

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XL

1987

A R T Y K U Ł Y

Andre Lemaire

HISTORIA POCZĄTKÓW STAROŻYTNEGO IZRAELA: NOWE KIERUNKI BADAŃ

Okolo 15 lat temu wydawało się, że badania nad historią starożytnego Izraela doprowadziły do pewnego naukowego konsensu, który wiązał się z odkryciami archeologicznymi dokonanyymi od końca XIX wieku, szczególnie zaś z wykorzystaniem archiwów z Mari, z Nuzi, z Alalakh, z Ugarit i z El-Amarna. Liczne paralele z tekstami biblijnymi o tradycjach patriarchalnych zdawały się potwierdzać poglądy orientalistów takich, jak N. Glueck, W. P. Albright, J. Bright, K. A. Kitchen i R. de Vaux, którzy łączyli przybycie pierwszych przodków Izraela do Kanaanu z ruchem amoryckim w środkowym okresie epoki brązu, około XIX—XVIII wieku przed Chr. Najdoskonalszą syntezą takiej interpretacji historycznej jest monumentalne dzieło R. de Vaux zatytułowane *Starożytna historia Izraela, od początków do osiedlenia się w Kanaanie*¹. Jednak problematyka

* Streszczenie referatu wygłoszonego w dniu 12 października 1984 r. na posiedzeniu Komisji Orientalistycznej Oddziału Krakowskiego PAN. Przełożył z francuskiego W. Rapak. Do druku przygotował Z. J. Kapera.

¹ *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971; id., *Histoire ancienne d'Israël II, La période des Juges*, Paris 1973.

historii początków odżyła, co — jak zwierzył się R. de Vaux — wyczuł on na krótko przed swoją śmiercią, wydała od tamtego czasu ² owoce i stworzyła nową perspektywę historyczną, która zdaje się zjednywać sobie coraz większą liczbę orientalistów ³ w ostatnich latach.

Aby podjąć próbę zrozumienia tej zmiany perspektywy historycznej, winniśmy przypomnieć pokrótce podstawowe dane z historii początków izraelskich, a także trzy metody badań, które pozwalają ją objaśnić.

PROBLEM HISTORYCZNY

Jak każdy historyczny problem początków jakiegoś narodu, tak i historia początków starożytnego Izraela spowita jest mgłą. W rzeczywistości cały okres poprzedzający monarchię, to znaczy przed rokiem 1000 przed Chr., pozostaje niejasny, bo pierwsze teksty biblijne, choćby nawet niezbyt istotne, zostały prawdopodobnie zapisane dopiero w czasach Dawida i Salomona, podczas gdy, czyniąc wyjątek dla wzmianki o Izraelu na steli zwycięstwa faraona Merneptaha (ok. 1220 przed Chr.)⁴, nie posiadamy dla tego okresu żadnego świadectwa pozabiblijnego odnoszącego się do epoki premonarchicznej⁵. W wyniku tego, badania nad historią początków izraelskich dokonywać się będą przede wszystkim przy pomocy 3 metod pomocniczych: archeologicznej, socjologicznej i krytyki tradycji biblijnych.

² Można znaleźć wiele wskazówek bibliograficznych w: A. Lemaire, *Recherches actuelles sur les origines de l'ancien Israël*, „Journal asiatique” 270 (1982) 5—24; H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, Paris, 1982; N. P. Lemche, *Israel in the Period of the Judges* — *The Tribal League in Recent Research*, „Studia Theologica” 38 (1984) 1—28.

³ Odnotujemy jednak reakcję W. R. Wifalla, *The Tribes of Yahweh: A Synchronic Study with a Diachronic Title*, ZAW 95 (1983) 137—209 i V. Worschecha, *Abraham, eine sozialgeschichtliche Studie*, Frankfurt/M, 1983.

⁴ Por. H. Engel, *Die Siegesstele von Merneptah...*, „Biblica” 60 (1979) 373—399; G. Fecht, *Die Israelstele, Gestalt und Aussage* w: *Fontes atque Pontes, eine Festgabe für H. Brunner*, ed. M. Görg, Wiesbaden, 1983, 106—138; E. Hornung, *Die Israelstele des Merneptah*, w: *op. cit.*, 224—233.

⁵ Podkreślał to niedawno M. Liverani, *Le 'origini' d'Israele progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica*, „Rivista Biblica” 28 (1980) 9—31 i A. Malamat, *Die Frühgeschichte Israels — eine methodologische Studie*, „Theologische Zeitschrift” 39 (1983) 1—16; id., *The Proto-History of Israel: A Study in Method*, w: *The Word of the God Shall Go Forth, Essays ...* D. N. Freedman, Winona Lake, 1983, 303—313. Podczas gdy Liverani wyprowadza „prehistoryczny” charakter tego okresu, który należy badać tylko metodami właściwymi dla prehistorii, A. Malamat sądzi, że historyk winien podjąć, w mniejszym lub większym stopniu, koncepcję historiografii biblijnej. Ta ostatnia postawa jest krytykowana przez N. P. Lemchego, *On the Problem of Studying Israelite History. A propos A. Malamat's View of Historical Research*, BN 24 (1984) 94—124.

METODA ARCHEOLOGICZNA

Metoda archeologiczna stanowiła zasadniczą oś badań orientalistów w latach 1950—1970, w szczególności szkoły, którą można nazwać „amerykańską” — W. F. Albright⁶, G. E. Wright⁷, N. Glueck. Wzdłuż tej szkoły, archeologia, a szczególnie paralele z tekstami z Mari, które ujawniają lud zachodniosemicki z początku drugiego tysiąclecia, pozwalały datować patriarchów hebrajskich na około XVIII w. przed Chr. Tego typu posłużenie się paralelami etnologicznymi jest dzisiaj uznawane za błąd metodologiczny, przypisanie całego zniszczenia miast kananejskich Jozuemu wydaje się błędnym uogólnieniem. W rzeczywistości taka koncepcja archeologii palestyńskiej została już odrzucona przez wielu orientalistów, zwłaszcza przez M. Northa, M. Weipperta i R. de Vaux. Ten ostatni zwrócił uwagę, że należało najpierw przestudiować odkrycia archeologiczne dla nich samych i uznać, iż część z nich wydawała się przeczyć tekstom biblijnym, jak było to szczególnie jasne w przypadku miasta Jerycha i rejonu Negew, gdzie nie wydaje się, by było jakiegokolwiek ufortyfikowane miasto kananejskie u schyłku późnego brązu.

Te uściślenia odnośnie do metody archeologicznej i sprzeczne odkrycia spowodowały rodzaj kryzysu w łonie szkoły Albrighta, zaś jego uczniowie specjalizujący się w archeologii palestyńskiej starają się dziś uwydatnić, że badania archeologiczne powinny być prowadzone dla nich samych, przy zastosowaniu metody właściwej tej nauce, a nie interpretowane wyłącznie w zależności od tekstów biblijnych⁸.

Obok zdystansowania się archeologii środkowego brązu od tradycji patriarchalnych, odnotować dziś można rozwój kierunku istotnego dla lepszego uchwycenia archeologicznego przejścia od końca późnego brązu do epoki żelaza I. Aż do dzisiaj poszukiwania skierowane były głównie na wielkie miasta kananejskie takie, jak Jerycho, Bejt-Szean, Megiddo, Hazor⁹. Poszukiwania tego typu prowadzone są jeszcze dzisiaj w Lachisz, Afek(?) i Dan; pozwoliły one stwierdzić, że data końca późnego brązu mogła się zmieniać i być różna dla każdego miejsca — począwszy od około połowy XIII w.

⁶ Por. W. F. Albright, *From the Patriarchs to Moses*, BA 36 (1973) 5—33.

⁷ Por. W. G. Dever, *Biblical Theology and Biblical Archeology: An Appreciation of G. E. Wright*, HThR 73 (1980) 1—15.

⁸ Por. W. G. Dever, *Archaeological and Biblical Studies: Retrospects and Prospects*, Evanston, 1974; id., *Archaeological Method in Israel: A Continuing Revolution*, BA 43 (1980) 40—48.

⁹ Por. Y. Yadin, *The Transition from a Semi-Nomadio to a Sedentary Society in the Twelfth Century B. C. E.*, w: *Symposia celebrating the seventy-fifth anniversary of the founding of the American Schools of Oriental Research (1900—1975)*, ed. F. M. Cross, Cambridge, Mass. 1979, 57—68.

(Hazor) do XII w. (Lachisz)¹⁰. Przede wszystkim jednak starano się lepiej poznać obiekty z początkowego żelaza, czyli w przeważającej liczbie gospodarstwa rolne, nieufortyfikowane osiedla¹¹ i miejsca kultu pod odkrytym niebem. W ten właśnie sposób prowadzono powierzchniowe poszukiwania ostatnio w Cisjordanii¹² i w Transjordanii¹³, tak też odkryto osiedla Tell Masos¹⁴ (na wschód od Beer-Szeba), Izbet Sartah¹⁵ (niedaleko Afek), Giloh¹⁶ (na południowy zachód od Jerozolimy), miejsca kultu na północ od Tell el Far'ah¹⁷ i, ostatnio, na górze Ebal¹⁸.

Wszystkie te prace wykopaliskowe prowadzone w niewielkich osiedlach zdają się wyjaśniać pewną liczbę faktów pozwalających zrozumieć początki izraelskie:

1 — Kontrola, przynajmniej nominalna, Egiptu nad cywilizacją kanańską miała miejsce przez pewien czas po roku 1200¹⁹.

2 — Obok izraelskich, także teksty egipskie i archeologia każą przyznać istotne miejsce „Ludom morskim”, a szczególnie Filistynom. To

¹⁰ Por. P. Beck — M. Kochavi, *The Egyptian Governor's Palace at Aphek*, „Qadmoniot” 16 (1983) 47—51; D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1978—1983, Second Preliminary Report*, Tel Aviv 10 (1982) 97—175, zwł. 168—190.

¹¹ Por. także J. Portugali, (*Arim, Bamot, Migrashim and Haserim: the Spatial Organization of Eretz-Israel in the 12th—10th Centuries B.C.E. according to the Bible*, w: A. J. Brawer Memorial Volume, „Eretz-Israel” 17 (1984) p. 282—290.

¹² Por. M. Kochavi, *Judaea, Samaria and the Golan, Archaeological Survey 1967—1968*, Jerusalem, 1972; I. Finkelstein, *The Izbet Sartah Excavations and the Israelite Settlement in the Hill Country*, (dysertacja, Tel Aviv 1983).

¹³ Por. S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs — und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes*, Wiesbaden, 1970; M. Ibrahim — J. A. Sauer — K. Yassine, *The East Jordan Valley Survey*, 1975, BASOR 222 (1976) 41—66; B. MacDonald, *The Wadi el-Hāsā Survey, 1979: A Preliminary Report*, ADAJ 24 (1980) 169—183; id., BASOR 245 (1982) 35—52; id., w: *Midian, Moab and Edom*, ed. J. A. Sawyer, — D. J. A. Clines, Sheffield, 1983, 18—28.

¹⁴ Por. V. Fritz, *Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der Hirbet el Mšāš und das Problem der Landnahme*, ZDPV 96 (1980) 121—135; id., *The Israel 'Conquest' in the Light of Recent Excavations at Khirbet el-Meshāsh*, BASOR 241 (1981) 61—73.

¹⁵ Por. I. Finkelstein, *op. cit.*

¹⁶ Por. A. Mazar, *Giloh: An Early Israelite Settlement Site near Jerusalem*, IER 31 (1981) 1—36.

