ruch liturgiczny zwrócił uwagę profesorów Wydziału Teologicznego na konieczność zorganizowania instytutu, który by zajął się naukowym wykładem liturgii i przygotował kwalifikowanych wykonawców spodziewanej reformy. Ojcowie: Cyprian Vagaggini, Salwator Marsili oraz Adrian Nocent z entuzjazmem przystąpili do organizowania Instytutu Liturgicznego, ciesząc się poparciem ówczesnego opata prymasa Zakonu Bennona Guta oraz rektora Akademii Augustyna Mayera. Papież Jan XXIII zdając sobie sprawę z potrzeb Kościoła, dnia 17 czerwca 1961 roku erygował „Papieski Instytut Liturgiczny” w łonie Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii św. Anzelma. W październiku 1961 roku Instytut rozpoczął pierwszy rok akademicki. Oprócz benedyktynów wykładali w nim wybitni znawcy różnych dziedzin liturgii z innych papieskich uczelni. Studenci rekrutowali się z całego świata. Dzięki wybitnym wykładowcom i dużemu zainteresowaniu odnową liturgii w całym Kościele, od początku Instytut zajął godne miejsce wśród innych specjalistycznych studiów w Rzymie. Pomyślny rozwój sprawił, że 23 sierpnia 1978 roku Papieski Instytut Liturgiczny zachowując swoją nazwę otrzymał prawa Wydziału i od tego roku nadaje stopnie licencjata i doktora Liturgii. Instytut wydaje wybitniejsze rozprawy swoich pracowników w serii *Analecta Liturgica*, a od trzech lat wychodzi perioryk *Ecclesia Orans*. Od roku 1982 Papieski Instytut Liturgiczny organizuje Międzynarodowe Kongresy Liturgiczne poświęcone wybranym zagadnieniom liturgicznym.

Papieski Instytut Liturgiczny współpracuje z „Duszpasterskim Ośrodkiem Kultu i Uświęcenia” wikariatu miasta Rzymu, prowadząc kursy dla parafialnych animatorów liturgii. Instytut współpracuje również z Instytutem Liturgii Pastoralnej w Padwie oraz z podobnymi instytucjami w Detroit i w Chicago. W ciągu 25 lat działalności Instytut wykształcił 1500 specjalistów, którzy obecnie wykładają liturgię w uniwersytetach i seminariach duchownych na całym świecie, redagują czasopisma liturgiczne, pracują w krajowych i diecezjalnych Komisjach Liturgicznych. W Polsce większość wykładowców liturgii, to absolwenci Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie. Dziewięciu absolwentów Instytutu pracuje w Komisji Episkopatu Polski do spraw Liturgii. Podobnie wielu

pracowników Kongregacji Kultu Bożego ukończyło studia w Papieskim Instytucie Liturgicznym.

Dnia 1 czerwca 1986 Instytut obchodził 25 rocznicę założenia. Z tej okazji około godziny osiemnastej przybył do Opactwa św. Anzelma na Awentynie Ojciec święty Jan Paweł II. Witali go: Kard. Augustyn Mayer OSB, którego kościołem tytularnym jest kościół św. Anzelma, opat prymas Wiktor Dammertz OSB, rektor Papieskiej Akademii św. Anzelma Ansgar Chupungco OSB oraz przeor O. Mark Sheridan OSB. Ojciec święty udał się do zakrystii, gdzie ubrał szaty pontyfikalne i poprzedzany przez cały konwent św. Anzelma udał się procesjonalnie do kościoła, który wypełniali zaproszeni goście. Ojciec święty odprawił Nieszpory na uroczystość Najśw. Ciała i Krwi Chrystusa, którą w tę niedzielę obchodzono we Włoszech. Uroczyste Nieszpory poświęcone tajemnicy Eucharystii dobrze wyrażały dziękczynienie Instytutu, który od 25 lat zgłębia liturgię Kościoła. Po Nieszporach, w kościele odbył się uroczysty akt akademicki. Opat prymas przywitał Ojca świętego i przedstawił życie kolegium św. Anzelma. Podkreślił, że kolegium, które wkrótce będzie obchodziło 100-lecie istnienia, od początku wiernie sprawowało w chórze służbę Bożą i nadal ją sprawuje. Dzięki temu studium odbywa się w atmosferze modlitwy, a wykładowcy i studenci bez przerwy realizują swoje monastyczne powołanie i stanowią część modlącego się Kościoła. W modlitwie i w pracy jednoczą się przedstawiciele 61 klasztorów i 24 krajów z wszystkich kontynentów. Rektor Akademii przedstawił jej życie naukowe, a jeden ze studentów br. Ferdynanda Campana OFM w imieniu kolegów wyraził radość z możliwości studiowania w stolicy chrześcijaństwa.

Następnie Ojciec święty przemówił do wykładowców i studentów stawiając im za wzór patrona Akademii św. Anzelma, arcybiskupa Canterbury i doktora Kościoła.

Po przemówieniu papieża złożono mu w darze wydawnictwa Instytutu. Rodzinny charakter tego obchodu podkreśliły dwa gesty papieża. Ojciec święty osobiście pozdrowił wszystkich wykładowców i studentów, a następnie udał się do reflektarza kolegium i spożył z nimi wieczerzę. Ten udział Ojca świętego w życiu wspólnoty był potwierdzeniem wartości życia monastycznego, które w bratniej miłości prowadzą przedstawiciele różnych narodów, języków i kultur.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

PRZEMÓWIENIE OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II W KOŚCIELE ŚW. ANZELMA W RZYMIE W 25 ROCZNICĘ ZAŁOŻENIA PAPIESKIEGO INSTYTUTU LITURGICZNEGO

Czcigodny Opacie Prymasie,
Czcigodny Ojciec Rektorze,
Szanowni Profesorowie,
Drodzy Studenci,

1. Chętnie przybyłem na wzgórze Awentynu, które w Rzymie jest siedzibą głównego ośrodka monastycznego benedyktyńskiego, na spotkanie z wami, Wykładowcy i Studenci Akademii noszącej imię świętego Anzelma, mnicha i doktora Kościoła. Chcę się spotkać z wami, Mnisi benedyktyńscy, którzy

na tym wzgórzu naśladować waszego wielkiego Założyciela szukacie codziennie Boga (*quaerere Deum*), co stanowi zasadniczy program waszego życia.

Tradycyjne połączenie życia zakonnego i studium daje temu ośrodkowi szczególną atmosferę, która sprzyja modlitwie i życiu wspólnemu, a także pogłębieniu świętej wiedzy.

Z wielką radością modliłem się z wami, odpowiadając Nieszpory, jak to czynicie każdej niedzieli. Również z wielką radością pozdrawiam Opata, Wspólnotę Monastyczną, Rektora Akademii, profesorów i studentów. Z radością stwierdzam, że zarówno w gronie profesorów jak wśród studentów znajdują się przedstawiciele wielu narodów, wielu Rodzin zakonnych i Kościołów lokalnych. Pozdrawiam serdecznie wszystkich tutaj obecnych.

Pragnę wyrazić moje uznanie dla cennej i długotrwałej pracy w dziedzinie studiów teologicznych. Rozwijacie je przede wszystkim na polu liturgicznym nie tylko dla dobra Konferencji Benedyktynskiej, która tutaj ma swoje międzynarodowe centrum kulturalne, lecz także dla dobra całego Kościoła katolickiego.

Dlatego chcę dodać odwagi dziełom oraz inicjatywom, które tutaj powstają, jako rezultat braterskiej współpracy i owocnej jedności wysiłków uczonych, którzy pochodzą z różnych stron świata, lecz umieją koordynować i harmonizować swoje różne mentalności i kultury, aby utrzymać i rozwijać instytucje.

2. W tym momencie moja myśl zwraca się do zdarzenia szczególnie doniosłego w życiu Akademii. Chcę wspomnieć dwudziestą piątą rocznicę założenia z inicjatywy papieża Jana XXIII Instytutu Liturgicznego. Ten świętej pamięci mój Poprzednik nadał Instytutowi tytuł „papieskiego”, jako dowód zaufania, którym chciał go obdarzyć, i jako wyraz oczekiwania na specjalną współpracę w stałej harmonii ze wskazaniami i programami Stolicy Świętej.

Jak dobrze wiecie, wasz Instytut, który powstał krótko przed rozpoczęciem Drugiego Soboru Watykańskiego i umocnił się w czasie jego trwania, założono go głównie w tym celu, aby jako ośrodek studiów i badań dał naukową podstawę soborowej reformie liturgii. Jest to cel o doniosłym znaczeniu. Odnowa liturgii rzeczywiście nadała „charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności” (KL nr 43).

Wskutek odnowienia liturgii w sprawowaniu kultu Bożego zwrócono uwagę na wartość świadomego i czynnego udziału całego ludu Bożego. To spowodowało konieczność lepszego sprecyzowania roli kapłanów i wiernych, aby każdy pełniąc swoje funkcje czynił tylko to wszystko, co do niego należy, aby w ten sposób w samym porządku akcji liturgicznej ukazywał się Kościół ze swoją strukturą różnych rangi święceń i posług (Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego nr 58).

Odczuwa się potrzebę, aby obrzędowi dodać więcej piękna także w ich ceremonialnym przebiegu. Doświadczenie uczy, że ceremonie, jeżeli są wykonywane z należną starannością i z wewnętrznym udziałem, są drogą do ukazywania bogactwa Bożych tajemnic i owocniejszego udzielania ich duszom dobrze przygotowanym.

Ten przepis Reguły nie może być obojętny dla innych chrześcijan, wiara uczy ich widzieć w kulcie Boga szczyt wszelkiej ludzkiej działalności. Dlatego Instytut słusznie otworzył swoje bramy dla profesorów i studentów, którzy nie są benedyktynami. W ten sposób zapewniono wpływ nowych i wartościowych sił do tego ośrodka oraz jego szerszy i decydujący wpływ na wspólnoty kościelne rozsiiane wśród świata.

Obowiązek służby Bożej pozostaje jednak waszą cechą charakterystyczną, synowie świętego Benedykta. Z wielkodusznego i wiernego wypełnienia tego zadania możecie czerpać zapał do życia waszych monastycznych wspólnot oraz ich promieniowania na całą społeczność chrześcijańską.

Czyż wasze życie ukryte w Bogu nie powinno być całkowicie ukształtowane na wzór liturgicznego życia Kościoła jak je opisuje Konstytucja *Sacro-sanctum Concilium*: „Kościół jest ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KL nr 2)?

W zakresie waszej działalności statutowej muszę podkreślić użyteczność i doniosłość przygotowania specjalistów teologii liturgii i duszpasterstwa liturgicznego, którzy mogliby spieszyć z radą i pomocą diecezjom i wszystkim wspólnotom chrześcijańskim. Ważne jest również przygotowanie kwalifikowanych nauczycieli zapewniających liturgiczną formację duchowieństwa, zakonników, zakonnice i w ogóle wszystkich chrześcijan, którzy pragną pogłębić życie liturgiczne „źródło i szczyt” całego życia Kościoła.