¹⁷ A. Mazar, *The 'Bull Site' — An Iron Age I Open Cult Place*, BASOR 247 (1982) 27—42.

¹⁸ A. Zertal, *Mount Ebal*, IEJ 34 (1984) 55.

¹⁹ Por. J. M. Weinstein, *The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment*, BASOR 241 (1981) 1—28; por. także N. Na'aman, *Economic Aspects of the Egyptian Occupation of Canaan*, IEJ 31 (1981) 172—185; R. Gonen, *Urban Canaan in the Late Bronze Age Period*, BASOR 253 (1984) 61—73.

prawdopodobnie im należy przypisać zniszczenie kananejskich miast Aszdod²⁰ i Lachisz²¹.

3 — Wykopaliska w Negew wykazują, że po jakiejś okupacji we wczesnym i środkowym brązie, osiedla zostają ponownie zajęte dopiero na początku żelaza I lub, najwcześnie², pod koniec późnego brązu, czyli około XIII—XII wieku przed Chr. Trudno więc przesunąć tradycje patriarchalne związane z Abrahamem i Izaakiem przed ten okres²².

4 — Prace powierzchniowe prowadzone w Cisjordanii dowiodły, że środkowy rejon gór i wzgórz był bardzo słabo zaludniony pod koniec późnego brązu, natomiast osiedlanie się w tym rejonie przybiera na sile w epoce żelaza I²³, co zdaje się wskazywać na „kolonizację” tego rejonu.

Wyniki osiągnięte za pomocą metody archeologicznej w ostatnich latach zdają się łączyć w harmonijną całość, przynajmniej częściowo, z rezultatami metody socjologicznej.

METODA SOCJOLOGICZNA

To ostatnie podejście, zaproponowane najpierw przez G. Mendenhalla, zostało rozwinięte przez prace C. H. J. de Geusa, M. B. Rowtona, a zwłaszcza N. K. Gottwalda, którego duża książka: *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250—1000 B. C.* stanowi syntezę najbardziej reprezentatywną²⁴. Przy takim podejściu, narodziny Izraela są w największej mierze wynikiem socjologicznej przemiany społeczeństwa palestyńskiego, które miałyby przejść od społeczeństwa kananejskiego, miejskiego, posiadającego władzę państwową, w dużym stopniu zhierarchizowanego i kontrolowanego przez Egipt, do społeczeństwa rozczłonkowanego, egalitarnego, dokonującego powrotu do ziemi, eksploatującego lasy i porzucone ziemie. Według N. K. Gottwalda, biblijnej tradycji podboju Kanaanu

²⁰ Por. M. Dothan, *Ashdod at the End the Late Bronze Age and the Beginning of the Iron Age*, w: *Symposia*, 1979, 125—134.

²¹ Por. O. Tufnell, *Lachish III*, London, 1953, 51—52; A. Lemaire, *JA* 270 (1982) 10.

²² Por. Y. Aharoni, *Le Néguev, l'histoire d'Abraham à Josué*, „Bible et Terre Sainte” 174 (1975) 4—19 (= *Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel's Conquest*, *BA* 39, 1796, 55—76); S. Loffreda, *L'insediamento israelitico nel Neguev alla luce dei recenti scavi*, „Bibbia e Oriente” 126, (1980) 254—263.

²³ Por. B. Mazar, *The Early Israelite Settlement in the Hill Country*, *BASOR* 241 (1981) 75—85.

²⁴ Por. także, ostatnio, artykuły: J. M. Halligana, W. H. Stiebinga, N. K. Gottwalda i M. L. Chanoy'ego, jak też krytyki G. E. Mendenhalla w: *Palestine in Transition, the Emergence of Ancient Israel*, Sheffield, 1983; C. Meyers, *Of Seasons and Soldiers: A Typological Appraisal of the Premonarchic Tribes of Galilee*, *BASOR* 252 (1983) 47—59.

przez Jozuego nie odpowiadała więc, jak to niekiedy przedstawiano, opozycja osiadły/koczowniczy, lecz raczej społeczna i polityczna rewolucja, która się dokonała wraz z przybyciem byłych niewolników, którzy uszli z Egiptu²⁵.

Położenie akcentu na aspekt socjologiczny, ekonomiczny i polityczny pozwala na odtworzenie początków izraelskich w obrębie historycznego ruchu poświadczanego w zadowalający sposób przez teksty pisane pismem klinowym z II tysiąclecia: w obrębie ruchu *Habiru*. Ostatnie badania asyriologiczne rzeczywiście wykazały, że termin *Habiru* oznaczał, najczęściej pejoratywnie, socjologiczną grupę z marginesu i często w opozycji do społeczeństwa ujętego w ramy państwowe²⁶. Najstarsze przypadki użycia słowa *ibrī*²⁷ zdają się potwierdzać tę pejoratywną konotację socjologiczną, która łączy początki narodu hebrajskiego z ruchem *Habiru*²⁸.

Wreszcie metoda socjologiczna wyraźnie unaocznia społeczne następstwa wiary w Jahwe i w ten sposób pozwala lepiej zrozumieć jak pojawienie się niewielkiej grupy, lecz posiadającej dynamiczną ideologię²⁹, mogło spowodować powstanie związku szczepów i plemion przyjmujących wiarę w jednego i tego samego Boga, która to wiara wiąże się z pewnymi podstawowymi regułami życia społecznego (por. Dekalog)³⁰.

Jednak jeśli metoda socjologiczna objaśnia historię³¹, sama jedna nie wystarcza do pisania historii. Nawet jeśli to, co Biblia przedstawia

²⁵ Por. J. Sapin, *La Géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J.-C. comme voie de recherche historique*, JESHO 25 (1982) 1—49, 113—186.

²⁶ Por. J. Bottero, *Habiru*, RLA IV, 1, 1972, 14—27; M. Liverani, *Farsi Habiru*, „Vicino Oriente” 2 (1979) 65—77; J. Bottero, *Entre nomades et sédentaires: les Habiru*, w: *Dialogues d'histoire ancienne* (Besançon) 6 (1980) 201—213; id., *Papers of the 30th International Congress of Orientalists, Mexico City, 1976... Seminar Nomads and Sedentary People*, ed. J. S. Castillo, Mexico City, 1981, 89—107.

²⁷ Książka O. Loretza, *Habiru-Hebräer* (BZAW 160), Berlin 1984, bardzo dobrze zresztą udokumentowana, niestety chce umieścić a priori wszystkie wzmianki o *ibrī* po Wygnaniu, podczas gdy tablica ze strony 91 pozwala natomiast dostrzec, że słowo to jest charakterystyczne dla starożytnej warstwy Pięcioksięgu i dla 1 Księgi Samuela. Tak więc trudno jest utrzymać ten negatywny wniosek historyczny.

²⁸ Por. R. G. Boling, *Joshua*, Garden City, 1982, 83; F. A. Spina, *Israelites as gērīm*, 'Sojourners' in *Social and Historical Context*, w: *Essays...* D. N. Freedman, 1983, 321—335.

²⁹ Por. C. Meyers, *art. cit.*; C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im A. T.* (BZAW 156), Berlin, 1983.

³⁰ Na temat historii Dekalogu i jego pierwotnej możliwej formy por. A. Lemaire, *Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction*, w: *Mélanges ... H. Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen, 1981, 259—295.

³¹ Por. E. Otto, *Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven*, BN 15 (1981) 87—92; N. P. Lemche, *On Sociology and the History of Israel*, BN 21 (1983) 48—58; E. Otto, *Historisches Geschehen — Überlieferung — Erklärungsmodell...*, BN 23 (1984) 63—80.

jako „podbicie”, w części chociaż było³² społeczną i polityczną rewolucją, zadaniem historyka jest szczegółowe opisanie wydarzeń i etapów, które znaczyły tę szczególną rewolucję. W tym celu winien on zwrócić się ku tradycjom biblijnym.

KRYTYKA TRADYCJI BIBLIJNYCH DOTYCZĄCYCH POCZĄTKÓW IZRAELSKICH

Badanie najstarszych tradycji biblijnych pozwala dostrzec 3 istotne aspekty:

1 — Zgodnie z zasadą eponimatu los lub historia jakiegoś szczepu lub jakiegoś plemienia jest przedstawiana w formie historii jednostkowej.

2 — Każda tradycja patriarchalna jest na początku związana z jakimś określonym horyzontem geograficznym (*Ortsgebundenheit*)³³.

3 — Stara i dobrze poświadczona tradycja, która jest przeciwna poglądom ideologicznym spisującego lub spisujących ją redaktorów w epoce królewskiej, ma duże szanse na stanie się epoką historyczną.

Po wcześniejszych badaniach R. de Vaux dotyczących późnego, bo około roku 1000, przyłączenia się pokoleń Judy i Symeona do ogółu izraelskiego, właśnie krytyczne badanie starych tradycji patriarchalnych, łącznie z badaniami topografii historycznej w oparciu o dane z ostraków z Samarii³⁴, pozwoliło nam na dokładniejsze rozróżnienie dwu początkowych grup synów Izraela³⁵ i synów Jakuba³⁶ jak i na ustalenie ich terytorium osiedlenia i ich miejsca pochodzenia. W świetle tych badań wydaje nam się możliwe nakreślenie historii początków izraelskich.

W STRONĘ NOWEJ SYNTEZY

Schematycznie można przedstawić następującą syntezę chronologiczną:

1 — W XIV—XIII wieku następuje powolna dezintegracja społec-

³² Archeologia i tradycja biblijna dowodzą, że przynajmniej część ludności pochodziła skądinąd, bądź na drodze inwazji, bądź przenikania, bądź podboju, por. B. S. J. Isserlin, *The Israelite Conquest of Canaan: A Comparative Review of the Arguments Applicable*, PEQ 115 (1983) 85—94.

³³ Por. H. Donner, *op. cit.*, 74.

³⁴ Cf. A. Lemaire, *Le 'Pays de Hépher' et les 'filles de Zelophehad' à la lumière des ostraca de Samarie*, „Semitica” 22 (1972) 13—30; id., *Inscriptions hébraïques. I. Les ostraca*, Paris, 1977, 283—286.

³⁵ A. Lemaire, *Asriel, šr'l et l'origine de la confédération israélite*, VT 23 (1973) 239—243; id., *op. cit.*, 287—289.

³⁶ Por. A. Lemaire, *Les Bené Jacob*, RB 85 (1978) 321—337; id., *Galaad et Makir*, VT 31 (1981) 39—61; id., *La Haute Mésopotamie et l'origine des Bené Jacob*, VT 34 (1984) 95—101.

czeństwa kananejskiego, podczas gdy *Habiru*, poświadczeni przez listy z el-Amarna na północy i w środkowej części Cisjordanii, zwłaszcza w rejonie Sychem, i Shosu z tekstów egipskich³⁷ na południu, nabierają coraz większego znaczenia.

2 — W pierwszej połowie XIII wieku Aramejczycy z rejonu Haran, Nahur i Turah uciekają z górnej Mezopotamii napadniętej przez armie asyryjskie Adadnirariego I i Salmanassara I (około 1275). Po przejściu środkowej części doliny Jordanu koło Penuel i Sukkot, grupa Jakuba osiedla się na północny-wschód od Sychem.