Zadanie, które z tego punktu widzenia wymaga dalszych badań i studiów to to, co się nazywa „inkulturacją” liturgii, to znaczy roztropna aktualizacja, którą narodowe Konferencje Biskupów w łączności ze Stolicą Świętą mogą przeprowadzić wybierając sposoby i formy bardziej odpowiednie, aby wyrazić kult katolicki w swojej istocie jeden zawsze i wszędzie, w harmonii z tym, co można zaczerpnąć z religijnej tradycji różnych ludów i kultur. Mistrzami tej metody pastoralnej są święci Cyryl i Metody, o których mówiłem w niedawno ogłoszonej encyklice *Slavorum Apostoli*.

Także wymiana ekumeniczna może być użyteczna i wzbogacić dziedzictwo liturgiczne. W tej sprawie chcę się ograniczyć do zwrócenia uwagi na doniosłość żywego i owocnego kontaktu między tradycją liturgiczną zachodnioeuropejską, która bardziej podkreśla aspekt wspólnotowy i czynny udział w kulcie, i tradycją wschodnią, która jest bardziej wrażliwa na aspekt mistyczny i sakralny, przy zachowaniu własnej tożsamości obu tych tradycji.

Ufam, że ten Instytut Liturgiczny będzie kontynuował swoją służbę dla Kościoła z coraz większą żywotnością, czerpiąc nowy zapał z 25 rocznicy założenia, w pełnej wierności tradycji liturgicznej i autentycznemu duchowi reformy dokonanej przez Drugi Sobór Watykański.

4. Chcę wspomnieć także inną rocznicę już bliską: stulecie założenia Akademii. Podobnie jak Instytut Liturgiczny, wasz uniwersytet zawdzięcza swoje powstanie papieżowi, niezapomnianemu Leonowi XIII, który go założył jako centrum kulturalne i duchowe całej Konfederacji Benedyktyńskiej. Bliska Stolicy Piotrowej wasza Akademia musi mieć pełną świadomość tej swojej funkcji, która niesie raczej odpowiedzialność niż chwałę. Mając takie zadania Akademia zasługuje na moralne i materialne poparcie całej Rodziny benedyktyńskiej, której służy i którą reprezentuje we wspólnocie Kościoła, w społeczeństwie i w kulturze. Święty Patron, któremu powierzone są to Opactwo i ta Akademia, wielki doktor Kościoła św. Anzelm z Aosty, arcybiskup z Canterbury, niech będzie dla was dzisiaj Mistrzem życia duchowego przede wszystkim w gorącym pragnieniu oglądania Boga i w staraniu, aby badać z „pokorną mądrością”, jak on mówił, niewysłowione głębinę tajemnicy dobroci i piękności Boga.

Św. Anzelm jest także dzisiaj mistrzem teologicznej metody, to znaczy właściwego i umiarkowanego użycia rozumu, przez który teologia wychodząc od wiary, czyli danych objawienia, stara się je oświecić przez odpowiednie argumenty konwencji i zgłębić je w ich niewyczerpanej zrozumiałości. Tak należy rozumieć cel, który św. Anzelm wytyczył sobie w sławnym *Proslogion*: *Utrum probari possit id, quod de Deo creditur et praedicatur* (Czy można udowodnić to, co się wyznaje i głosi o Bogu). Nie chodzi o sprowadzenie prawd wiary do granic rozumienia, bo w ten sposób zostałyby one zniszczone. Chodzi raczej o to, aby za pośrednictwem rozumu dać się oświecić i prowadzić przez te prawdy oraz wydobyć na światło ich wartość i wpływ na życie konkretne. Tak postępując, rozum

choć pozostaje w swoich naturalnych granicach, potwierdza najwięcej własną wartość i godność człowieka.

Benedyktyński Doktor podjął na nowo aforyzm św. Augustyna: *Credo ut intelligam* (Wierzę, aby zrozumieć), który leżał u podstawy całej pracy teologicznej Ojców Kościoła i ożywił go w nowy sposób doskonaląc zrozumienie wiary z pomocą dialektyki i metafizyki. W ten sposób zapoczątkował metodę właściwą teologii spekulatywnej czyli scholastycznej, która następnie bardzo się rozwinęła, przede wszystkim dzięki św. Tomaszowi z Akwinu, aż do naszych czasów.

Święty Anzelm przypomina wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy oddają się studiowaniu teologii jako profesorowie i studenci, że poznanie tajemnic Bożych jest raczej darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym, niż osiągnięciem umysłu ludzkiego.

5. Mam nadzieję, że także Wy, wstępując w ślady tego znakomitego i świętego Mistrza chrześcijańskiej myśli, będziecie mogli dać ludziom naszych czasów to odczucie rzeczywistości Bożych i pragnienie, aby je przeniknąć przez poznanie oświecone wiarą. Wprawdzie nawet naturalny rozum może poznać istnienie Boga, zawsze jednak pozostaje prawdą, że autentyczne doświadczenie Jego niewysłowionej tajemnicy może pochodzić tylko z pełnego wiary słuchania Jego słowa, tylko wierząc możemy mieć pełne poznanie rzeczywistości Bożych.

Z tymi myślami i nadziejami wzywam na was — za pośrednictwem świętego Anzelm — obfitych darów Ducha Świętego i z serca udzielam wszystkim mojego błogosławieństwa.

Tłumaczył O. Franciszek Małaczyński OSB

Ks. Tadeusz Matras

XXIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH KATOWICE 16–17 IX 1986

Dobry to zwyczaj, przyjęty przez polskich biblistów, aby co roku zbierać się we wspólnocie w innym seminarium duchownym w Polsce, a przy tym poznawać różne teologiczne środowiska naukowe i dydaktyczne. XXIII Sympozjum Biblistów Polskich obradowało w Katowicach, w dniach 16 i 17 września 1986 r. Zgromadziło 69 biblistów w różnych stronach polskiej ziemi, przede wszystkim wykładowców Pisma św. wyższych uczelni teologicznych w kraju oraz seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych.

Sympozjum rozpoczęło Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy Seminarium pod przewodnictwem ks. bpa dra Damiana Zimonia, ordynariusza diecezji katowickiej. Podczas Mszy św. ks. Biskup wygłosił homilię na temat posługi teologa w przekazywaniu Słowa Bożego.

Obrady otworzył Prezes Sekcji Biblistów o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM. Powitał przybyłego ks. Biskupa Ordynariusza oraz uczestników sesji. Podziękował Pasterzowi ludu śląskiego za przewodnictwo w liturgii, za homilię oraz gościnne przyjęcie biblistów w swojej diecezji. Przy tej sposobności złożył życzenia, aby Jego posługa biskupia była jak najbardziej owocna. Wyrazy wdzięczności skierował pod adresem ks. dra Stefana Cichego — rektora Śląskiego Seminarium Du-

chownego oraz całej społeczności seminaryjnej, która na te dni naukowej refleksji biblijnej nie tylko użyteczny gmach, ale również ofiarowała swoje siły w codziennym posługiwaniu uczestnikom. Zakomunikował, że w tym roku z grona biblistów został podniesiony do godności biskupiej ks. prałat dr Andrzej Suski i nominowany biskupem pomocniczym w Płocku. Jako jedenasty biskup spośród biblistów otrzymuje sakrę biskupią w okresie po drugiej wojnie światowej, co jest zaszczytem i radością dla tej sekcji. Prezes poinformował o uzyskanych stopniach naukowych oraz objętych urządach przez członków naszej sekcji. O protokołowanie przebiegu obrad poprosił ks. Tomasza Jelonka (Kraków) i ks. Tadeusza Matrasa (Kraków).

W przedpołudniowej sesji przewodnictwo przejął ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków). Referaty wygłosili: ks. dr hab. Stanisław Pisarek (Katowice): *Historia oddziaływania tekstu „Wirkungsgeschichte” jako nowa metoda badania Nowego Testamentu*, ks. dr Jan Czerski (Nysa): *Nowotestamentalna terminologia „miłosierdzia”*, ks. dr hab. Tomasz Jelonk (Kraków): *Hipoteza Łukasowego autorstwa Listu do Hebrajczyków*. Wygłoszone referaty koncentrowały się wokół problemów z zakresu hermeneutyki.

Ks. St. Pisarek charakteryzował nową metodę wchodzącą do bibliistyki, właściwie dopiero po drugiej wojnie światowej i to bardzo ostrożnie, a znajdującą przede wszystkim szerokie zastosowanie w ekumenicznych komentarzach do Nowego Testamentu. Referent próbował odpowiedzieć na postawione przez siebie dwa pytania: 1. Czym jest owa „Wirkungsgeschichte”? 2. Jak wygląda ona w zastosowaniu w komentarzu do Ewangelii?

Ks. J. Czerski dostrzegając wpływy terminologii hellenistycznej i Septuaginty na nowotestamentalną terminologię miłosierdzia, wykażal jej głębokie zakorzenie w hebrajskim: *hesed, rahamim, hanna*. Referent doszedł do wniosku, że autorzy ksiąg Nowego Testamentu korzystają z semantyki Septuaginty, ale nadają jej nowe treści. W referacie omówił trzy grupy semantyczne: *éleos — eleēō, oiktirmós — oiktiro i splágchnon — splagchnízomai*. Wszystkie grupy semantyczne mają, zdaniem Referującego, wspólne cechy: ukazują miłosierdzie jako uczucie litości, współczucie prowadzące do czynu, a więc wyrażające się w akcie czynnej pomocy.

Ks. T. Jelonk powrócił do odnawianego, w różnej mierze, problemu autorstwa Listu do Hebrajczyków, w którym dostrzega się nie Pawłową rękę, a jednak nie wyklucza się go z Corpus Paulinum. Znajdując w Liście powiązania z mową diakona Szczepana, Referent dopatrywał się wkładu Łukasza podejmującego trud uzupełnienia braku pozostawionego przez Pawła. List zmierzający do wykazania, że Jezus nie znosi prawa Mojżeszowego ani nie burzy świątyni, pokazuje działalność Mesjasza podejmującego udoskonalenie przymierza zawartego na górze Synaj.

Po południu przewodnictwo obrad przejął ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Łódź), a referaty wygłosili: ks. dr Norbert Höslinger ((Klosterneuburg): *Drogi i środki służące przybliżeniu Biblii ludziom*; ks. dr Jan Flis (Lublin): *Demony wedlug Nowego Testamentu — mit czy rzeczywistość*.

Ks. N. Höslinger na podstawie doświadczeń zebranych w ośrodku pastoralno-biblijnym w Klosterneuburgu starał się ukazać drogi poznawania Pisma św. przez szerokie kręgi ludzi. Scharakteryzował również środki, jakimi dysponuje tenże ośrodek w zainteresowaniu ludzi księgami świętymi (liturgia, godziny i seminaria biblijne, wystawy, filmy i taśmy wideo). Podjął w referacie problematykę akcentowaną w konstytucji „Dei Verbum” jako apostołat Pismem św.