3 — W tym samym czasie, za Ramzesa II (między 1290—1224), grupa *Shosu* opuszcza Egipt, a dokładniej wschodnią granicę delty Nilu, i pod wodzą Mojżesza koczuje wokół Kadesz-Barnea, gdzie organizuje się i przyjmuje wiarę w Jahwe przed przejściem do Transjordanii. Przechodzi ona następnie dolną część doliny Jordanu i wchodzi do Cisjordanii; na „górze Efraima”, pod wodzą Jozuego, gromadzi się wokół sanktuarium Szilo i szczepu Asriela/Izraela, od którego pochodzi nazwa tej grupy.

4 — Tetrapolis gabaonickie (Gibeon/Gabaon) odwołuje się do synów Izraela, uznając się za ich wasala poprzez zawarty pakt. Przymierze to pozwala powstrzymać armię kananejską na zboczu Bet-Choronu (por. Joz 10); to najprawdopodobniej w tym okresie należy umieścić wzmiankę o Izraelu na steli faraona Merneptaha (oko. 1220) prawdopodobnie w następstwie egipskiej ekspedycji, która zdobyła Gazer, ok. 15 km na zachód od Bet-Choron.

5 — Synowie Izraela, którzy pochodzili z Egiptu, rozprzestrzeniają się na północy aż do okolic Sychem, gdzie napotykają synów Jakuba pochodzenia aramejskiego. Spotkanie to (por. Joz 24) doprowadza do przymierza i do połączenia obu grup. Jahwe uznany zostaje za jedyne opiekuńcze bóstwo tego związku (pod koniec XIII wieku).

6 — Związek ten powoli rozprzestrzenia się:

— na północy, na grupę *Habiru* z Galilei (Neftali, Zebulon), która po zbuntowaniu się przeciw królowi kananejskiemu z Hazoru (Joz 11) odwołała się do zgromadzenia izraelskiego przeciw Siserze, przypuszczalnie jednemu z przywódców „Ludów morskich” (Joz 4—5);

— na wschodzie, na dolną część doliny Jabboku (Makîr) i na ziemię Gilead, które utworzą wkrótce, pod przywództwem Gedeona i szczepu Abiezera, przyszłe pokolenie Manassego;

— na południu, na szczepy, które organizując się tworzą pokolenie synów Jamina, to znaczy na „południowców”;

7 — „Ludy morskie”, szczególnie Filistyni, przebywający na wybrzeżu palestyńskim na początku XII wieku stają się coraz bardziej

³⁷ O nazwach Shosu/Habiru w zależności od tradycji literackiej, por. N. Na'amán, *The Town of Ibirta and the Relations of the (Apiru and the Shosu*, „Göttinger Miszellen” 57 (1982) 27—33.

groźne i pokonują grupę izraelską pod Eben-Ezer niedaleko Afeku (1 Sm 4, 1—2). Wobec zagrożenia filistyńskiego pokolenia decydują się na wybór króla, aby prowadził wojnę: Saul.

8 — Wraz ze śmiercią Saula w bitwie pod Gilboa, Dawid, kondotier na służbie Filistynów, uznaje się królem w Hebron nad Judą i Symeonem, a jakiś czas potem także nad pokoleniem Izraela (ok. roku 1000), w ten sposób łącząc politycznie pokolenie Judy i Symeona (południe) z pokoleniem Izraela (północ).

Paryż (CNRS)

ANDRÉ LEMAIRE

Andre Lemaire

ARAMEJSKA INSKRYPCJA WRÓZBITY BALAAMA SYNA BEORA

Inskrypcje w gipsie odkryte w marcu 1967 roku na tellu w Deir (Alla) (Jordania) w środkowej części doliny Jordanu, które ujrzały światło dzienne dzięki holenderskiej ekspedycji prowadzonej przez H. J. Frankena, wzbudziły duże zainteresowanie semitystów i bibliistów. Mimo że odkrycie to potwierdzało wzmiankę o „wróźbicie Balaamie synu Beora”, dobrze znaną z tradycji biblijnej (Lb 22—24), to *editio princeps* J. Hoftijzera i G. Van der Kooija¹ ujawniło także, że inskrypcja jest bardzo fragmentaryczna i przedstawia tak wiele trudności w odczytaniu, iż interpretacja jej zdawała się na zawsze skazana na niepewność i niejasność.

Mimo tych trudności i niepewności, po różnych naszych badaniach, które uzupełniły niedawne analizy tych inskrypcji, dziś przechowywanych w Muzeum Archeologicznym w Ammanie², a także przy uwzględnieniu różnych opracowań i komentarzy, które pojawiły się po *editio princeps*³, wydaje nam się możliwe wyjaśnienie pewnych aspektów tej tak trudnej i tajemniczej inskrypcji.

* Streszczenie referatu wygłoszonego w dniu 10 października 1984 roku na posiedzeniu Komisji Orientalistycznej Oddziału Krakowskiego PAN. Przełożył W. Rapak. Do druku przygotował Z. J. Kapera.

¹ *Aramaic Texts from Deir (Alla)*, Leiden, 1976.

² Wyrażamy naszą wdzięczność dr A. Hadidi, dyrektorowi Jordańskiego Departamentu Starożytności, jak i F. Zayadine, zastępcy dyrektora oraz pani dyrektor Muzeum Archeologicznego w Ammanie, którzy w wielkim stopniu ułatwili te badania.

³ Por. zwłaszcza A. Caquot — A. Lemaire, *Les textes araméens de Deir (Alla)*, „Syria” 54 (1977) 189—208; J. A. Fitzmyer, CBQ 40 (1978) 93—95; H. P. Müller, *Einige alttestamentliche Probleme zur*

1. KONTEKST ARCHEOLOGICZNY I ASPEKT MATERIALNY INSKRYPCJI

Kontekst archeologiczny został przedstawiony przez H. J. Frankena⁴ jedynie w sposób wstępny. Uzupełniły go nieco wykopaliska H. J. Frankena — M. Ibrahima⁵, M. Ibrahima i G. van der Kooija⁶, które znane są do tej chwili tylko z raportów wstępnych i pozostawiają pewne problemy niewyjaśnione.

Stratygrafia zapisanych w gipsie fragmentów zdaje się dziś całkowicie jasna: zostały one odnalezione w fazie M prawdopodobnie strawionej przez ogień i zniszczonej przez trzęsienie ziemi. W świetle wstępnej analizy ceramicznej faza M, nazwana następnie fazą IX, może być prawdopodobnie datowana na VIII w. przed Chr.⁷

2. PALEOGRAFIA

Mimo że nie dysponujemy żadnym innym przykładem pisma ammonickiego z tej epoki, niektórzy komentatorzy mówią o możliwości, że pismo fragmentów napisanych w gipsie jest ammonickie. Rzeczywiście, po analizach J. Naveha⁸ i G. Van der Kooija⁹ jest

aramäischen Inschrift von Dēr (Alla, ZDPV 94 (1978) 56—57; E. Puech, RB 85 (1978) 114—117; G. Garbini, L'esorizioni di Balaam bar Beor, „Henoch” 1 (1979) 166—188; A. Rofé, The Book of Balaam (Hb), Jerusalem, 1979, zwłaszcza 59—70; J. C. Greenfield, JSS 25 (1980) 248—252; S. A. Kaufman, The Aramaic Texts from Deir (Alla (Review Article), BASOR 239 (1980) 71—74; P. K. McCarter, The Balaam Texts from Deir (Alla: the First Combination, BASOR 239 (1980) 49—60; St. Segert, WZKM 72 (1980) 182—189; M. Delcor, Le texte de Deir (Alla et les oracles bibliques de Bala'am, Congress Volume Vienna 1980, Sup. to VT 32 (1981) 52—73; B. A. Levine, The Deir (Alla Plaster Inscriptions, JAOS 101 (1981) 195—205; M. Delcor, Bala'am Patorah, 'interprète de songes' au pays d'Ammon d'après Num 22, 5, „Semitica” 32 (1982) 89—91; H. P. Müller, Die aramäische Inschrift von Deir (Alla und die älteren Bileamsprüche, ZAW 94 (1982) 214—244; M. Weinfeld, The Balaam Oracle in the Deir (Alla Inscription (Hb), „Shnaton” 5/6 (1981—82) 141—141 i S. LXVII; H. i M. Weippert, Die 'Bileam'-Inschrift von Tell Der (Allā, ZDPV 98 (1982) 77—103; J. Koenig, La déclaration des dieux dans l'inscription de Deir (Alla (I, 2), „Semitica” 33 (1983) 77—88. Nie mogliśmy wykorzystać J. A. Hackett, The Dialect of the Plaster Text from Tell Deir (Alla, „Orientalia” 53 (1984) 57—65 i J. A. Carlton, Studies in the Plaster Text from Tell Deir (Alla, (dysertacja doktorska, Harvard).

⁴ *Aramaic Texts*, 3—16.

⁵ H. J. Franken — M. M. Ibrahim, *Two Seasons of Excavations at Tell Deir (Alla, 1976—1978*, ADAJ 22 (1977—78) 57—80, zwłaszcza 60—71.

⁶ M. M. Ibrahim — G. van der Kooij, *Excavations at Tell Deir (Alla, Season 1979*, ADAJ 23 (1979) 41—51, zwłaszcza 48—50.

⁷ ADAJ 23 (1979) 48—50.

⁸ Por. J. Naveh, IEJ 17 (1967) 256—258.

⁹ *Aramaic Texts*, 42—96.

dosyć jasne, że paleograficznie inskrypcja ta łączy się z epigrafiką aramejską z VIII—VII w. przed Chr., ściślej, przypuszczalnie z okresem środkowym, bądź drugą połową VIII wieku.

Regularny charakter pisma wskazuje na doświadczonego skrybę i w pełni odpowiada kopii dzieła literackiego przepisanego z manuskryptu. Zresztą, układ kolumnowy i obramowanie wykonane czerwonym atramentem przywodzi od razu na myśl kolumny manuskryptu, tym bardziej, że użycie czerwonego atramentu do obramowania, tytułu i głównych fragmentów (rubryk) jest dobrze znane z manuskryptów egipskich.

3. TREŚĆ INSKRYPCJI

Treść inskrypcji można poznać dopiero w wyniku długiej i trudnej pracy polegającej na odtwarzaniu tekstu na podstawie różnych zebranych fragmentów. Praca ta, którą udanie rozpoczęło *editio princeps*, posunęła się do przodu dzięki badaniom A. Caquot'a i A. Lemaire'a, Jo Ann Carlton i P. K. McCartera, H. i M. Weippertów. Te ostatnie badania pozwoliły ustalić miejsce fragmentów kombinacji I, jednych względem drugich, i uzupełnić ją wieloma innymi fragmentami. W wyniku tych prac, wydaje się nam możliwe dziś odtworzenie wielu linii w sposób wielce prawdopodobny, odnotowując, że pierwotnie linie te musiały mieć około 32 cm długości i zawierać mniej więcej 48 liter.

TŁUMACZENIE

1. INSKRYPCJA BALAAMA (SYNA BEO)RA, CZŁOWIEKA KTÓRY WIDZIAŁ BOGÓW. Oto bogowie przybyli do niego nocą i (*oni do nie*)go (*przemówili*)
2. tymi *sło(wam)i* i powiedzieli Balaamowi synowi Beora tak: „OSTATNI PŁOMIEŃ UKAZAŁ SIĘ, OGIEŃ ZA KARĘ UKAZAŁ SIĘ!”
3. I Balaam wstał następnego dnia (.....) *wiele?* dni (.....) i nie *mó(gł jeść)* i pła-
4. kał wielce a jego 'lud' wszedł do niego i powiedz(ieli) do Balaama syna Beora: „Dlaczego pościsz i dlaczego płaczesz?”. A on:
5. im powiedział: „Usiądźcie, pokażę wam *jak wiel(kie) jest nie-szczęście*) i chodźcie zobaczyć uczynki bogów. Bogowie zebrali się,
6. a *Możni ustalili termin*, i powiedzieli *Sha(ma)sh*: 'Szyj, zakryj niebiosa twoim obłokiem, (niech będzie tu ciemność a nie jas-
7. ność, *cień a nie promieniowanie?* bo *wywołasz strach* (za pomocą obłoku) ciemności, i abyś nie czynił już hałasu na zawsze, lecz (zamiast ciebie?) wróbel, *nieto-*
8. *perz*, orzeł i *peli(kan)*, sępy, *struś* i *bo(cian i) młode sokoły*, sowa, pisklęta czapli, gołąbica, ptak drapieżny,

9. gołąb, wróbel, (wszelki ptak nie)bios i (na ziemi?) na dole, w miejscu, gdzie kij (= laska pasterza) prowadziła (paść) owce zające jedzą
10. (ra)zem swobod(nie ...

W odróżnieniu od kombinacji II, gdzie nie udało się, jak do tej pory, odtworzyć w pełni ani jednej linijki, kombinacja I daje tekst, którego rodzaj literacki jest łatwy do określenia poprzez zawartość semantyczną, a zwłaszcza poprzez tytuł: „Inskrypcja Balaama syna Beora, człowieka który widział bogów”. I rzeczywiście, chodzi o wizję, jaką miał Balaam, a którą potem opowiada. Najpierw jest to krótkie opowiadanie, po którym następuje długi okres katastroficznej wizji w niebie (zniknięcie słońca, rozmnożenie ptactwa), potem na ziemi ('nienormalne' zachowanie zwierząt i ludzi).

Tego typu tekst nie może nie powołać się, na początku, na pewne formuły z biblijnej tradycji Balaama, potem, na biblijne formuły o „dniu YHWH”¹⁰. Odnotować należy także, że Balaam jest przedstawiony, jak już znany w tym tekście: nie podaje się ani jego pochodzenia, ani epoki. To zdaje się pozwalać sądzić, że mamy do czynienia nie tyle z początkiem cyklu lub „księgi Balaama syna Beora”, lecz raczej z fragmentem, z historią pochodzącą z tej księgi.

Odnotować należy, że G. Garbini¹¹ chciał przedłużyć tę kombinację I umieszczając tuż za nią kombinację II, i otrzymał w ten sposób kolumnę o 50 liniach. Propozycja ta jest mało prawdopodobna.

4. JĘZYK

Może uchodzić za dziwne podjęcie problemu języka tych inskrypcji, gdy *editio princeps* nosi wyraźny tytuł *Aramaic Texts from Deir Alla*. Trzeba jednak odnotować, że taka klasyfikacja została poddana w wątpliwość przez F. M. Crossa, J. Naveha i J. Greenfielda, którzy sądzą, iż chodzi raczej o jakiś dialekt „kananejski” bliski amonickiego. Wydaje nam się, w sposób dość oczywisty, że to poddanie w wątpliwość wynika ze wstępnych analiz wcześniejszych od *editio princeps*, i że szczegółowa analiza językowa potwierdza związek tej inskrypcji ze starożytnym aramejskim. Lecz o jaki starożytny aramejski chodzi? Dialektologia paleoaramajska jest tu jeszcze na etapie dziecięcego gaworzenia¹², jednak rzadkie pojawianie się niektórych form gramatycznych, jak genitivus na *zy* (którego nie ma we fragmentach w gipsie, a tymczasem poświadczą go niewielka inskrypcja na dzbanie glinianym), i emfaticzny stan z końcowym, po którym następuje demonstrativus, można by tłumaczyć archaicznym záchod-

¹⁰ Por. zwłaszcza M. Weingeld, „Shnaton” 5/6 (1981—2) 141—147.

¹¹ G. Garbini, „Henoch” 1 (1979) 166—188.

¹² Por. S. Kaufman, „Maarav III”, 2 (1982) 146, n. 22.

nim dialektem aramejskim, co z kolei tłumaczyłoby liczne „kananei-my”, czy podobieństwa do dialektów kananejskich, co też i uczyniono.

5. FUNKCJA

Na pierwszy rzut oka funkcja tej inskrypcji w gipsie wydaje się bardzo enigmatyczna. Jeśli jednak możliwe jest spróbować jakiegoś tłumaczenia, skłanialibyśmy się ku takiemu, które tłumaczyło inskrypcje z Kuntillet — Ajrud¹³. W rzeczywistości te dwie grupy inskrypcji zawierają inskrypcje i rysunki w gipsie pochodzące z VIII wieku przed Chr.¹⁴, które pozwalają się wyjaśnić w ramach nauczania prowadzonego w tym miejscu. Zdaje się to dosyć naturalne w Kuntillet — Ajrud¹⁵, gdzie, na pithoi odnalezionych obok inskrypcji w gipsie, znajduje się wiele abecadeł, formuł początkowych listów, list nazw własnych, słów i rysunków powtarzających się dwa razy... Dałoby się to także wyjaśnić w Deir 'Alla, bo tam właśnie, niedaleko inskrypcji w gipsie należącej także do fazy M (= IX), znaleziono początek abecadła nacięty na brzegu czarki i nieprzyzwoite graffito na skorupie z wieloma pojedynczymi literami (b, s, p, š, m?)¹⁶.

Konkludując: mimo ich fragmentarycznego stanu i przedstawianych przez nie trudności w odczytaniu i interpretacji, inskrypcje z Deir 'Alla są ważne z dwu powodów:

1 — Zawierają pozostałości dwu najstarszych literackich tekstów aramejskich. W rzeczywistości niezidentyfikowany fragment kombinacji II i fragment „Księgi Balaama syna Beora” (kombinacja I) zdają się być kopiami datowanymi na drugą połowę VIII wieku, lecz ich oryginały są z pewnością starsze, choć trudno ustalić ich datę (IX, X lub XI wiek?). Z drugiej strony, jak większość przysłów Ahiqara¹⁷, zdają się one być odbiciem jakiegoś dialektu zachodniego, czyli są pozostałościami starożytnej literatury aramejskiej, która prawdopodobnie przeszła do aramejskich królestw Syrii; pozwalają one nam podejrzewać, jaka była waga i bogactwo tej literatury.

2 — Znaczenie tych inskrypcji pochodzi także stąd, że ukazują związek między literaturą aramejską i starożytną literaturą hebrajską, czyli z Biblią. Podnosiły się niekiedy głosy, że wzmianka o „wróż-

¹³ Por. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39) Fribourg/Göttingen, 1981, 25—32.

¹⁴ Por. A. Lemaire, *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*, SEL 1 (1984) 131—143.

¹⁵ Por. Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud, A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai* (The Israel Museum Cat. 175) Jerusalem, 1978; P. Beck, *The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud)*, Tel Aviv 9, 1982, 3—68.

¹⁶ Por. ADAJ 1979, 50 i Pl. XXX, 2.

¹⁷ Por. J. Lindenberg, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore/London, 1983.

bicie Balaamie synu Beora” z Der (Alla pozwala przyjąć, że biblijna tradycja Balaama nie była wcześniejsza niż koniec VIII wieku¹⁸, lecz to rozumowanie nie bierze pod uwagę, że inskrypcja jest kopią tekstu literackiego, i że nie ma powodu, by postać Balaama była współczesna tej inskrypcji. W istocie waga kopii fragmentu „Księgi Balaama syna Beora” na murze w Deir (Alla dla tradycji biblijnej znajduje się gdzie indziej. W myśl tradycji biblijnej Balaam jest cudzoziemskim wróżbitą o wielkiej sławie, prawdopodobnie pochodzenia aramejskiego. Inskrypcja potwierdza to i ukazuje nam, że była aramejska tradycja literacka wokół tej postaci. Przepuszczalnie to właśnie prestiż aramejskiej tradycji literackiej skłonił Izraelitów do częściowego włączenia tej postaci do ich własnej tradycji literackiej¹⁹.

Te dwie inskrypcje w gipsie, zwłaszcza fragment „Księgi wróżbity Balaama syna Beora”, rzucają więc całkiem nowe światło na znaczenie starożytnej literatury aramejskiej i na jej wpływ na starożytną literaturę hebrajską, to znaczy na Biblię.

Paryż (CNRS)

ANDRÉ LEMAIRE

¹⁸ Por. M. Delcor, *Congress Volume Vienna 1980*, SVT 1981, 73.

¹⁹ Później Tobiasz, bohater z powieści hebrajskich, zostaje połączony z Ahiqarem, bohaterem znanej powieści aramejskiej.

O. Augustyn Jankowski OSB

IDEA WYZWOLENIA W LISTACH ŚW. PAWŁA

Chcąc przedstawić ideę wyzwolenia według listów Pawłowych, zaczynamy od przebadania słów odnoszących się do czynności wyzwalań. Tego bowiem wymagają metody współczesnej teologii biblijnej.

1. GRUPA SŁÓW POCHODNYCH OD *ELEUTHEROS* W LISTACH PAWŁOWYCH

Sam powyższy przymiotnik zachodzi 16 razy, pochodny od niego rzeczownik *eleutheria* (= wolność) — 6 razy, czasownik *eleutherōō* (= wyzwalam, uwalniam) — 5 razy, a złożony przymiotnik w roli rzeczownika *apeleútheros* (= wyzwoleniec) — jeden raz. Powyższy zestaw statystyczny jest pouczający, jeśli z kolei porówna się go

z częstością występowania tych samych słów w tłumaczeniu Septuaginty tylokrotnie obszerniejszej od Corpus Paulinum. Otóż: *eleútheros* zachodni zaledwie 6 razy, *eleutheria* — tak samo 6, czasownik *eleutherōō* — 4 razy, a *apeleútheros* — ani razu. Jeśli się nadto zważy, że w Setuagincie cała ta grupa słowna wciąż odnosi się do wolności osobistej jednostki jako przeciwieństwa stanu niewolnictwa, narzuca się wniosek, że dawny rabin Paweł tym razem nie czerpał tych pojęć ze skarbca Septuaginty. Paweł więc w tej sprawie jest „Grekem dla Greków”, od nich zapożyczając terminy, zwłaszcza często używane przez spopularyzowany stoicyzm. Paweł jednak zapożycza same terminy, nie zaś treść pojęciową, jak to wykaże analiza tekstów.