Ks. J. Flis próbował dać odpowiedź na najbardziej fundamentalne pytania demonologii Nowego Testamentu, czy ten liczył się z istnieniem istot demonicznych i jak to wyraził na swoich kartach? Informacje

z zakresu demonologii rozsiane w różnych kontekstach prawie wszystkich ksiąg Nowego Testamentu, wykazują, że demonologia pełni tu tylko służebną rolę względem centralnego orędzia. Księgi te zakładając istnienie demonów pokazują również jak należy się ustosunkować wobec tych istot. Nowy Testament traktuje naukę o demonach z zadziwiającą powściągliwością

W drugim dniu obradom przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Łach (Warszawa), a dyskusji ks. prof. dr hab. Jan Szlaga (Lublin). Referaty wygłosili: ks. dr Tadeusz Brzegowy (Tarnów): *Prorok Natan i budowa świątyni*; ks. dr Andrzej Kowalczyk (Gdańsk): *Wpływ Heksateuchu na dobór perykop w częściach narracyjnych Ewangelii Mateusza*.

Ks. T. Brzegowy sięgnął do 2 Księgi Samuela, do prorocтва Natana zawierającego obietnice dynastyczne, uczynione przez Boga Dawidowi, a których tłem i punktem wyjścia była inicjatywa Dawida zbudowania świątyni w Jerozolimie. Prorocтво Natana zostało poszerzone i pogłębione, gdyż zapowiedź głosi nie tylko nadejście mesjańskiego potomka Dawida, ale mówi o doskonałym zamieszkaniu w nim Boga a przez niego w nowym ludzie Bożym.

Ks. A. Kowalczyk przeprowadził porównanie tekstu perykop Ewangelii Mateusza z tekstem Heksateuchu wydobywając styczne tych przekazów oraz miejsca paralelne pozwalające mówić o wpływie Pięcioksięgu na redagowanie tekstu Ewangelii.

W pierwszym i drugim dniu sesji po wygłoszonych referatach rozwinęła się ożywiona dyskusja. Dotyczyła ona w dużej mierze problematyki pastoralno-biblijnej związanej z apostołatem Pismem św. (zainteresowań i przybliżenia Biblii do dzieci i młodzieży, współpracy ośrodka austriackiego z Instytutem Biblijnym i towarzystwami biblijnymi katolickimi i akatolickimi). Ukazywano również osiągnięcia w polskim duszpasterstwie biblijnym, ale też wskazywano na istniejące w nim duże braki zwłaszcza w życiu parafialnym. Postulowano, by z ożywieniem ruchu biblijnego w każdym dekanacie był referent biblijny w osobie wykształconego bibliisty. Zdaniem uczestników sesji sprawą konieczną jest opracowanie i wydanie komentarza do Biblii jako pomoc dla duszpasterstwa.

Dyskusję ożywiło przedstawione autorstwo Listu do Hebrajczyków. Zastanawiano się, czy List nie jest komentarzem do Rz 3, 25. Problem demonów i demonologii zwrócił uwagę dyskutantów na relację człowieka do istot Bogu przeciwnych, których nie można pozbawić osobowości jak chciał w demitologizacji dokonać Bultmann. Nie pominięto w dyskusji problemu nowej metody w badaniach nad tekstem Pisma św., chociaż odnoszono się do niej jeszcze z pewną rezerwą.

Pierwszy dzień pracy zakończono nabożeństwem eucharystycznym w kaplicy seminaryjnej, któremu przewodniczył ks. prof. dr Marian Wolniewicz (Poznań).

Po nabożeństwie, dla chętnych, zorganizowano spotkanie z ks. drem B. Woźnicą — przedstawicielem Diecezjalnego Wydawnictwa oraz Księgarni św. Jacka w Katowicach, który mówił o bieżących trudnościach wydawniczych.

Ustalono, że następne spotkanie biblistów odbędzie się w Częstochowie, na Jasnej Górze — we wtorek i środę po drugiej niedzieli września. Skoncentruje się ono wokół problemu Eucharystii. Na spotkanie postanowiono zaprosić ks. kard. Franciszka Macharskiego — przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej, ks. bpa Stanisława Nowaka — ordynariusza częstochowskiego oraz o. dra Józefa Płatka ZP — generała zakonu OO. Paulinów.

Uczestnicy sympozjum wysłali telegramy do Ojca świętego Jana Pawła II, ks. kard. Fr. Macharskiego — przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej oraz ks. bpa A. Nossola — przewodniczącego Rady

Naukowej Episkopatu Polski. Ponadto w duchu jedności z braćmi pochylonymi nad księgami Słowa Bożego wysłali listy z pozdrowieniami do bibliotek — seniorów: ks. prof. Feliksa Gryglewicza, ks. prof. Jana Stępnia i ks. prof. Czesława Jakubca.

Przypomniano również o nadchodzącej 400-letniej rocznicy śmierci ks. Jakuba Wujka oraz poinformowano o nowych zapowiedziach wydawniczych i publikacjach z zakresu bibliistyki.

O. Prezes zamykając sympozjum podziękował ks. drowi Stanisławowi Pisarkowi (Katowice) za wszelki trud włożony w organizację spotkania.

Ks. bp Ordynariusz zaprosił uczestników sympozjum do Kurii Biskupiej na spotkanie z biskupami katowickimi. Podczas spotkania przekazał uczestnikom sesji ostatnio opublikowaną przez Wydawnictwo Diecezjalne pozycję z zakresu bibliistyki.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

LISTA UCZESTNIKÓW SYMPOZJUM

1. o. Rufin J. Abramek ZP — 42 200 Częstochowa, Jasna Góra, ul. Kordeckiego 2
2. ks. Roman Bartnicki — 00 498 Warszawa, ul. Książęca 21
3. ks. Michał Bednarz — 33 100 Tarnów, Plac Katedralny 6
4. ks. Stanisław Bielecki — 25 013 Kielce, ul. Świerczewskiego 27
5. ks. Tadeusz Brzegowy — 33 100 Tarnów, ul. Kapitulna 2
6. ks. Oswald Bulka — 40 066 Katowice, ul. Mikołowska 32
7. o. Augustyn Chadam OFM — 34 130 Kalwaria Zebrzydowska, ul. Bernardyńska 46
8. ks. Stanisław Chład — 31 069 Kraków, ul. Bernardyńska 3
9. ks. Jerzy Chmiel — 31 003 Kraków, ul. Podzamcze 8
10. ks. Michał Czajkowski — 00 132 Warszawa, ul. Grzybowska 16—22/912
11. o. Władysław Czarniak OFM — 34 130 Kalwaria Zebrzydowska, ul. Bernardyńska 46
12. ks. Janusz Czerny — 48 300 Nysa, ul. Bramy Grodkowskiej 5
13. ks. Stanisław Czyż OMI — 64 211 Obra, ul. Szkolna 12
14. o. Tomasz M. Dąbek OSB — 30 375 Kraków — Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
15. ks. Antoni Dreja — 42 809 Zabrze, ul. Sikorskiego 102
16. ks. Jan Dyrda — 66 001 Zawada
17. ks. Jan Flis — 20 533 Lublin, ul. Przełom 1
18. ks. Stanisław Gądecki — 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
19. ks. Marian Gołębiowski — 87 800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
20. ks. Stanisław Grzybek — 30 066 Kraków, ul. Beniowskiego 39
21. ks. Tadeusz Hanelt — 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
22. ks. Tomasz Hergesel — 50 329 Wrocław, pl. Katedralny 14
23. ks. Teofil Herrmann CM — 66 203 Jordanowo, Gościkowo — Paradyż
24. ks. Norbert Höslinger — A 3400 Klosterneuburg (Wiedeń — Austria)
25. o. Augustyn Jankowski OSB — 30 375 Kraków — Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
26. ks. Tomasz Jelonek — 31 127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
27. s. Ewa Józefa Jezierska OSU — 50 140 Wrocław, pl. Nankera 16
28. ks. Franciszek Józwiak — 87 800 Włocławek, ul. Karnkowskiego 3
29. ks. Zbigniew Kiernikowski — 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
30. ks. Andrzej Kowalczyk — 83 000 Pruszcz Gdański, ul. Wojska Polskiego 37
31. ks. Roman Krawczyk — 08 110 Siedlce, ul. Świerczewskiego 64/4

32. o. Hugolin Langkammer OFM — 20 039 Lublin, ul. Nowotki 7
33. ks. Henryk Lempa — 50 328 Wrocław, ul. św. Idziego 4/6
34. ks. Adam Lenik — 30 523 Kraków, ul. Zamojskiego 2
35. ks. Józef Lisiak SAC — 05 850 Ożarów Mazowiecki, Ołtarzew, ul. Kilińskiego 20
36. ks. Jan Łach — 01 842 Warszawa, ul. Reymonta 10/238
37. ks. Józef Łach — 71 622 Szczecin, ul. Jana Chr. Paska 35a
38. ks. Michał Magda SVD — 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
39. ks. Tadeusz Matras — 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
40. ks. Stanisław Mędała CM — 00 047 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 3
41. ks. Jan Ochliński — 48 300 Nysa, ul. Rodziewiczówny 15
42. ks. bp Adam Odzimek — 26 600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
43. ks. Ludwik Olszewski — 17 312 Drohiczyn n/Bugiem, ul. Kościelna 10
44. ks. Hubert Ordon SDS — 20 029 Lublin, ul. Uniwersytecka 11
45. ks. Tadeusz Paprocki — 15 077 Białystok, ul. Warszawska 46
46. ks. Leonard Pawlak FDP — 98 220 Zduńska Wola, ul. Łaska 88
47. ks. Roman Pindel — 31 352 Kraków, ul. Pod Strzechą 16
48. ks. Stanisław Pisarek — 40 050 Katowice, ul. gen. Zajączka 2
49. ks. Bogdan Poniży — 60 830 Poznań, ul. Krasińskiego 11/2
50. ks. Stanisław Potocki — 37 700 Przemyśl, ul. Zamkowa 4
51. o. Józef Wiesław Rosłon OFMConv — 00 225 Warszawa, ul. Zakroczyńska 1
52. ks. Ryszard Rumianek — 00 322 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 52/54
53. ks. Piotr Skucha — 25 013 Kielce, ul. Świerczewskiego 27
54. o. Paulin Władysław Sotowski OFMConv — 96 515 Teresin, Niepokalanów
55. ks. Lech Stachowiak — 90 458 Łódź, ul. Worcella 1a
56. ks. Edward Strycharz TChr — 61 120 Poznań, ul. Lubrańskiego 1a
57. ks. Stanisław Strzelecki — 15 077 Białystok, ul. Warszawa 46
58. Barbara Szier — 20 638 Lublin, ul. Ochockiego 3/14
59. ks. Jan Szlaga — 20 039 Lublin, ul. Nowotki 7
60. o. Damian Szojda OFM — 40 760 Katowice — Panewniki, ul. Panewnicka 76
61. ks. Antoni Tronina — 20 039 Lublin, ul. Nowotki 7
62. ks. Julian Warzecha SAC — 05 850 Ożarów Mazowiecki, Ołtarzew, ul. Kilińskiego 20
63. ks. Józef Wilk SDB — 64 320 Piła, ul. Złota 1
64. ks. Stanisław Włodarczyk — 42 200 Częstochowa, ul. św. Barbary 43
65. ks. Bernard Wodecki SVD — 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
66. ks. Marian Wolniewicz — 61 109 Poznań, ul. Mieszka I, 9
67. Michał Wojciechowski — 02 956 Warszawa, ul. Królewicza Jakuba 13/2
68. ks. Jan Załęski — 05 550 Raszyn, ul. Godebskiego 2
69. ks. Edward Zawiszewski — 83 130 Pelplin, Plac Mariacki 7

*

Od Redakcji. Ks. prof. dr hab. Jan Stępień (05-081 Łaski Warszawskie) nadesłał na adres Redakcji list następującej treści:

Uprzejmie proszę o umieszczenie w naszym organie „Ruch Biblijny i Liturgiczny” następującej notki:

Wszystkim Czcigodnym Kolegom Biblistom, uczestnikom XXIII Sympozjum w Katowicach 1986 r., składam wyrazy wdzięczności za Ich łaskawą pamięć i za przekazane mi dobre słowa. Bóg zapłać!

*Z wyrazami głębokiego szacunku
Ks. Jan Stępień*

Ks. Jerzy Chmiel

Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W R. 1986

I. STAN TOWARZYSTWA

- 1.1. Walne Zebranie odbyło się dnia 22 I 1986 r. o godz. 16,15 w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Podzamcze 8.
- 1.2. Zarząd został wybrany na Walnym Zebraniu w następującym składzie:
prezes — ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel
wiceprezes — o. dr Jan Wichrowicz, OP
sekretarz — ks. lic. Antoni Okrzesik
skarbnik — ks. Zbigniew Gerle
bibliotekarz — ks. lic. Jan Bednarczyk
- 1.3. Komisja Kontrolująca została wybrana w składzie
- 1.3. Komisja Kontrolująca została wybrana w składzie:
przewodniczący — ks. dr Kazimierz Waliczek
członkowie — ks. dr hab. Jan Dyduch
ks. dr Stefan Ryłko, CRL
- 1.4. Sąd Koleżeński — wybrano w składzie:
przewodniczący — ks. dr hab. Adam Kubiś
członkowie — ks. dr Stefan Cichy
ks. dr Stanisław Bizuń
- 1.5. Zebrania Zarządu. W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył trzy zebrania: 26 II 1986; 10 X 1986; 12 XII 1986.
- 1.6. Członkowie. Stan członków Towarzystwa na dzień 31 XII 1986
wynosił: członków zwyczajnych — 266
„ wspierających — 32
razem — 298

W roku sprawozdawczym przyjęto 10 nowych członków zwyczajnych:

ks. dr Stefan Dobrzański
ks. dr Jan Chrapek, CSMA
ks. dr Edward Formicki CM
o. dr Korneliusz Jackiewicz, OCist
o. dr Oktawian Roman Jusiak, OFMBern
o. dr Niward Karsznia, OCist
o. dr Paweł Mynarz, OCist
ks. dr Władysław Majkowski, SCJ
o. mgr Tytus Kondys, OFMRef
ks. dr Józef Makselon

oraz 1 członka wspierającego: dr med. Jacek Danowski

- 1.7. Honorowe medale Towarzystwa otrzymali:
ks. prof. dr hab. Aleksander Usowicz, CM
ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor
prof. dr hab. Janina Bieniarzówna
prof. dr hab. Wojciech Maria Bartel
- 1.8. Zmarli członkowie:
ks. dr Andrzej Bober, SI
mgr inż. Jan Stec

Requiescant in pace!

II. DZIAŁALNOŚĆ ODCZYTOWA TOWARZYSTWA

Towarzystwo prowadziło działalność odczytową w następujących sekcjach:

2.1. Sekcja filozoficzna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Henryk Piszkański, CSsR. Trzy zebrania z trzema referatami:

- 21 X 1986 — ks. doc. dr hab. Henryk Piszkański: „Aspekty psychologiczne współczesnej inżynierii genetycznej”
- 18 XI 1986 — ks. doc. dr hab. Krzysztof Szczygieł: „Biochemiczne podstawy inżynierii genetycznej”
- 16 XII 1986 — ks. prof. dr hab. Tadeusz Wojciechowski: „Z problematyki cudów”

2.2. Sekcja biblijno-liturgiczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Tomasz Jelonek. Odbyły się 4 sesje z 10 referatami:

- 18 II 1986 — ks. dr hab. Stanisław Pisarek: „Teologia Jezusa”
- o. lic. Augustyn Chadam, OFMBern: „Kto jest winien śmierci Jezusa?”
- 21 II 1986 — sesja Studium Syndologicznego pt. „Wykorzystanie badań Całunu Turyńskiego w rozwoju kultu Męki Pańskiej i Eucharystii”
- dr Stanisław Waliszewski: „Bezpośrednia przyczyna śmierci Chrystusa na krzyżu w aspekcie historycznym”
- doc. dr hab. Władysław Fenrych: „O metodach badania Całunu Turyńskiego”
- mgr inż. Jerzy Dołęga-Chodasiewicz: „O możliwościach popularyzacji Całunu”
- ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel: „Aspekty teologiczne Całunu w związku z kultem Męki Pańskiej i Eucharystii”
- 2 VI 1986 — ks. dr Tadeusz Brzegowy: „Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad pieśniami”
- ks. doc. dr hab. Tomasz Jelonek — „Uwagi na temat religioznawstwa w szkołach średnich”
- 19 XI 1986 — ks. dr Antoni Paciorek: „Eucharystia jako synteza czasu zbawienia według J 6”
- o. dr Damian Szojda OFM: „Indywidualny moment Eucharystii na tle uczty paschalnej i uczty wieczernej”

2.3. Sekcja apologetyczno-religioznawcza. Kierownik ks. doc. dr hab. Adam Kubiś. Odbyło się 1 zebranie z 1 odczytem:

- 26 V 1986 — ks. prof. dr hab. Eugeniusz Florkowski: „Chrześcijaństwo a wcześniejsze systemy religijne”

2.4. Sekcja dogmatyczno-moralna. Kierownik o. dr Jan Wichrowicz, OP. Odbyły się 6 zebrań z 6 referatami:

- 13 I 1986 — o. dr Otto Filek, OCD: „Wartości przedmiotowo-badawcze „Dziennika” Sł. B. Anieli Salawy (1881—1922) dla rozwoju teologii mistycznej w Polsce”
- 10 II 1986 — ks. dr Engelbert Gorywoda, SDB: „Nowa interpretacja teologiczna dogmatu teistycznego”
- 3 III 1986 — o. lic. Wojciech Giertych, OP: „Tomizm po Freudzie. Przydatność tomistycznej koncepcji uczuć w leczeniu nerwic według A. A. Terruwe i C. W. Baarsa”
- 6 X 1986 — ks. prof. dr hab. Jan Sieg, SI: „Refleksje nad teologią wyzwolenia w świetle Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”
- 3 XI 1986 — ks. dr Tadeusz Biesaga, SDB: „Egzystencjalna propozycja wyzwolenia człowieka”
- 1 XII 1986 — o. dr Wiesław Szymona, OP: „Współczesny stan badań nad ortodoksją Mistrza Eckharta”

2.5. Sekcja historyczna. Kierownik o. doc. dr hab. Marian Kanior, OSB. Odbyły się 4 zebrania i 1 sesja wspólnie z Wydz. Hist. Kościoła PAT w Krakowie:

- 15 I 1986 — o. dr hab. Marian Kanior, OSB: „Polska Kongregacja Benedyktyńska św. Krzyża”
- 26 I 1986 — ks. doc. dr hab. Jerzy Wolny: „Misja Lucyny Frassati Gawrońskiej i abp Adam Stefan Sapieha w czasie II wojny światowej”
- 19 III 1986 — o. dr Bolesław Micewski: „Bogdan Jański, geneza Księży Zmartwychwstańców”
- 23 IV 1986 — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor: „Podstawy historyczne kultu Matki Bożej w Polsce”
- 12 XI 1986 — sesja naukowa nt. „Chrzest Litwy i jego kościelno-polityczne następstwa”. Wygłoszono następujące referaty:
 - ks. doc. dr hab. Jerzy Wolny: Wprowadzenie
 - dr Stanisław Szczur (UJ): „Dyplomatyczne przygotowania do unii krewskiej”
 - dr Tadeusz Trajdos: „Unia Jagiełły”
 - o. prof. dr Pāulius Rabikauskas, SI (Rzym): „Chrzest Litwy”
 - ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor: „Organizacja diecezji litewskich do końca XV w.”
 - ks. dr Tadeusz Krahel (ATK): „Wyższe duchowieństwo litewskie w XV w.”

2.6. Sekcja kanonistyczna. Kierownik ks. prof. dr hab. Tadeusz Pieronek. Sekcja w okresie sprawozdawczym nie odbyła posiedzeń.

2.7. Sekcja misjologiczna. Kierownik ks. doc. dr hab. Antoni Baciński, CM. Odbyły się 2 posiedzenia z 2 referatami:

- 22 X 1986 — ks. doc. dr hab. Antoni Baciński, CM „Shuntehfu — misja polska Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo i Sióstr Miłosierdzia w Chinach (1929—1949)”
- 26 XI 1986 — s. Franciszka Łoboda, OSU, „Z mojej pracy misyjnej w Indonezji”

2.8. Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kierownik sekcji o. dr Andrzej Pabin, OFM. Odbyły się 2 zebrania i 1 sesja:

- 14 II 1986 — ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik (ATK): „Spowiedzi specjalne w świetle najnowszych dokumentów Kościoła dotyczących Sakramentu Pojednania”
- 3 X 1986 — o. dr Feliks Marchewka, OFM: „Punkt wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga u Dunsza Szkota”
- 26 XI 1986 — sympozjum naukowe nt. „Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej w stulecie koronacji Obrazu (1887—1987)” wspólnie z Wydz. Historii Kościoła PAT w Krakowie:
 - prof. dr hab. Hieronim Wyczawski, OFM (ATK): „O cudownych obrazach Matki Bożej w Polsce”
 - ks. dr Stanisław Dobrzański: „Organizacja i stan duszpasterstwa w Diecezji Krakowskiej (XVII—XIX w.)”
 - o. mgr Jan Grudziński, OFM: „Sanktuaria maryjne pod opieką Bernardynów (1800—1918)”
 - o. lic. Augustyn Chadam, OFM: „Kult Matki Bożej w Sanktuarium Kalwaryjskim w XIX w.”
 - mgr Zuzanna Kazanowska: „Zasięg terytorialny kultu Matki Bożej Kalwaryjskiej w latach 1970—1980”