Zaczynamy od podstawowego przymiotnika *eleútheros* (= wolny), z jego odpowiednikiem *apeleútheros* (= wyzwoleniec) i z jego kontrastem *doúlos* (= niewolnik, sługa). I tak w pięciu wypadkach św. Paweł tak określa człowieka wolnego w przeciwieństwie do niewolnika.¹ W tym więc znaczeniu termin określa prawnie istniejącą w starożytności klasę społeczną. Z instytucją niewolnictwa Apostoł liczy się jako z faktem, którego na razie nie można zmienić: ład imperium rzymskiego tego wówczas wymagał. List do Filemona ilustruje zapratrywanie Pawła na tę sprawę. Wraz z tym listem odsyła on adresatowi zbiegłego niewolnika Onezyma, uznając tym samym prawa Filemona jako właściciela, ale jednocześnie domaga się od niego, by uznał go odtąd jako swego brata w Chrystusie. W innych zaś listach stwierdza Apostoł, że ten przedział społeczny: pan — niewolnik, podobnie jak pozostałe w rodzaju: Grek, Żyd czy barbarzyńca, mężczyzna — kobieta, już właściwie nic nie znaczą w życiu chrześcijan, będących własnością Pana². Nowa płaszczyzna ich istnienia nosi po prostu wszystkie te różnice. Wszakże zniesienie dawnych zależności jest zarazem równoznaczne z wprowadzeniem jednej jedynej nowej zależności — od Chrystusa. A wraz z nią obowiązuje Jego nowe prawo miłości służebne³. O tych nowych przeciwieństwach poucza zestaw tekstów: „Kto został powołany w Panu (tzn. do życia chrześcijańskiego) jako niewolnik, jest wyzwoleniec Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa” (1 Kor 7, 22). Uwydatniona tu płaszczyzna ontyczna zmiany pociąga za sobą postępowanie moralne: „Czyż nie jestem wolny? Czy nie jestem apostołem?... Nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam” (1 Kor 9, 1. 19). Jak widać stąd wobec problemu wyzwolenia ze stanu niewolnictwa istniejącego w ówczesnym społeczeństwie św. Paweł nie zajmuje stanowiska wyraźnie negatywnego. Traktuje tę całą sprawę jako drugorzędną, gdyż tak dalece przeżywa fakt istotnego wyzwo-

¹ Tak jest w 1 Kor 7, 21; 12, 13; Ga 3, 28; Ef 6, 8; Kol 3, 11.

² Por. Ga 3, 28; 6, 15; Kol 3, 11. 24.

lenia ludzi odkupionych. Stąd nawet radzi: „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeżeli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z tego niewolnictwa]”³ (1 Kor 7, 21).

Przytoczone wyżej teksty posługiwały się wprawdzie słowami „wolny” — „niewolnik” w potocznym znaczeniu ówczesnego stanu społecznego, tym niemniej zawierały również głębsze znaczenie wolności. Głębsze to znaczenie nie jest bynajmniej stoickim pojęciem mędrca wyzwolonego z namiętności, lecz mówi o sytuacji człowieka wobec dwóch etapów historii zbawienia. Wyraźnie to stwierdzają słowa Apostoła: „Kiedy byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości” (Rz 6, 20). Dwie służby, ściślej dwie „niewole” (*douleia*), i dwie wolności są tu sobie przeciwstawione: „uwolnieni od grzechu, oddaliście się w niewolę sprawiedliwości” (Rz 6, 18), i za chwilę jeszcze wyraźniej to stwierdzi Apostoł: „Teraz zaś po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu jako owoc zbieracie uświęcenie” (Rz 6, 22). Wraz z tymi ostatnimi tekstami przeszliśmy od przymiotnika „wolny” do czasownika „uwalniać” czy „wyzwalać”, ale w formach imiesłowów, a więc bliskich przymiotnikowi w składni i roli semantycznej.

Kontrast, jaki zachodzi między Synagogą, trzymającą się Prawa (Tory), a Kościołem Chrystusowym, ukazuje się w alegorii, ściślej: typologii, dwóch żon Abrahama — niewolnicy Hagar i wolnej, pełnoprawnej Sary. Jej to odpowiada „Górne Jeruzalem jako nasza matka” (Ga 4, 21), a stąd synowie obietnicy jak Izaak (w. 28) nie są już „dziećmi niewolnicy, ale wolnej” (w. 31).

Samo uwolnienie czy wyzwolenie od grzechu jest stosunkowo łatwym do zrozumienia pojęciem soteriologicznym. Paweł jednak w swojej polemice przeciw uroszczeniom żydowskiego autosoteryzmu idzie dalej stwierdzając, że jesteśmy wolni także od Prawa (Tory). Niejako za pomost do tej tezy może służyć zastosowanie przymiotnika „wolna” do żony, dla której mężowskie prawa kończą się z jego śmiercią (por. 1 Kor 7, 39). To porównanie dwóch etapów w dziejach zbawienia kończy się wnioskiem Apostoła: „Tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa, by złączyć się z innym — z Tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu” (Rz 7, 4). Sakrament zatem chrztu, zapoczątkowanie nowego etapu życia, jest niejako zmianą Władcy.

Odowiednio do tego etap poprzedni jest zarówno niewolą grzechu jak niewolą Tory. Wyraźnie mówią o tym teksty, które tu podamy w porządku chronologicznym, gdyż to pozwala dostrzec rozwój myśli teologicznej Apostoła. Galatom, kuszonym w stronę zachowania obrzędowej strony Tory, kategorycznie powie św. Paweł: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie pod-

³ Słowa te rozumieją niektórzy komentatorzy jako zachętę do starań o wyzwolenie ze stanu niewolnictwa. Sam tekst dość lapidarny na to wprawdzie pozwala, ale taka zachęta kłóci się z kontekstami.

dawajcie się na nowo pod jarzmo Prawa!" (Ga 5, 1). Na zakończenie długiego wywodu o różnicy, jaka zachodzi między służbą w Starym i Nowym Przymierzu, następuje w formie jakby konkluzji zdanie: „Pan zaś — to Duch ⁴, a gdzie jest Duch Pański, tam wolność” (2 Kor 3, 17). Wreszcie pełna i niedwuznaczna synteza zachodzi w słowach: „Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, uwolniło cię spod jarzma grzechu i śmierci” (Rz 8, 2).

Z kolei przyjrzyjmy się dokładniej tej wolności chrześcijańskiej. Z tekstów dotąd omówionych wynika, że jest ona na pierwszym miejscu uwolnieniem od uciążliwych przepisów Tory Mojżeszowej. Takie uwolnienie było przeżyte przez Pawła i jego otoczenie, było też jego programem w kościołach pochodzenia hellenckiego. Tak właśnie pojęta wolność była przedmiotem prześladowania ze strony judaizujących rodaków Apostoła, jak o tym sam pisze w słowach: „... na zebranie weszli bezprawnie fałszywi bracia, którzy przyszlizli podstępnie wybadać naszą wolność, jaką mamy w Chrystusie Jezusie, aby nas ponownie pogrążyć w niewolę” (Ga 2, 4). „Wybadać” można było w tych warunkach tylko stosunek do przepisów zewnętrznych. Ale była dla Pawła owa wolność także darem Bożym wewnętrznym, podstawą ufnej i radosnej służby Odkupicielowi, skoro broni on jej w słowach: „Dlaczego by czyjeś sumienie miało wyrokować o mojej wolności?” (1 Kor 10, 29). Kontekst zaś dotyczy sprawy spożywania mięsa żertw pogańskich, w której to Apostoł nakazuje przy zachowaniu osobistej wolności liczyć się z sumieniem cudzym.

Od drugiej strony rozpatrywana ta sama wolność ma być służbą Bogu „w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery” (Rz 7, 6). Stąd Apostoł zdecydowanie odrzuca wnioski jednego ze stronnictw w kościele korynckim, wysnute błędnie z zasady „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6, 12). Czym innym są zdezaktualizowane ciężary obrzędowe Tory, a czym innym prawo Boże moralne, niezienne, nadal obowiązujące jako „podleganie Prawu Chrystusowemu” (por. 1 Kor 9, 21). W obawie o podobne nieporozumienie przestrzega Apostoł Galatów: „Wy, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13). Jak widać, pojęcie „wolności” nie wyklucza wcale „służby” ani Bogu ani bliźniemu.

Wolność chrześcijańska tak pojęta, nie przestając być w jednostkach ich postawą moralną, postępowaniem „według Ducha”, ma bazę ontologiczną — z łaski dany status dziecka Bożego. Nic zatem dziwnego, że Apostoł nadaje jej także wymiar powszechny, eschatologiczny — następstwo dokonanego Odkupiciela. „Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych... Również ono zo-

⁴ Tak tłumacząc odstępuję od przekładu Biblii Tysiąclecia, by wiernej, bez własnej interpretacji, oddać składnię tego zdania wciąż jeszcze kontrowersyjnego u specjalistów, składnię nie do końca sprecyzowaną.

stanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20n).

W ten sposób dokonaliśmy przeglądu wszystkich tekstów Pawłowych zawierających słowa grupy o wspólnym pniu *eleuther-*, które pozwoliły naszkicować pojęcie wolności. Ta grupa słów służy Apostołowi do scharakteryzowania pewnego aspektu Odkupienia. Jest nim wyzwolenie upadłej ludzkości, jej nowa wolność w Chrystusie. Można by na tym zakończyć temat wyzwolenia w listach Pawłowych, ale wówczas ani obraz wyzwolenia nie byłby pełny ani samo pojęcie nie byłoby dostatecznie uzasadnione.

2. OKREŚLENIA ANALOGICZNE

„Wyzwolenie”, jak widać, należy do pojęć soteriologii Pawłowej⁵. Dlatego dane o idei wyzwolenia, dotąd rozwinięte metodą leksykalną rozpatrującą grupę słów o pniu *eleuther-* należy uzupełnić analogicznymi pojęciami z zakresu soteriologii św. Pawła. Pozwolą one mianowicie dokładniej określić, z jakiej to niewoli wyzwolił nas Chrystus przez swój krzyż. Dwa czasowniki synonimiczne wchodzą tutaj w grę: *rhýēshai* (w Biblii Tysiąclecia: „uwalniać” oraz „wyrwać”) oraz *exagorázein* (= „wykupić”). Pierwszy czasownik — to reminiscencja wielokrotnych faktów wyzwalania Izraela, począwszy od niewoli egipskiej, a potem spod ręki sąsiadów, którzy ich ciemnili. Drugi natomiast wiąże się z instytucją niewolnictwa — pierwotnie jest wykupem z tego stanu społecznego.

I tak ogólną charakterystykę zmiany dokonanej przez Boga za cenę krwi Jezusa Chrystusa podają słowa: „Dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił (dosłownie: „wyrwał”) nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie — odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 12—13). Ten Syn właśnie „wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata (dosłownie: „eonu”), zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1, 4). Mimo Odkupienia obecny eon jest po części pod wpływami „ciemności” szatańskich. Złego ducha gdzie indziej Paweł mocno określi jako „boga tego świata” (2 Kor 4, 4). Stąd jedyna walka, jaką prowadzą chrześcijanie, jest zmaganiem się z tymi właśnie mocami, nie zaś „z ciałem i krwią” (Ef 6, 12), tzn. nie z ludźmi, którzy przecież są objęci zbawczym zamiarem Boga.

Czasownik zaś „wykupić” w znaczeniu soteriologicznym zachodzi dwukrotnie w Liście do Galatów. Zaczniemy od tekstu łatwiejszego który syntetyzuje nadto oba aspekty dzieła Odkupienia — negatywny

⁵ Poza pismami Pawłowymi tę samą, soteriologiczną ideę wyzwolenia znaleźć można również w mowach polemicznych IV Ewangelii (por. J 8, 31—36). Tam jednak zaakcentowane jest wyzwolenie jako skutek przyjęcia nauki Jezusa, która jest wyzwalającą prawdą (*alētheia*).

i pozytywny: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4—5). Kontekst powyższego urywku ukazuje Chrystusa przychodzącego na świat na styku dwóch etapów zbawczego planu Boga. Dzięki temu dotychczasowy niewolnik służący „żywiolom tego świata” będzie odtąd wraz z Chrystusem dzieckiem Bożym i dziedzicem obietnic mesjańskich.

Wspomniane wyżej podleganie Prawu — mimo że Prawo jest boskiego pochodzenia — było w dotychczasowym etapie dziejów zbawienia także źródłem przekleństwa. Paweł mówi o tym bardzo mocno: „Na wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo. Napisane jest bowiem: Przeklęty każdy, kto nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać księga Prawa.⁶ A że w Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed Bogiem, wynika stąd, że sprawiedliwy z wiary żyć będzie.⁷ Prawo nie opiera się na wierze, lecz [mówi]: Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie.⁸ Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił — stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie⁹ — aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecane go Ducha” (Ga 3, 10—14). Termin „wykupił” (*exēgorasen*) ma tu sens „uwolnił od”. Na wybór tego słowa złożonego, poprzedzonego przedrostkiem *ex-*, wpłynęła zapewne chęć uwydatnienia tego, że ten czyn wiele kosztował Chrystusa. Tęm zastosowania słowa była znana w starożytności praktyka wykupywania niewolników. Zbędne jest w tym wypadku pytanie, komu została wypłacona cena wykupu, gdyż w Starym Testamencie Jahwe niejednokrotnie „wykupywał” swój lud, który przecież nie przestawał być Jego własnością. Czasownik uwydatniał ponowną, widoczną przynależność do Boga. Natomiast mocny zwrot „stawszy się za nas przekleństwem” wymaga kilku słów komentarza. Śmiałą myśl Apostoła najlepiej ilustrują inne podobne jego wypowiedzi. I tak mówi on o Bogu Ojcu: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 22). Druga zaś wypowiedź również o Bogu Ojcu brzmi: „On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to, co nakazuje Prawo wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha” (Rz 8, 3n).

W pierwszym tekście szokuje wyrażenie „uczynił grzechem”. Nie jest jakaś *substitutio poenalis*, gdyż paralelizm ze „sprawiedliwością

⁶ Pwt 27, 26.

⁷ Ha 2, 4.

⁸ Kpł 18, 5.

⁹ Por. Pwt 21, 23.

Bożą”, umieszczoną na końcu zdania, wskazuje tylko na samą solidarność Bezgrzesznego z rodzajem ludzkim. Chrystus jako brat reprezentuje wszystkich ludzi (F. Prat, K. H. Schelkle), za których też umarł (5, 14) i tym samym przeniósł ich do nowej dla nich strefy „sprawiedliwości Bożej” (K. Romaniuk), czyli po prostu — do łaski. Ostatnio wysuwa się słusznie szczególną interpretację terminu „grzech” w w. 21. Już Septuaginta terminem *hamartia* tłumaczy hebrajskie terminy *chattā't* oraz *'āšām*, które oznaczają tak grzech, jak i ofiarę ekspiacyjną na grzech (L. Sabourin)¹⁰. A więc Paweł pisząc po grecku myśli po hebrajsku wyrażając tym zdaniem sens: „Bóg Go uczynił ofiarą przebłagalną za grzech”, taką, o jakiej wieściła IV pieśń o Słudze Jahwe: „Jeśli On wyda swe życie na ofiarę za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży a wola Jahwe spełni się przez Niego” (Iz 53, 10). Nadto słowa następnego wiersza pieśni „usprawiedliwi wielu” zdają się być modelem określenia „abyśmy się w Nim stali sprawiedliwością Bożą.

Teraz już można wyjaśnić „przekleństwo” z Ga 3, 13. Apostoł przytaczając słowa Pwt 21, 23 (LXX), celowo zmienia imiesłów „przekleńty” (*kekataraménos*) na abstrakcyjny rzeczownik *katára* (= „przekleństwo”) oraz opuszcza słowa „przez Boga”. Oba zabiegi mają odsunąć zdecydowanie przypuszczenie o jakiegokolwiek winie Chrystusa (F. - J. Ortkemper). „Przekleństwem” jest więc Chrystus na zasadzie swego dobrowolnego zadośćuczynienia za nas (*hypèr hēmón*) przez przyjęcie na siebie solidarności z ludzkością grzeszną, więc przekłątą przez Torę. „Prawo rzuciło na Niego przekleństwo, tzn. tak jakby wobec innych stało się ukonkretnieniem gniewu Bożego” (E. Szymanek). Skoro zatem Chrystus niejako wyczerpał śmiercią to przekleństwo Prawa czyniąc zadość jego sprawiedliwości, mogło już spłynąć nas nas błogosławieństwo obiecanie w Abrahamie dla pogan.

3. PAWŁOWY OBRAZ „NIEWOLI PRAWA”

Pełny obraz uwolnienia od Prawa przez krzyż Chrystusa wymaga nadto uwzględnienia tekstów o samej „niewoli Prawa” czyli o sytuacji, w jakiej znajdowała się ludzkość przed Odkupieniem. Klasycznymi tekstami, które trzeba by przeczytać w całości — to zestaw dwu etapów ekonomii zbawienia w 2 Kor 3 oraz obraz sytuacji, w jakiej są nieodkupieni w rozdz. 7 Listu do Rzymian. Z tego ostatniego wystarczy tu zacytować realistyczne stwierdzenia: „Nie czynię dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę... Gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło... W członkach moich spostrzegam prawo

¹⁰ Ta interpretacja nowa w swym uzasadnieniu filologicznym ma za sobą starą tradycję. Mianowicie św. Augustyn¹⁰ tak komentuje to zdanie: „peccatum appellata est caro habens similitudinem carnis peccati, ut esset sacrificium pro peccato” (*Sermo* 134, 4, 5 PL 38, 745).

inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7, 19. 21. 23). Teksty te ujawniają stronę psychologiczno-moralną owej niewoli. Sam zaś status w poprzednim etapie ekonomii zbawienia — to „litera, która zabija”, stanowiąc ni mniej ni więcej, tylko „posługiwanie potępieniu” (2 Kor 3, 6 n. 9). Mocne to określenie trzeba zrównoważyć stwierdzeniem, że Prawo jest „bezsprzecznie święte, sprawiedliwe i dobre” (Rz 7, 12). Rozwiązanie tych pozornych sprzeczności polega na tym, że trzeba uwzględnić przygotowawczą rolę Prawa, rolę „wychowawcy, który miał prowadzić ku Chrystusowi” (Ga 3, 24), ku Temu, który sam „jest kresem Prawa” (Rz 10, 4) w znaczeniu zakończenia i wypełnienia. Paweł nie zwalcza prawa, lecz faryzejskie uroszczenie, że „uczynki Prawa” mogą zapewnić zbawienie upadłemu człowiekowi. Apostołowi zależy na tym, by w jedną harmonijną całość połączyć różne etapy ekonomii zbawienia: przygotowanie i wypełnienie. Mimo różnic harmonia jest możliwa, gdyż są one dziełem jednego Boga, realizującego jeden plan.

Punktem łączącym, a zarazem zwrotnym, dla obu tych etapów jest krzyż Chrystusa. „Prawo umarło na krzyżu, gdyż Chrystus umarł Prawu przez Prawo” (P. Benoit). Wbrew więc pozornej wrogości wobec Prawa Apostoł konsekwentnie przeprowadził dowód „według Pisma”, że Prawo jako Boży środek pedagogiczny, wprowadzie konieczny, ale zarazem tylko względny kończy się dlatego ze śmiercią krzyżową Chrystusa, że w Nim jako swoim „kresie” ostatecznie się „wypełnia”.

W powyższej argumentacji biblijnej św. Pawła zachodziły już aluzje do śmierci Chrystusa jako ofiary. Jest to temat bardzo rozległy. Dla interesującego nas zagadnienia wyzwolenia ważny jest jeden aspekt ofiary Chrystusa, do którego przechodzimy.

4. „NASZA PASCHA” JAKO WYZWALAJĄCA OFIARA NOWEGO PRZYMIERZA

Św. Paweł, który dostrzegł w życiu i dziele Jezusa Chrystusa wielorakie „Tak” dla Bożych obietnic ze Starego Testamentu (2 Kor 1, 20), odnalazł w krzyżu Chrystusowym antytyp kilku ofiar Pierwszego Przymierza, a w tej liczbie także antytyp Paschy, tej dziękczynnej dorocznej ofiary Żydów ze wyzwolenie ich z niewoli egipskiej.

Pierwszy List do Koryntian na niejednym miejscu nawiązuje do typologii wyjścia z Egiptu, kreśląc sytuację adresatów, już chrześcijan, wędrujących przez ten świat i to życie do prawdziwej Ziemi Obiecanej. Najpełniejszym zastosowaniem tej transpozycji dawnego wyjścia do życia chrześcijan jest typowy midrasz zawarty w rozdziale 10 tego Listu, w którym padają znamienne słowa Apostoła: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11).

Na tym tle nie dziwi mocne stwierdzenie, rzucone jakby mimochodem przy napomnieniu moralnym co do „kwasu złości i przewrotności”: „Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7). Śmierć zatem krzyżowa Chrystusa jest antytypem Mojżeszowej Paschy, a więc ofiary przede wszystkim dziękczynnej za wyzwolenie Ludu Bożego. Charakter ofiary w tym tekście został podkreślony ponad wszelką wątpliwość przez użycie terminu technicznego *etýthē*, stosowanego tylko do krwawych zertw.

Wyjście Izraela z Egiptu w następstwie ostatniej z plag — to właśnie wyzwolenie. Ono było nieodzownym warunkiem utworzenia Ludu Bożego jako „wyłączonej własności” Jahwe, co dokonało się z chwilą zawarcia przymierza pod Synajem. Żydowska Pascha jako „pamiętka” (por. Wj 12, 14. 26 n) była upamiętnieniem łącznym dwóch ofiar: krwi baranka, chroniącej domostwa Izraelitów od ostatniej plagi, oraz tej ofiary, którą złożył Mojżesz pod Synajem na znak zawarcia przymierza. Obie te ofiary, których wspólnym mianownikiem jest wyzwolenie Izraela do stanu Ludu Bożego, widzi Apostoł zrealizowane i zarazem transponowane, czyli „wypełnione” w sensie biblijnym, w krzyżowej śmierci Chrystusa jako ofierze. Tyle mówi sam tekst ze słowami „nasza Pascha”. Kontekst zaś całego listu pozwala więcej wyczytać z tego określenia.

Ten sam Pierwszy List do Koryntian mówi o Eucharystii, że Pan ją ustanowił podczas ostatniej paschalnej wieczerzy jako „Nowe Przymierze we krwi” i „na swoją pamiętkę” (1 Kor 11, 25) i zaraz potem określa jej stosunek do śmierci Chrystusa na krzyżu: „Ileż bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (11, 26). A zatem św. Paweł dostrzega w „pamiętce” eucharystycznej oba bieguny dawnej Paschy, tylko odpowiednio transponowane: ofiarę i ucztę, które składają się na całość nowego obrzędu.

Dawna Pascha Izraelitów, którą Jezus transponował podczas ostatniej wieczerzy paschalnej na „nową”, nakazując ją sprawować tym razem na swoją pamiętkę, zawierała aspekt uczyty wyzwolonego Ludu Bożego. Nie inaczej jest w myśli św. Pawła: nowa eucharystyczna Pascha scala w jedno wyzwolony z grzechu Kościół: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16 n). Tekst ten w wielkim skrócie myślowym stawia naprzeciw siebie eucharystyczne, paschalne¹¹ Ciało Chrystusa i Jego Ciało eklezyjalne. Eucharystyczna więc proklamacja śmierci i zmartwychwstania

¹¹ Na charakter paschalny Eucharystii w tym tekście wskazują „kielich błogosławieństwa”, termin techniczny rabinów na oznaczenie trzeciego kielicha podczas uczyty paschalnej oraz czasownik „łamiemy”, który ma zastosowanie tylko do przaśników.