2.9. Sekcja w Tarnowie. Kierownik ks. dr Bolesław Margański. Odbyły się 3 zebrania z 3 referatami:

- 13 V 1986 — ks. prof. dr hab. Leopold Regner: „Tarnowskie Seminarium Duchowne w latach trzydziestych”
- 18 XI 1986 — ks. prof. dr hab. Michał Heller: „Nauka a wiara — próba zrozumienia dawnego konfliktu”
- 16 XII 1986 — ks. prof. dr hab. Jan Dudziak: „Struktura i rola „Kolegium Konsultorów” w diecezji według Kodeksu Prawa Kanonicznego”

2.10. Sekcja w Tuchowie. Kierownik o. dr Stanisław Bafia, CSsR.

Odbyły się 2 zebrania i 1 sympozjum:

- 28 II 1986 — o. dr W. Bołoz, CSsR: „Nowe feromy zadośćuczynienia w sakramencie pojednania”
- 25 IV 1986 — o. lic. R. Marcinek, CSsR: „Jubileusz 200-lecia diecezji tarnowskiej”
- 21 X 1986 — sesja z 7 referatami:
 - prof. dr hab. Wł. Rostocki: „Sytuacja polityczno-społeczna w Warszawie na przełomie XVIII i XIX w.”
 - ks. dr J. Wysocki: „Sytuacja religijno-moralna w Warszawie na przełomie XVIII i XIX w.”
 - o. dr A. Bazieliuch, CSsR: „Misje redemptorystów w okresie działalności św. Klemensa w Warszawie”
 - o. dr G. Orlandi, CSsR (Rzym): „Gli anni 1748—1787 nella vita di San Clemente Hofbauer Suggestimenti per una rilettura”
 - o. dr J. Heinzmann, CSsR (Szwajcaria): „Der homo apostolicus: Klemens Hofbauer”
 - dr L. Grochowski: „Działalność oświatowa i opiekuńcza księży redemptorystów-benonitów w Warszawie w latach 1787—1808”
 - prof. dr F. Ferrero, CSsR (Rzym): „Funcion historica de S. Clemente Hofbauer en la Congregacion del Smo Redemtor”

2.11. Sekcja w Katowicach. Kierownik ks. dr Stefan Cichy.

Odbyły się 4 zebrania z 4 referatami:

- 24 IV 1986 — ks. doc. dr hab. Wincenty Myszor: „Chrześcianie wobec zagadnień politycznych i społecznych w III i IV w.”
- 18 V 1986 — bp dr Herbert Bednorz: „Niemiecki Katechizm dla dorosłych w świetle krytyki”
- 12 XI 1986 — ks. mgr Kazimierz Wolny: „Kult Miłosierdzia Bożego a Eucharystia”
- 1 XII 1986 — ks. mgr Kazimierz Wolny: „Religijno-społeczny aspekt kultu św. Barbary”

2.12. Sekcja socjologiczno-pastoralna powołana na mocy uchwały Zarządu Towarzystwa w dniu 10 X 1986 r. Kierownik ks. dr Stefan Dobrzański. Odbyła 1 posiedzenie informacyjno-organizacyjne w dniu 16 V 1986.

2.13. Podsumowanie statystyczne

zebrania sekcyjne	— 28
sesje i sympozja naukowe	— 7
ilość referatów i komunikatów	— 55

2.14. Uwagi: skontrum władz państwowych: Wydziału ds. Wyznań. Urzędu m. Krakowa odbyło się dnia 20 VI 1986 r.

III. LIST UCZESTNIKÓW WALNEGO ZEBRANIA DO OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

Ojcie święty!

Walne Zebranie członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przesyła Waszej Świątobliwości wyrazy najgłębszej czci, synowskiego oddania i chrześcijańskiej miłości.

Pragniemy w naszej działalności rozpowszechnić Twoją, Ojcie Święty, naukę, zawartą w rozlicznych przemówieniach i dokumentach.

Prosząc Boga o obfite Łaski dla Waszej Świątobliwości, szczególnie w tym nowym roku, zapewniamy o naszym trwaniu w apostołskiej jedności-komunii.

Prezes, Zarząd i członkowie
uczestnicy Walnego Zebrania
(następują podpisy)

Kraków, 22 stycznia 1986 r.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R E F L E K S J E I M A T E R I A Ł Y

Ks. Norbert Hoslinger

DROGI I ŚRODKI SŁUŻĄCE PRZYBLIŻENIU BIBLIJ LUDZIOM

Konstytucja dogmatyczna II Soboru Watykańskiego *O Objawieniu* Bożym stawiając wymaganie: „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego” (KO 22) zaznacza tym samym, że dotychczas dostęp ten był za mało otwarty. Jeśli chodzi o spotkanie i obcowanie z Biblią, katolicy mają wiele do odrobienia. Uświadomiono to sobie — pomijając wcześniejsze dążenia — już na początku naszego stulecia; od tego czasu istnieje także katolicki ruch biblijny, który rozwinął się przede wszystkim po pierwszej wojnie światowej. Mój nauczyciel Pius Parsch powiedział jednak kiedyś: ruch biblijny w kręgach katolickich natrafia na większe trudności niż odnowa liturgiczna. Stale na nowo ulega on zahamowaniu. Kształtowanie liturgii w sposób głęboko przemyślany jest sprawą oczywistą, sprawia ludziom radość i jest stosunkowo łatwe do przeprowadzenia. Jeśli

zaś chodzi o Biblię, to mamy do czynienia z dziełem literackim, które przyszło do nas z daleka, ze Wschodu, sprzed dwóch do trzech tysięcy lat.

Naturalnie, Biblia jest czczona przez katolików jako Słowo Boże.

Istnieje jednak przy tym niebezpieczeństwo, że Biblia mniej jest słuchana, a bardziej czczona i okadzana.

Fakt, że w Piśmie świętym zawarte jest Słowo Boże, musiałby o wiele bardziej prowadzić do zasadniczej postawy, która w znacznym stopniu u katolików zaginęła: do postawy słuchania. Zasadniczo postawa katolików w zakresie przykazań i kultu jest w dużym stopniu określona przez własne działanie; wypełnia się przykazania często w trudnych okolicznościach, modli się, śpiewa, ofiaruje się z poświęceniem dary. Zanikła zdolność słuchania, zwłaszcza słuchania we wspólnocie, kiedy Pismo święte jest czytane wobec zgromadzonej gminy; musi ona zostać na nowo wskrzeszona. Tylko pod tym warunkiem może dojść do spotkania między Słowem Bożym a człowiekiem. Malarz Oskar Kokoschka urządził w Salzburgu „szkołę widzenia”; my musielibyśmy prawdopodobnie urządzić „szkołę słuchania”. Katolicy muszą sobie uświadomić, że Bóg się do nich zwraca; ich modlitwa jest odpowiedzią. Najpierw mówi Bóg, potem człowiek.

Biblia ma jednak także ludzkie źródło: „Do sporządzenia ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi posłużył się jako używającymi własnych zdolności i sił, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie wszystko to i tylko to, co On chciał” (KO 11). W fakcie, że ci autorzy żyli i działali w starożytności, leży druga trudność: niejednokrotnie ludzie nie posiadają prawie żadnego odniesienia do historii. Ważne jest dla nich tylko to, co dzieje się dzisiaj i jutro. Nie rozumieją, że ich myślenie, ich motywy i język pochodzą z pewnej tradycji. Upadek humanistycznej kultury oraz postęp technicznego i ekonomicznego wykształcenia sprzyja takiemu myśleniu. Wiedza historyczna a tym samym także nauka biblijna wydaje się zbyt cenna, ponieważ „zna się to już przecież od dawna, nie jest to nic nowego”, jak powiedział mi kiedyś pewien dyrektor banku. Powstała fala nostalgii trzeba traktować właśnie jako przeciww reakcję na takie myślenie. Nie oznacza to jednak, że nostalgiczne podejście do Biblii byłoby właściwe: pokazuje się już „że pragnie się mieć „stare” Biblię (tzn. fotomechaniczne przedruki; pewna międzynarodowa firma kawowa uwzględniła już to życzenie i zaferowała swoim klientom bibliofilską Biblię, przedruk z ubiegłego stulecia).

Z jednej strony trzeba więc dostrzegać roszczenie Biblii do bycia Słowem Boga, z drugiej strony także „przedziwne zniżanie się wiecznej Mądrości” (KO 13), że Słowo Boże w historii stało się słowem człowieka. „Słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi” (KO 13).

Bóg kroczy przez historię wraz ze swoim ludem. Jest to historia Boga z człowiekiem. „Dzisiaj, gdy głos mój usłyszycie, nie zamykajcie serc waszych” (Ps 95). Bóg, który mówił do ojców, mówi także dzisiaj. A lud Boży nie tylko posiada pewną historię poza sobą; jest on powołany do tego, aby także dzisiaj tworzyć historię przez to, że w otaczającym świecie i społeczeństwie, w którym żyje, to czyni i tak działa jak tego wymaga Słowo Boga. Umieć słuchać oraz posiadać odniesienie do historii to dwie zasadnicze postawy (założenia), które muszą być stworzone przez duszpasterzy, aby doprowadzić ludzi do związku z Pismem świętym. Te zasadnicze postawy są ważniejsze niż wszelka biblijno-pastoralna dydaktyka i najbardziej wymyślona metoda.

I. DROGI

Drogi duszpasterz młodzieży i późniejszy kardynał Josef Cardijn wymagał jak wiadomo, aby na wszystkich zgromadzeniach młodych robotników na początku czytano i rozważano fragment Ewangelii („żywa Ewangelia”). Wskazywał przy tym następującą drogę: 1. widzieć, 2. osądzić, 3. działać. Chciałbym z tego wyjść. Jestem mianowicie przekonany, że chodzi tu nie tylko o trzy metodyczne kroki, ale że u ich postaw znajduje się teologiczne zrozumienie (Cardijn nawiązuje do starej medytacyjnej mądrości Kościoła).

1. „widzieć”

To, co spostrzegamy naszymi zmysłami, jest literaturą powstałą w oznaczonym czasie w określonych okolicznościach. Nowsza nauka biblijna pouczyła nas, aby — całkowicie po myśli encykliki biblijnej Piusa XII *Divino afflante Spiritu* i konstytucji *Dei Verbum* — „szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził przy pomocy rodzajów literackich, których w owym czasie używano” (KO 12). Kiedy takie badanie zostaje starannie podjęte, nie tylko otrzymujemy informacje z od dawna pogrążonego w przeszłość świata, nie tylko wnikamy w tajniki pewnej wiedzy, ale czynimy to w pierwszym rzędzie po to, „aby poznać, co Bóg zamierzał nam oznajmić... co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ujawnić ich słowami” (KO 12). „Widzieć” znaczy więc, że odnajdujemy właściwy egzegetyczny punkt zaczepienia, że z pokorą pytamy, wsłuchujemy się w tekst, a nie — jak to się niejednokrotnie czyni — od razu dochodzimy do określonej interpretacji na podstawie skojarzeń i pełnych fantazji pomysłów.