Chrystusa, antytypu Sługi Jahwe, ukazuje zarazem najgłębszą tajemnicę Kościoła jako Nowego Izraela. Myśl o wyzwoleniu, jak widać, nadal się trzyma kategorii soteriologicznych — przedłużenia w Kościele le zbawczego dzieła Chrystusa.

*
*
*

Powyższy przegląd tekstów Pawłowych pozwala na wysnucie następujących wniosków:

1. Idea wyzwolenia u św. Pawła — pomimo słownictwa zapożyczonego od filozofii greckiej — nie ma w ogóle posmaku filozoficznego, bo nie należy do antropologii filozoficznej czy socjologii.

2. Konotacja społeczna pojęcia wyzwolenia nie ma również dla Apostoła wielkiego znaczenia, stanowiąc jedynie odskocznnię do ujęcia wolności chrześcijańskiej, ściśle związanej z soteriologią: to ofiara Chrystusa na krzyżu wyzwoliła ludzi z niewoli grzechu i dawnego Prawa.

3. To historiozbawcze wyzwolenie jako łaska przyjęta przez wierzących w Jezusa Chrystusa rozwija w nich — także poprzez paschalnie pojętą Eucharystię — wolność dzieci Bożych. Ta zaś oparta na wzajemnej miłości jest warunkiem przemian społecznych i antycypacją powszechnego, eschatologicznego wyzwolenia całego stworzenia.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Zdzisław Jan Kapera

ZYCIE I DZIAŁALNOŚĆ KS. JEANA CARMIGNACA (1914–1986)

2 października 1986 r. zmarł nieoczekiwanie w wieku 72 lat, w Szpitalu św. Józefa w Paryżu, ks. prof. Jean Carmignac. Na jego pogrzebie, oprócz bliższej i dalszej rodziny, spotkali się luminarze nauki francuskiej, liczni kapłani i wierni, a homilie pogrzebowe wygłosili m. in. O. R. Pieplu i osobisty przedstawiciel kardynała Lustigera, O. Robin¹. Kim był ten mało znany w Polsce kapłan, którego śmierć zwróciła publiczną uwagę. Otóż odszedł spośród biblistów jeden z najwybitniejszych współczesnych hebraistów Europy, uznany auto-

¹ Por. *Jean Carmignac 1914–1986* (Paris 1986), ss. 1–22.

rytet w zakresie problematyki rękopisów znad Morza Martwego, założyciel i wieloletni redaktor czasopisma „Revue de Qumran”.

Był wyjątkowym kapłanem, człowiekiem skromnym i niezwykle pracowitym. Miałem przyjemność podziwiać sterylność, ład i porządek w jego bibliotece prywatnej i zaskakującą organizację codziennego dnia pracy. Przyznaję, że zdumiały mnie trzy biurka w jego pracowni: jedno — jak mi wyjaśnił — przeznaczone było dla korespondencji bieżącej, a była ona przeogromna², drugie dla studiów nad rękopisami qumrańskimi i trzecie dla tłumaczeń hebrajskich Ewangelii. W ostatnich kilkunastu latach dni dzielił między grono wiernych (do których schodził nie tylko na Mszę św. i nabożeństwa, ale zawsze, gdy go tylko o to poproszono) i właśnie te trzy biurka. Chyba że był to okres zbierania materiałów w Bibliothèque Nationale. Wtedy znikał ze swojej pustelni na dłuższą część dnia, pojawiając się ponownie w godzinach posługi kapłańskiej. Był niezwykle otwarty na potrzeby ludzkie, zarówno duszy, jak ciała. Jego zawsze uśmiechnięta twarz wzbudzała zaufanie i przekonywała do dobroci. Identyfikował się z tymi, którym służył jako kapłan, tak dalece, że na przykład skrócił swój (i tak niedługi) pobyt w Polsce, aby tylko zdążyć na czas i osobiście usłużyć swym parafianom z braku zastępstwa w konfesjonale. Głęboko przeżywał kryzys Kościoła francuskiego (spadek liczby powołań) i upadek religijności w jego ojczyźnie; fale seksu i narkomanii. Za paryżan, którym służył prawie całe życie, modlił się ciągle. Nazywał ich „swoimi poganami” i nawracał, jak potrafił: przede wszystkim przykładem i piórem. Niezwykłe żywo reagował na sensacje prasowe i pseudobestsellery związane z Biblią i rękopisami znad Morza Martwego. Bzdury nazywał po imieniu. Był odpowiedzialnym uczonym. Nie wstydził się pisywać do najbardziej popularnym pism³, jeżeli tylko mógł liczyć na oddźwięk czytelników. Jego polemiki z A. Dupont-Sommerem i J. M. Allegro przyniosły mu nawet mimowolną popularność. Jeżeli można przytoczyć przysłowie: uderz w stół, nożyce się odezwą, to z pewnością w sprawach filologii biblijnej odzywał się zawsze i dźwięcznie — jego głos musiało się usłyszeć. Zachowując w kwestiach polemicznych szacunek dla oponentów, umiał przekonać ich do swego zdania. Choć A. Dupont-Sommer nie napisał recenzji z jego książki o Mistrzu Sprawiedliwości (o której piszę niżej), to jednak musiał w kolejnym wydaniu swego przekładu tekstów qumrańskich poprawić skrytykowane przez J. Carmignaca fragmenty.

² Jak wspominał, zdarzały mu się dni, kiedy wysyłał powyżej 1 kg samych listów!

³ Jego recenzje z książek bulwersujących opinię publiczną oraz artykuły popularyzujące wyniki jego własnych badań ukazywały się na łamach np. „L’Homme Nouveau”, „Tant qu’il fait Jour”, „Famille Chrétienne” etc. Współpracował również z ośrodkiem intelektualistów katolickich w Paryżu o nazwie „Fidélité et Ouverture”, drukując w jego biuletynie. Udzielał wywiadów dla czasopism kościelnych „Marianistes”, „Jésus” etc.

Ks. Carmignac pochodził z ubogiej rodziny, której korzenie sięgają II połowy XVIII wieku⁴. Urodził się 7 sierpnia 1914 r. w Paryżu, w IX Dzielnicy, 1 rue Chaptal. Na chrzcie otrzymał imiona Jean-Gaston-Maurice. Jego rodzice przenieśli się do Marey poczynając od lata 1919 r. Jak sam wspomina, wychowywał się w Wogezach i mówił już zawsze tamtejszym akcentem. Bardzo wczesnie zapragnął czynić w życiu coś sensownego i podjął decyzję zostania księdzem, „aby pracować nad ratunkiem dusz”⁵. Decyzja ta, mimo iż podjęta w wieku 12 lat i wbrew stanowisku ojca, była nieodwołalna. Ojciec pragnął, aby syn był nauczycielem, i ustąpił dopiero po 4 latach, zostawiając Jeanowi wolną rękę. Do małego seminarium uczęszczał J. Carmignac w latach 1925—31 w Mattaincourt, do dużego — w Saint-Dié, w latach 1931—34. Na jego losach zaważyła prośba papieża Piusa XI, który zwrócił się do biskupa Saint-Dié o przysłanie jednego seminarzysty na studia do Rzymu. Wybór padł na J. Carmignaca. Wysłany do Rzymu wstąpił do Seminarium Francuskiego celem przygotowania licencjatów z teologii i z Pisma Świętego. Pobyt J. Carmignaca w Rzymie trwał do wybuchu II wojny światowej (1934—1939) i zostawił trwałe piętno na formacji intelektualnej i duchowej młodego kapłana (subdiakoniat w Saint-Dié — 11 X 1936, diakonat w Rzymie — 19 XII 1936, święcenia w kaplicy Seminarium w Saint-Dié — 27 III 1937).

Studia teologiczne ukończył ks. J. Carmignac w lipcu 1939, tuż przed wybuchem wojny. Ze względu na słabe zdrowie (zmiany w płucach) nie został zmobilizowany, natomiast mianowano go profesorem w jego własnym seminarium w Saint-Dié. Wykładał Pismo Święte i teologię fundamentalną. Nieobecność wielu profesorów, którzy poszli na front, a następnie do niewoli w czerwcu 1940 r. utrudniała zajęcia w Seminarium. W r. 1942 do obowiązków ks. Carmignaca doszła troska o aprowizację dla 175 osób. Jak wspomina, w nocy podróżował po okolicy ciężarówką napędzaną gazem drzewnym, a w dzień wykładał jako profesor. Nawet dla młodego człowieka były to obowiązki ponad siły. Gruźlica rozwinęła się szybko i w lipcu 1943 r. odesłany został do sanatorium w Thorenc, gdzie musiał znieść dwie odmy i plastyczną operację klatki piersiowej. Jego szczęściem w nieszczęściu była nieobecność w Saint-Dié, skąd naziści w listopadzie 1943 r. deportowali wszystkich mężczyzn do obozu koncentracyjnego w Dachau. Ks. Carmignac opuścił sanatorium dopiero w lipcu 1944 r., zostając kolejno kapelanem w szpitalu w Lamarche, następnie (w la-

⁴ Ks. Carmignac nie tylko zrekonstruował 200-letnie dzieje swej rodziny (por. jego *Histoire de la Famille Carmignac, 1775—1975*, Paris 1975 oraz *Histoire de la Famille Carmignac. Second Volume 1975—1985*, Paris 1985), ale zebrał po raz pierwszy 300 jej przedstawicieli na specjalnym zjeździe w Gâtinais w r. 1975. Został uznany przez swą rodzinę za jej rzeczywistego ojca duchownego.

⁵ Cytat ze wspomnień ks. Carmignaca w *Famille*, t. 1, s. 110.

tach 1950—51) — kapelanem wojskowym w Kreuznach koło Moguncji (RFN), a potem w Giessen. Żle jednak znosił tamtejszy klimat i powrócił w Wogezy, do Fraizé koło Saint-Dié.

Przez te wszystkie lata, dysponując dużą ilością wolnego czasu, skoncentrował się ks. Carmignac nad krytyką tekstualną Pisma Świętego w języku hebrajskim. Można przypuszczać, że to właśnie skłoniło bpa Braulta z Saint-Dié do przedstawienia kandydatury ks. Carmignaca do stypendium Francuskiej Szkoły Biblijnej OO. Dominikanów w Jerozolimie. Ks. Carmignac otrzymał to stypendium we wrześniu 1954 r. i natychmiast udał się do Palestyny, spędzając po drodze zaledwie 8 dni w Egipcie. Pobyt w Ziemi Świętej ks. Carmignac wspominał jako fascynujący. Zwiedził tereny od Petry na południu do Antiochii na północy i Palmyry na Wschodzie. Szczególnym przeżyciem dla niego była możliwość odprawiania Mszy św. na Lithostrotos, uczestnictwo w drodze krzyżowej na ulicach Jerozolimy, modlitwa w Getsemani lub na Kalwarii. Ale stypendium zobowiązywało także do napisania studium dla Academie des Inscriptions et Belles Lettres. Ks. Carmignac wybrał pracę związaną z odczytaniem jednego z rękopisów znad Morza Martwego. Zainteresował się tekstem zwoju „Wojny Synów Światłości z Synami Ciemności”, który zrestaurował, przetłumaczył i skomentował. Znaczenie tego dzieła, które doczekało się aż 21 recenzji, polega nie tylko na ustaleniu hebrajskiego tekstu z licznymi jego korektami, ale na dogłębnym i szczegółowym jego studium oraz na oryginalnych propozycjach dotyczących datowania i autorstwa. Według J. Carmignaca manuskrypt „Wojny” został napisany przez Mistrza Sprawiedliwości u końca jego życia, ok. 110 r. przed Chr., a więc dużo wcześniej, niż sądzą inni autorzy. Wbrew Yadinowi i innym badaczom, ks. Carmignac nie uważał tego tekstu za apokaliptyczny, lecz za liturgiczny. Zagadkowych wrogów sekty, „Kittim”, nie identyfikuje ani z Seleucydami, ani z Rzymianami, uważając ich raczej za uosobienie wrogów zewnętrznych⁶.