Często kwestionuje się konieczność tego pierwszego procesu. Mówi się: wierzący nie są przecież naukowcami. W większości nie są nimi i nie pragnie się także ich nimi uczynić. Ale przy wzrastającym poziomie wykształcenia prawie wszyscy ludzie czerpią z wyników poznania naukowego; każda matka musi cośkolwiek znać się na medy-

cynie i farmakologii, rodzice na psychologii, każdy właściciel samochodu ma pewne wiadomości techniczne. Wierzący chrześcijanin także musi sobie na określonym poziomie przyswoić teologiczną wiedzę (dobre wydanie Biblii z wprowadzeniami do poszczególnych rozdziałów i ksiąg może dostarczyć koniecznych podstaw). Najlepszą szkołą mogłoby być niedzielne kazanie. Tu przeżywa chrześcijanin, jak się zbliżyć do jakiegoś tekstu. Pewien przykład powinien naświetlić, w jaki sposób pozornie zewnętrzna egzegetyczna informacja pobudza ludzi do myślenia. Na początku pewnego niedzielnego kazania wspominałem krótko, że usłyszany właśnie fragment z Ewangelii św. Łukasza pochodzi z „opisu podróży”, który w swojej pierwszej części zajmuje się uczniem Jezusa, a w drugiej części „nowym porządkiem”, który Jezus przyniósł na świat. Po Mszy świętej przyszedł do mnie pewien młody człowiek i powiedział mi, że całkiem na nowo zrozumiał, iż właściwie powinien zostać uczniem Jezusa oraz prosił, aby mógł zaraz się wypowiedzieć.

2. „osądzić”

Przy tym kroku chodzi o to, aby zdobyte poznanie doprowadzić na wyższy stopień: w dziedzinę duchowości. Nie jest to duchowość naturalnej religii, nie jest to najczęściej także duchowość ludowej pobożności. Przy tym kroku przeżywamy jak silnie Biblia, zarówno Stary jak i Nowy Testament działa demitologizująco. Bóg jest inny. „Myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami — jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi drogami i myśli moje nad waszymi myślami” (Iz 55, 8 i 9). Kiedy wierzący chrześcijanin traci odniesienie do Ewangelii, może dojść do tego, że uczyni jako „maksymę” swego działania wyobrażenia (pojęcia — *Vorstellungen*) pochodzące ze świata mieszczańskiego, z wywierających na niego wpływ ideologii, nie zdając sobie sprawy, jak dalece oddalił się od orędzia Pisma. W ten sposób dochodzi do sprzecznego z prawem sprawowania władzy nad innymi, do nienawiści obcych, do przesądów, niecierpliwości u ludzi, którzy uważają siebie za „głęboko religijnych”. „Być przy tym” jest dla królestwa Bożego za mało: „Przecież jedliśmy z tobą i piliśmy z tobą i nauczyłeś na naszych ulicach”, mówią ci, którzy przyszli spóźnieni do pana domu. Ten jednak odpowiada nie otwierając drzwi: „Mówię wam, nie wiem skąd jesteście. Idźcie precz ode mnie wy, którzy czynicie nieprawość!” Należać do tego i nie należeć „do innych” to za mało. „Prawe” działanie zakłada, że jest się pokornym słuchaczem i że jest się gotowym do nawrócenia, do zmiany życia. Pobożność ludowa jest ważna, ale musi ona być oświecona przez Pismo święte. Pojęcie „Słowo Boże”, wyobrażenie, że Bóg zwraca się do swojego ludu i do poszczególnego człowieka, musi głęboko zapaść w serca wiernych. Biblijna duchowość nie jest ani hobby dla egzotycznego kręgu ani czymś dodatkowym i pożytecznym; Biblia musi dotrzeć do centrum. Pius

Parsch napisał kiedyś: katolicy są skłonni do tego, aby stawiać sprawy peryferyjne w punkcie centralnym a to, co istotne na marginesie. „Osądzić” w uprzednio podanym sensie oznacza więc: traktować otrzymane poznanie nie jak pozyskaną rzecz znaną, nie jak ludzką mądrość, ale jako wezwanie Boga, który czegoś domaga się od nas, ode mnie. Tutaj znajduje się miejsce, w którym rozważanie przechodzi w nakaz.

3. „czynić”

Dekret soborowy *O apostołstwie świeckich* mówi: „Tylko przez światło wiary i rozważanie Słowa Bożego można zawsze i wszędzie poznawać Boga..., w każdym wydarzeniu szukać Jego woli, widzieć Chrystusa we wszystkich ludziach, czy to bliskich, czy obcych, trafnie osądzać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak — samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka” (DA 4). Gminy i grupy, które intensywnie zajmują się Biblią, formują się, wzrastają, zmieniają się. „Kościół jest społecznością tych, którzy słuchają Słowa Bożego i za nim postępują”, mówi Otto Semmelroth. Kościół jest ludem Bożym poddanym Słowu. Wiele grup i wspólnot dzisiaj to uznało; z drugiej strony istnieją kościelne instytucje, np. wspólnoty zakonne, u których w rytuale nie ma jeszcze godziny biblijnej. Katolicka tożsamość nie pochodzi z anonimowych tradycji, które w większości nie są wcale tak stare, ale z konfrontacji ze Słowem Bożym, pod którego osąd trzeba stawiać swoje życie i działanie.

II. ŚRODKI

Kiedy ktoś mówi o katolickim ruchu biblijnym, wtedy dochodzi często do wniosku, że chodzi o osobiste („prywatne”) czytanie Biblii. Od czasu humanizmu a stąd także od czasu reformacji, naturalnie tym bardziej od czasu oświecenia, myśl ta znajduje się na pierwszym planie. Ale nawet w czasie, kiedy z powodu tego, że większość wiernych była jeszcze analfabetami, Ewangelia była głoszona w czasie nabożeństwa, istniały stale jakieś formy katechezy i formowania dorosłych, np. także w „lingua franca”, sztuki jak tego dowodzą nie tylko różne wydania biblii pauperum, ale także witraże lub takie dzieło jak verduński ołtarz w Klosterneuburg. Stąd widziałbym jako „środki” trzy następujące dziedziny: 1. liturgia, 2. wspólnoty kościelne i 3. naturalnie osobiste spotkania z Pismem świętym.

1. Liturgia

Konstytucja o liturgii Vaticanum II zawiera pewien paradoks: „W trosce o odnowienie liturgii, jej rozwój i dostosowanie”, (teraz należałoby oczekiwać współczesnych form nowoczesnej sztuki itd.) „należy rozbudzać to serdeczne i żywe umiłowanie Pisma świętego, o którym świadczy czcigodna tradycja obrządków wschodnich i zachodnich”

(KL 24). A więc znaczy to: wiecznie młodym i odmładzającym eliksirem życia Kościoła jest Pismo święte; odnową, postępem i dostosowaniem są biblijne treści i należy je rozumieć w znaczeniu Biblii. Odnowa zawsze może dokonać się jedynie od korzeni. Liturgia pojmowana jest w duchu Biblii; z niej nie tylko odczytywane są teksty i wyjaśniane w homilii, nie tylko śpiewane psalmy, ale z niej „czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W niej też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków” (KL 24).

To, co głoszone jest w Słowie, staje się prawdziwe i rzeczywiste w misterium. Wskrzyszony do nowego życia młodzieniec z Ewangelii to chrześcijanin, który uczestniczy w uczcie eucharystycznej. Wszystkie mirabilia Dei, o których mówi Biblia, stają się w liturgii rzeczywistością. „W liturgii, szczególnie w świętej Ofierze Eucharystii, dokonuje się bowiem dzieło naszego odkupienia” (KL 2). Odnowa liturgii polega na tym, aby to, czym liturgia jest ze swej istoty, poprzez sposób świętowania, poprzez ukształtowanie mogło być także przeżywane przez wiernych. Wiemy, że w przeszłości żywy udział ludu nie był zbyt wielki i że również pojmowanie uczty eucharystycznej było zacieśnione. I tak np. obecność Chrystusa w Kościele była dostrzegana jedynie w eucharystycznych postaciach. Prawda o rzeczywistej obecności stała w punkcie centralnym (pobożność „tabernakularna”). Ale w konstytucji o liturgii czytamy: „Chrystus jest zawsze obecny w Swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w Ofierze Mszy św. Czy to w osobie odprawiającego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów», czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy...” (KL 7). Uświadomić wiernym obecność Chrystusa w Słowie to zadanie, które stoi jeszcze przed wieloma parafiami. Nabożeństwo Słowa Bożego musi stać się prawdziwą „Celebratio verbi”. Procesja na Ewangelię ze świecami i kadzidłem, spoczywanie lekcjonarza lub księgi ewangelii na ołtarzu nie powinno należeć do przeszłości. Lektorzy muszą być przeskoleni. Powinni nie tylko pięknie i zgodnie z sensem czytać; powinni także pozostać we wzrokowym kontakcie ze słuchaczami. Także słuchacze muszą zostać pouczeni: obecność Chrystusa w Słowie wymaga najwyższej koncentracji, czci, wyciszenia. Jest to pewna sztuka, której każda parafia musi się uczyć, sztuka której w duchu ekumenii musimy nauczyć się od naszych braci protestantów. Ponieważ liturgia Słowa znajduje się na początku celebracji eucharystycznej, niejednokrotnie jest zakłócana przez spóźniających się. Także tutaj trzeba znaleźć środki zaradcze: podczas czytań i kazania nie ma żadnego szukania miejsca, żadnych prywat-

nych nabożeństw, żadnego wywołującego hałas wrzucania pieniędzy do skarbonki. Często konieczne jest trwające lata wychowanie. Jest sprawą ważną, aby ksiądz i ministrant byli wzorem (i nie przewracali kartek w śpiewniku w czasie czytania). Liturgia jest dziełem sztuki, stąd muszą być przestrzegane także reguły dramaturgii: podczas gdy kapłan odmawia orację, lektor nie może już iść w kierunku ambony. Dopiero gdy wszyscy zajęli miejsce, powinien wstać, wziąć księgę i udać się do miejsca czytań. Ważne jest, aby były przerwy, chwile ciszy i refleksji oraz krótka przerwa, która umożliwia przejście od jednej akcji do drugiej (np. czytanie — psalm). Do tego trzeba wiele miłości, sporo zdolności wczuwania się, stałej kontroli, aby Służba Boża nie uległa śmiertelnemu niebezpieczeństwu rutyny. Kiedy w liturgii niedzielnej Słowo Boże będzie, jako takie, świadomie przeżywane, wtedy wierni zostaną wprowadzeni w osobisty kontakt z Pi-smem świętym.

Szczególnie ważne jest w tym kontekście kazanie, które zgodnie z wolą Soboru powinno „przede wszystkim czerpać ze źródła Pisma świętego i liturgii”. Jest ono zarówno objaśnianiem odczytywanych tekstów Pisma, jak i mistagogią, przekazywaniem zbawczego zdarzenia i liturgii. Także tutaj (przynajmniej u nas) jesteśmy u początku. Najczęściej kazania są tak jak przedtem kazaniem moralnymi w starym sensie, tzn. dawane są określone wskazania bez ich umotywowania, zwłaszcza bez umotywowania biblijnego. Niejednokrotnie wciąż jeszcze bezpośrednio przeczytane fragmenty Pisma świętego są ignorowane, bądź też buduje się sztuczne przejście do jakiegoś aktualnego tematu. Na przykładzie listów Pawłowych moralny imperatyw (bezwzględnie konieczny) powinien być umotywowany przez teologiczne wskazanie. Zadaniem kaznodziei jest wykazanie znajomości Pisma świętego bez zatrzymywania się naturalnie na samej egzegezie, lecz z pójściem dalej według uprzednio już wskazanego potrójnego kroku. Przy czym stale należy mieć na uwadze, że czytania Pisma świętego są częścią liturgii (w ich wyborze, w ich wzajemnym przyporządkowaniu, w odniesieniu do święta i do czasu roku kościelnego). Homilia mszalna nie jest godziną biblijną; powinna ona zawsze być mistagogią. O jednym przekonałem się: kto głosi kazania biblijne (dosłownie: biblijnie), ten nigdy nie staje się nudny, ten będzie stale budził zainteresowanie, ponieważ orędzie Biblii jest stale nowe i zaskakujące, i dostarcza w ciągu roku mnóstwo różnych myśli, tak że dla kaznodziei, który trzyma się Biblii nie istnieje niebezpieczeństwo „mówienia stale tego samego”, co przecież stanowi główny zarzut wiernych wobec kazania.

2. *Czytanie Biblii we wspólnocie*

Każda chrześcijańska wspólnota, obojętnie czy będzie to wspólnota kapłańska czy zakonna, rodzina, wspólnota apostołska, rada parafialna, krąg charytatywny lub koło rodzin, grupa młodzieżowa lub dzie-

cięca, przy każdorazowym zgromadzeniu powinna mieć do rozważania Słowo Biblii lub też przeprowadzić rozważanie czy nabożeństwo biblijne. Ponadto jest konieczne, aby w takich kręgach od czasu do czasu intensywnie zajmować się Pismem świętym. Ważne jest przy tym, aby wspólnota doszła do tego, że nie tylko wygłaszany jest wykład specjalisty, ale że wszyscy wniosą możliwie wiele do zrozumienia jakiegoś fragmentu.

Poszczególny uczestnik uczy się wiele w takich kręgach; szczególnie początkującym w lekturze Pisma świętego okazuje się w ten sposób pomoc. Kiedy słowo staje się żywe, wtedy dopiero wspólnota staje się naprawdę Kościołem Chrystusa. Oprócz tego powinny odbywać się spotkania, których celem jest intensywne zajmowanie się Pismem świętym. U nas obecnie istnieją następujące rodzaje biblijnych spotkań w parafiach:

Godzina biblijna. Odbywa się zazwyczaj co dwa tygodnie lub raz w miesiącu, w niektórych parafiach co tydzień. Jest ogólnie dostępna; publicznie na nią się zaprasza. Zazwyczaj odbywa się wieczorem i przeważnie jest prowadzona przez księdza, coraz częściej u nas już także przez świeckich teologów (także kobiety). Najczęściej wygłaszany jest około 45-minutowy wykład, a następnie tyle samo trwająca dyskusja. Tematem jest przeważnie jakaś księga biblijna, która czytana jest sukcesywnie. Niektóre parafie urządzają takie kręgi biblijne jedynie w Adwencie i w Wielkim Poście. Forma ta ma starą tradycję; niekiedy godziny biblijne wyszły już z użycia; obecnie przeżywają znowu rozwój. Przy wieczornych spotkaniach trudno wprowadzać nowsze metody formowania dorosłych, ponieważ do dyspozycji jest tylko 1,5 do 2 godzin czasu.

Seminaria biblijne. Organizujemy w parafiach dwa razy po 5 wieczorów (ST i NT) z referentami. Seminarium biblijne ma za cel danie zasadniczego wprowadzenia do Biblii. Każdorazowo rozpoczyna się od genezy ksiąg biblijnych i zajmuje się następującymi grupami ksiąg (np. Pięcioksiąg, Prorocy, Psalmi, Księgi Mądrościowe, Synoptycy, Pisma Janowe, Pisma Pawłowe itd.). Seminarium biblijne powinno stanowić wstęp do regularnej pracy biblijnej w parafii względnie powinno intensyfikować już istniejącą pracę biblijną. Także przy tych spotkaniach stosowany jest najczęściej wykład (dosł. „Frontalunterricht”) z następującą po nim dyskusją. W programie znajduje się tutaj w pierwszym rzędzie informacja elementarnej wiedzy biblijnej; jednocześnie przy tej okazji udziela się wskazówek odnośnie tematów kręgów biblijnych lub prywatnej lektury Pisma świętego.

Metody kształcenia dorosłych. Stosuje się przede wszystkim w kursach biblijnych, w szkole biblijnej, która zazwyczaj znajduje się w toku formacyjnym. Należy tu wymienić: aktualna okazja (punktem wyjścia są problemy człowieka, tak jak np. są one sygnalizowane w prawie), przeciwstawne porównania, oglądanie obrazów,

pisanie listów, oznaczanie przypadków, stawianie pytań itd. Znana jest metoda Västerås (do tekstu dołącza się znaki zapytania, wykrzykniki i strzałki).¹

Wystawy biblijne. Od 1967 r. rozpoczęliśmy w Austrii wystawy biblijne i zebraliśmy przy tym najróżniejsze doświadczenia. Rozwinęliśmy dotąd dwa typy:

1. Ekumeniczne wystawy biblijne są urządzone przez katolickie oraz ewangelickie względnie starokatolickie parafie. Najbardziej nadają się do tego mniejsze miasteczka, w których istnieją niekatolickie parafie. Taka wystawa kieruje się w pierwszym rzędzie ku ogółowi; miejsce imprezy jest zazwyczaj neutralne. Zainteresowanie jest na ogół bardzo duże.

2. Wewnątrzkatolickie wystawy mają miejsce w poszczególnych katolickich parafiach. Zwracają się raczej do trzonu parafii i służą przede wszystkim budzeniu zainteresowania Biblią. Wystawa biblijna składa się z tablic ściennych, które obrazem i pismem przekazują wiedzę biblijną; obecnie w Austrii opracowywana jest nowa wystawa („wewnątrzkatolicka”), która przedstawia teologiczne treści biblijne w ich aktualnym odniesieniu. Zawsze łączy się z tym wystawa książek, a także wieczorne spotkania; doświadczenie uczy, że wystawa najbardziej zwiedzana jest przed i po imprezach. Ważne jest, aby po wystawach w parafiach praca była kontynuowana. Metodycznie praca biblijna przebiega w ten sposób, aby przy okazji takiej wystawy parafia była możliwie aktywna. Specjaliści występują jedynie jako referenci, ale nie jako organizatorzy. Najlepiej udaje się sprawa, jeśli wszystko bierze w ręce rada parafialna. Wystawy biblijne są koordynowane przez przedstawicieli diecezjalnego dzieła biblijnego; dla informacji istnieje karta kierunkowa.

Wystawy książkowe. Są one wysyłane pocztą przez dzieło biblijne; uzupełniająca praca jest sprawą troski odnośnej parafii. Przedtem w dyskusji stwierdza się, na jakie dziedziny należy położyć nacisk (wydania Biblii, wprowadzenie do Biblii, duchowość biblijna, ziemia biblijna, biblijne książki, dla dzieci itd).

Filmy i taśmy video są dostępne w diecezjalnych punktach massmediów i są chętnie stosowane przez parafialne grupy robocze. ÖKB wyprodukował(a) dwa filmy wprowadzające do działania (każdy po 13 minut). Do tego dołączone są materiały do rozmowy po filmie. Film wprowadzający powinien następnie jeszcze raz być pokazany do dyskusji.

¹ Odnośna literatura: W. Erl — F. Gaiser, *Neue Methoden der Bibelarbeit und W. Egger, Gemeinsam Bibel lesen*, *Seria Gespräche zur Bibel*, *Seria „Bibelarbeit in der Gemeinde“* (wydana przez Ökumenischen Arbeitskreis für Bibellesen, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk) oraz roczne *Arbeitsheft zum Bibelsonntag* (Deutsche Bibelgesellschaft und Kath. Bibelwerk, Stuttgart).

Sprzedaż ksiązek. Od 1980 roku dzieło biblijne utrzymuje we Wiedniu (w najbliższym sąsiedztwie katedry) specjalistyczną księgarnię, w której oferowane są wszelkie dostępne i godne polecenia komentarze, wydania naukowe, popularne wprowadzenia, materiały dla kręgów biblijnych, a także książki poświęcone sztuce o tematyce biblijnej. Z księgarnią łączy się centrum biblijne, w którym regularnie odbywają się imprezy, przede wszystkim wieczory biblijne: sobotnio-niedzielne seminaria.

Podróże biblijne. Od 1972 roku urządzamy podróże naukowe i wyjazdy o charakterze pielgrzymkowym do Ziemi Świętej i innych krajów biblijnych. Świadomie prowadzone są przez nas jedynie małe grupy. Podróże stały się dzisiaj ważnym środkiem kształcenia dorosłych.

3. *Osobiste (prywatne) czytanie Biblii.*

Nie stawiamy powszechnie ważnego wymagania: każdy chrześcijanin musi codziennie czytać Biblię. Wychodzimy z założenia, że ludzie muszą być traktowani indywidualnie. Istnieją ludzie, którzy mają silny związek z Biblią, z literaturą; ci będą mogli chętniej i łatwiej czytać Biblię niż tacy, którzy najwyżej „czytają” jedynie gazetę, a do tego jedynie czasopisma bulwarowe. Mimo to, tak jak w liturgii najpierw słuchane jest Słowo Boże, a dopiero potem kierowane są prośby do Boga, tak bezwarunkowo konieczna modlitwa osobista jedynie wtedy może być żywa, jeśli karmi się regularnie czytaniem Biblii. Wielu ludzi skarży się na to, że nie potrafią się modlić. Są wdzięczni, kiedy zwraca się im uwagę na pomoc, jaką daje czytanie Biblii. Treść, dobór słów i formy modlitwy są używane; nie mówiąc już o głębokiej więzi, która mocą Ducha powstaje między Bogiem a wierzącym człowiekiem dzięki czytaniu Pisma świętego i modlitwie.

Z uniwersalnego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że dostęp do Biblii należy po'mować rozwojowo. Szczególnie rozwój ten daje się zauważyć w „młodych Kościołach”.

Stąd na plenarnym zebraniu Katolickiej Federacji Biblijnej w Bangalore (Indie) w dokumencie końcowym stwierdzono: „Zgromadzenie stwierdza z radością, że profetyczne wyznanie biblijnego orędzia zostanie rozpoznane przez rosnącą liczbę Kościołów lokalnych. Dzieje się to na różnych płaszczyznach, w różnych kulturach i kontekstach. Ujawnia się ono szczególnie tam, gdzie wyzwalająca moc Słowa Bożego jest najbardziej konieczna, tak na północy, jak na południu, zarówno wśród bogatych jak wśród biednych”.

Jest moim życzeniem, aby także w Waszym kraju, który posiada tak wspaniałą chrześcijańską tradycję, dostęp do Pisma świętego dla wszystkich wiernych był coraz szerzej otwarty.

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1986, z. 1—2

Homerski J. ks., *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, 3—12; Krawczyk R. ks., *Stary Testament a ekologia*, 13—23

COLLECTANEA THEOLOGICA

1985, z. 4

Keler K., SVD, *Jezus z Nazaretu w świetle refleksji Pinchasa Lapidego*, 23—38; Mendecki N. ks., *Wpływ Deuteroizajasza i Ezechiela na Za 10, 8. 10; 15—22*; Mendecki N. ks., *Ziemia Święta w III wieku po n. Chrystusa — działalność amoretów*, 39—48

1985, z. specjalny

Mendecki N. ks., *Einfluss des Buches Ezechiel auf Jer 23, 3; 29, 14; 32, 37; 147—152*; Załęski J. ks., *L'obbedienza al potere civile in 1 Pt 2, 13—17*; 153—162

1986, z. 1

Mendecki N. ks., *Historia żydowskiej diaspory w III wieku po Chrystusie — centrum babilońskie*, 13—24

1986, z. 2

Mendecki N. ks., *Czy Jr 31, 7—9 jest pokrewny orędziu Deuteroizajasza*, 43—54; tenże, *Narody i państwa starożytnego Wschodu w drugiej połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem*, 35—42; Misiurek J. ks., *Biskup Henryk Strąkowski (1910—1965)*, 173—184

COLLOQUIUM SALUTIS

1985, t. XVII

Hergesel T. ks., *Chrystus pasyjny. Szkic do chrystologii Młodej Polski*, 109—138

COMMUNIO

1986, z. 1

Łach J. ks., *Wstąpił na niebiosa*, 11—19

1986, z. 2

Urs von Balthasar H., *Królestwo Boże a Kościół*, 35—42; Czajkowski M. ks., *Królestwo Boże a polityka*, 83—88; Góralczyk P., SAC, *Etyka królestwa Bożego*, 43—56; Haag E., *Panowanie i królestwo Boga w Starym Testamencie*, 3—16; Lohfink N., *Królestwo Boże a życie gospodarcze w ujęciu Pisma świętego*, 89—104; Medermott J., TJ, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, 17—34; Weron E. SAC, *Ludzie świecy w służbie królestwa Bożego*, 105—113

1986, z. 3

Urs von Balthasar H., *Bóg jest swym własnym egzegetą*, 58—64; Deisler A., *Pożytek, jaki czerpie wiara chrześcijańska z nowoczesnej interpretacji Pisma świętego*, 75—85; Lacoste J. Y., *Pismo święte a teraźniejszość*, 86—90; Maggioni B., *O interpretację Pisma świętego dla przepowiadania*, 91—101; Martias J. E., TJ, *Czytanie Pisma świętego dawniej a dziś*, 3—26; Nesney C. J., OSB, O „chrześcijańskie” czytanie Pisma świętego, 65—74; de la Potterie J., TJ, *Czytanie Pisma świętego „w duchu”*. Czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?, 42—57; Riedlinger H., *Litera*

i *Duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma świętego w Kościele*, 27—41; Tarnowski J. ks., *Kłopoty z czytaniem Pisma świętego*, 119—127; Warzecha J. ks., *Indywidualne czytanie Pisma świętego*, 102—118

HOMO DEI

1986, z. 1

Łach J. ks., *Gniew Boży przeciw bezbożności*, 21—24

JASNA GÓRA

1986, z. 2

Abramek R., ZP, *Psalm 87 o Matce narodów i źródle ich życia*, 17—25

MATERIAŁY PROBLEMOWE

1986, z. 7—8

Banak J. ks., *Sakrament małżeństwa — Wprowadzenie biblijne*, 26—28; Tubyczy A., „*Stworzył mężczyznę i niewiastę*” (Rdz 1, 22), 84—89

PRZEGLĄD POWSZECHNY

1986, z. 2

Chrostowski W. ks., *W trosce o autentyczność kultu religijnego. Wypędzenie kupczących w świątyni (Mt 11, 15—19 i par.)*, 169—186

1986, z. 3

Chrostowski W. ks., *O sposobach czytania Pisma świętego*, 331—344; Dzierwanowski K., *Morze Martwe podwójne dno tragedii*, 395—406

1986, z. 4

Chrostowski W. ks., *O integralną lekturę Pisma świętego*, 50—62; Dzierwanowski K., *Morze Martwe podwójne dno tragedii (dokończenie)*, 112—122

1986, z. 5

Chrostowski W. ks., *Dzieje zapisu hebrajskiego Starego Testamentu*, 225—241

1986, z. 6

Oldanowska-Kuflowa M., *Postać Hioba w literaturze polskiej*, 380—388; Perz Z., TJ, *Kościół soborowej odnowy a judaizm*, 340—348

STUDIA CLAROMONTANA

1983, t. IV

Abramek R., ZP, *Implikacje „Magnificat” (Łk 1, 46—55) dla teologii sanktuarium maryjnego*, 5—31

STUDIA PARADYSKIE

1985, t. I

Langkammer H., OFM, *Prawda i jej konkretyzacja według listów św. Jana*, 93—98; Szewciw A. ks., *Nowotestamentalna teologia postuszeństwa*, 99—110

STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA

1985, z. 2

Bartnicki R. ks., *Tekst Mt 10, 17—18 jako wyraz polemiki z judaizmem i uniwersalizmem redaktora Ewangelii Mateusza*, 143—150; Czajkowski M. ks., „*Czyż Bóg odrzucił lud swój*” (Rz 11, 1). *Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj*, 45—54; Gołębiowski M. ks., *Objawienie Boga w Starym Testamencie*, 19—44; Łach J. ks., *Ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek 80-letni dziekan Wydziału Teologicznego ATK*, 5—8; tenże, *Motywacje mo-*

dlitwy w Biblii, 55—72; Muszyński H. bp, Ks. prof. Stanisław Grzybek jako biblista, 9—18; Rafiński G. ks., *Problem przeciwników św. Pawła w 1 Kor*, 151—168; Rosłon J. W., OFM Conv, *Zbawienie pojednaniem przez miłość w pokoju*, 73—128; Stanula E., CSsR, *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, 217—236; Stopniak F. ks., *Historia Kościoła historią zbawienia*, 169—184; Warzecha J., SAC, *W poszukiwaniu klucza do księgi Hioba*, 129—144

1986, z. 1

Połomski M., *Indeks biblijny do twórczości Adama Mickiewicza*, 219—278; Tum J., „Szukajcie najpierw królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a to wszystko będzie wam dane”. *Analiza Mt 6*, 19—7, 12; 61—98; Wodecki B., SVD, *Miejsce Matki Mesjasza w Piśmie świętym. Syntetyczny schemat mariologii biblijnej*, 41—60

W DRODZE

1985, z. 10

Grzybowski J., *Będziesz Biblię wciąż na nowo odczytywał*, 78—82

ZESZYTY NAUKOWE KUL

1985, z. 2

Tronina A. ks., *Codzienna liturgia świątyni jerozolimskiej w czasach Jezusa*, 37—46

ŻYCIE I MYŚL

1986, z. 1—2

Kot W., *Biblijny apokryf literacki. Próba analizy zjawiska na przykładach polskich*, 24—36

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

UWAGA PRENUMERATORZY!

W związku ze wzrostem kosztów publikacji wysokość prenumeraty dwumiesięcznika „RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY” w 1987 roku została podniesiona do wysokości 600 zł rocznie.

Cena jednego zeszytu wynosi 100 zł.

Uprzejmie prosimy o dopłatę do przesłanej prenumeraty za bieżący rok.

KSIĄŻKI NADESLANE DO REDAKCJI

1. Boros Ladislaus, *Istnienie, wyzwolenie. Misterium mortis*. Przekł. B. Białycki. W-wa 1985, PAX, s. 308
2. Imbach Josef, *Wielkie tematy Soboru*. Przekł. M. Szafrńska-Brandt. W-wa 1985, PAX, s. 61
3. *Katecheza po Soborze Watykańskim II. w świetle dokumentów Kościoła*, cz. 1—2, pod red. ks. Władysława Kubika TJ. W-wa 1985, ATK, s. 220 + 235
4. *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II. wojny światowej. t. XIV: Materiały i studia*, z. 7, pod red. Franciszka Stopniaka. W-wa 1985, ATK, s. 237
5. Levis Clive S., *Bóg na ławie oskarżonych*. Przekł. M. Mroszczak. W-wa 1985, PAX, s. 122
6. Mokrzycki Bronisław TJ, *Kościół w oczyszczeniu*. W-wa 1986, ATK, s. 300
7. Nossol Alfons bp, *Ku cywilizacji miłości. Teologia a wspólnotowy kontekst Słowa Bożego*. Opole 1984, Wyd. św. Krzyża, s. 395
8. Nossol Alfons bp, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*. Opole 1984, Wyd. św. Krzyża, s. 345
9. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*. Wstęp, przekład i objaśnienie Stanisław Kalinowski, wyd. II. W-wa 1986, ATK, s. 452
10. *Pawła VI i Jana Pawła II spotkania ze wspólnotami neokatechumenalnymi*. Lublin 1986, KUL s. 203 + 16 ilustr.
11. Pluta Wilhelm bp, *Aby wszyscy byli jedno*. Listy pasterskie. Opole 1985, Wyd. św. Krzyża, s. 421
12. Siek Stanisław, *Struktura osobowości*, W-wa 1986, ATK, s. 300
13. Sitek Alojzy ks., *Problem przejmowania kościołów ewangelickich przez katolików na Śląsku Opolskim po II. wojnie światowej*. Opole 1985, Wyd. św. Krzyża, s. 103
14. Sztáfrowski Edward ks., *Chrześcijańskie małżeństwo*. Pomoce prawno-pastoralne. W-wa 1985, ATK, s. 351
15. Sztáfrowski Edward ks., *Wprowadzenie do liturgii Mszy dni powszednich*, cz. 2: Okres zwykły. W-wa 1985, ATK, s. 294
16. *Teologia w dialogu*:
 - t. I: Napiórkowski Stanisław OFMConv, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*. Lublin 1985, KUL, s. 232
 - t. II: *Recepcja — nowe zadania ekumenizmu*. Praca zbiorowa pod red. W. Hryniewicza OMI i Leonarda Górki SVD. Lublin 1985, KUL, s. 173
17. *Textus et studia*:
 - t. XIX: Matthaei de Cracovia, *Lectura super beati Immaculati*, z. 1—2. Oprac. W. Bucichowski. W-wa 1984, ATK, s. 223 + 247
 - t. XVII: Mateusz z Krakowa, *Sermones de Sanctis*, z. 1—2. Oprac. B. Chmielowska. W-wa 1984, ATK, s. 264 + 265