Pozytywna ocena dzieła ks. Carmignaca o zwoju „Wojny” skłoniła jego biskupa, aby autora skierować do pracy parafialnej w Paryżu, gdzie mógłby kontynuować swoje badania naukowe. Ks. Carmignac został wikarym przy kościele Saint-Sulpice w VI Dzielnicy Paryża. Czas dzielił między posługę parafialną i badania hebraistyczne. Te ostatnie pozwoliły mu „lepiej zapoznać się z atmosferą religijną, w której skomponowano nasze Ewangelie”⁷.

Z początkiem 1957 r. ks. Carmignac ukończył popularną książeczkę „Mistrz Sprawiedliwości a Jezus Chrystus”. Jej celem było zneutralizowanie fałszywych poglądów głoszonych przez prasę (nie tylko fran-

⁶ Por. *La règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*. Texte restauré, traduit, commenté par J. Carmignac, Paris 1958, oraz recenzję H. H. Rowleya w „Book List” 1959, s. 34 f.

⁷ *Famille*, t. 1, s. 112.

cuską) na temat podobieństwa obu tych postaci⁸. Niedługo publikacja ta doczekała się przekładu angielskiego, a nawet odegrała istotną rolę w skorygowaniu niektórych interpretacji słynnego skądinąd znawcy problematyki qumrańskiej, wspomnianego wyżej A. Dupont-Sommerra, postaci znanej i wpływowej, wkrótce sekretarza AIBL⁹.

W okresie tym, jak to ocenia J. Trinquet, „publikacje naukowe nakreślały możliwe związki między sektą esseńską i chrześcijaństwem, a nawet między Mistrzem Sprawiedliwości, czczonym przez sektę, a Jezusem. Pisma i gazety, radio i TV zajęły się tym sensacyjnym tematem, tworząc naciągane hipotezy, tuszując drobne różnice, czyniąc nawet czasami z Jezusa tylko replikę Mistrza Sprawiedliwości, z chrześcijaństwa zaś tylko kontynuację, prostą i udaną, essenizmu”¹⁰. Z początkiem 1956 r. doszło do zasadniczego starcia, które można uznać z perspektywy czasu za przełomowe, związane ze słynnym wywiadem J. M. Allegro dla BBC i repliką jego kolegów będących współwydawcami zwojów¹¹.

Ks. J. Carmignac podchodził do oceny związków między essenizmem a chrześcijaństwem z dużą rezerwą. Sam pracował nad publikacją zwoju „Wojny” i był obeznany zarówno z zawartością publikowanych tekstów, jak też z bieżącymi opiniami specjalistów, wśród których przez rok obracał się w Jerozolimie (współpracował ściśle z C. H. Hunzingerem ze ścisłego grona „Scrollery Team” — międzynarodowego zespołu przygotowującego wydanie rękopisów z Qumran). W swej książeczce nakreślił dzieje sporu wokół Mistrza Sprawiedliwości, przede wszystkim w obrębie języka francuskiego (a właściwie w obrębie Europy Zachodniej). W tłumaczeniu angielskim dodał dzieje sporu na terenie USA, gdzie dyskusje prasowe i telewizyjne były największe, a zaciętość polemistów wyjątkowa. W broszurze ks. Carmignaca znajdziemy nie tylko bezpośrednie odbicie temperatury tego etapu „bitwy o zwoje”. Odtworzenie w szczegółach całej dyskusji, aby pomóc niespecjalistom w wyrobieniu sobie opinii pełniejszej, bardziej wyważonej i, co bardzo pożądane, sprawiedliwszej”¹² — należy uznać za wyjątkowo celne, rzetelne i nie pozbawione humoru (np. w anegdotycznych już dziś spięciach między J. M. Allegro a jego mistrzem, prof. H. H. Rowleyem, itp.).

Książka składa się z niewielkiego wstępu, zapoznającego z odkryciami nad Morzem Martwym, i z czterech rozdziałów. Rozdział pierw-

⁸ *Le Docteur de la Justice et Jésus-Christ*, Paris 1957.

⁹ Por. wstęp Katharine G. Pedley, tłumaczki angielskiego wydania „Mistrza Sprawiedliwości”: *Christ and the Teacher of Righteousness. The Evidence of the Dead Sea Scrolls*, Baltimore — Dublin 1962, s. VIII.

¹⁰ Por. J. Trinquet, recenzja z Mistrza Sprawiedliwości, „Revue de Qumran”, no 1, Juillet 1958, s. 147.

¹¹ W literaturze polskiej pisał na ten temat ks. L. Stefaniak w numerze specjalnym „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, pt. *Odkrycia nad Morzem Martwym (1947—1957)*, RBL 10 (1957) s. 500.

¹² *Le Docteur de la Justice*, s. 21.

szy ukazuje poglądy tych uczonych, które skłaniają do postawienia pytania: „Czy Jezus Chrystus naśladował Mistrza Sprawiedliwości?” W rozdziale drugim ks. Carmignac przytacza wszystkie znane teksty o Mistrzu Sprawiedliwości i udziela negatywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. W rozdziale trzecim dokonuje porównania dzieł obu postaci. Stwierdzam z przekonaniem, że „istota chrześcijaństwa jest nieobecna w essenizmie” i przypomina, że zarówno „essenizm, jak i chrześcijaństwo tkwią korzeniami w Starym Testamencie”¹³. W rozdziale ostatnim ks. Carmignac prezentuje portret Mistrza Sprawiedliwości, cytując obszernie Księgę Hymnów, w której „Ja” jest interpretowane przez niego (a także przez wielu innych uczonych) jako wyraz osobowości tej zagadkowej postaci.

Ks. Carmignac miał wyjątkową słabość do Mistrza Sprawiedliwości. Tej niezwyklej postaci dedykował nawet jedną ze swoich najlepszych książek: „Miraż eschatologii” (o której będzie mowa poniżej). Niestety logiczna identyfikacja Mistrza Sprawiedliwości z Judą Esseńczykiem — w oparciu o informację Józefa Flawiusza dotyczącą wydarzeń z r. 103 przed Chr.¹⁴ — którą ks. Carmignac przedstawił w r. 1980 na łamach swego czasopisma, została przez niektórych uczonych odrzucona jako nieprzekonująca¹⁵.

Widząc rozrost studiów qumranologicznych przy równoczesnym rozproszeniu publikacji w prawie 200 czasopismach drukowanych po całym świecie, ks. Carmignac podjął odważną i słuszną decyzję założenia w r. 1958 nowego periodyku, „Revue de Qumran”, którego prowadzenie przyniosło mu międzynarodową sławę i uznanie. Redagował to pismo do śmierci, a więc przez lat prawie trzydzieści (od 1957 do 1986), wydając 46 numerów o objętości 160 stron każdy, a więc w sumie 7360 stron. W czterech głównych działach (artykuły — noty — recenzje — bibliografia) znaleźć można większość najlepszych publikacji dotyczących rękopisów znad Morza Martwego. Szkoda, że tak niewielu Polaków współpracowało z ks. Carmignac’iem: ks. ks. J. Sitarz i L. Stefaniak dostarczyli kilka recenzji, ks. K. Romaniuk parę artykułów i jedną recenzję. Autor niniejszych słów pozostawał w kontakcie z ks. Carmignac’iem od r. 1964, dosyłając na bieżąco polską bibliografię qumranistyczną, jak też recenzje ważniejszych publikacji radzieckich i polskich, które były nieznanne i niedostępne na Zachodzie ze względu na barierę językową. Do tej listy Polaków — współpracowników „Revue de Qumran” dodać można dr. S. Szyszmana, karaima i karaimoznawcę, zamieszkałego w Paryżu.

¹³ Tamże, s. 115 i 79.

¹⁴ Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* I, II, 5, 73—80 oraz *Starożytności żydowskie* XIII, XI, 2, 304—313.

¹⁵ *Qui était le Docteur de la Justice?*, „Revue de Qumran” no 38, Mai 1980, ss. 235—246. Por. H. Burgmann, *Wer War der „Lehrer der Gerechtigkeit”?*, RQum no 40, Décembre 1981, ss. 553—578 i J. Murphy O’Connor, *Judah the Essene and the Teacher of Righteousness*, RQum no 40, ss. 579—585 oraz *Précisions* ks. Carmignaca, ss. 585—586.

Program tego pisma był i pozostał ambitny¹⁶. „Revue de Qumran” miało być i stało się czasopismem międzynarodowym, wydawanym w 6 językach. Redaktor zachowywał neutralność, pozwalając każdemu autorowi na swobodę wypowiedzi. Akceptował polemiki (sam też brał w nich udział, jak choćby na temat identyfikacji Mistra Sprawiedliwości z Judą Esseńczykiem z czasów Antygona, ok. 103 przed Chr.) jeśli tylko były one kurtuazyjne, pozbawione osobistych napaści. Drukował niezwykle szybko. Każdy kolejny zeszyt szedł do druku w momencie zebrania 160 stron korekt od autorów. A korekty te autorzy dostawali w kilka miesięcy po nadesłaniu rękopisu. Choć nie udało się nigdy ks. Carmignacowi wydać więcej niż kilka zeszytów rocznie, to jednak tempo publikacji — biorąc pod uwagę tak specjalistyczną tematykę — było naprawdę imponujące (np. numer pierwszy ukazał się w ciągu dwóch miesięcy!). Jeżeli dany zeszyt zawierał bibliografię, to zawsze doprowadzona ona była do ostatniej chwili, informując o nowych publikacjach książkowych i czasopiśmiennych wręcz na bieżąco. Wyjątkową cechą i zaletą „Revue de Qumran” było i pozostaje do dziś niestosowanie skrótów, co bardzo ułatwia czytanie i dotarcie do cytowanych źródeł. Zespół indeksów do każdego czwar tego zeszytu, zawierający odsyłacze do Biblii, tekstów qumrańskich i rabinicznych, oraz bibliografię — jest wyjątkowo użyteczny dla wszystkich czytelników. „Revue de Qumran” uznać można za pismo wzorowo redagowane i warte naśladownictwa — a wkład pracy ks. Carmignaca jest niewątpliwie godny podziwu. Również współpraca wydawnicza ks. Carmignaca z Editions Letouzey at Ané, a potem z Gabaldą — układała się wyjątkowo dobrze. O renomie pisma prowadzonego przez Ks. Carmignaca świadczy fakt, że odkąd stało się deficytowe, subwencjonuje je francuski Centre National de Recherches Scientifiques¹⁷.

Uczestnicząc w dyskusjach filologicznych wokół rękopisów qumrańskich J. Carmignac zdecydował się na redakcję nowego tłumaczenia wszystkich podówczas dostępnych tekstów (opublikowanych do grudnia 1962 r.), tłumaczenia bardziej naukowego, ale też bardziej zrozumiałego niż dotychczas dostępne w języku francuskim. Dwa tomy tekstów przygotowane wspólnie z P. Guilbertem, E. Cothenetem i H. Lignéem, ukazały się w latach 1961—63¹⁸. Tom I przynosi nowe

¹⁶ Por. artykuł wstępny *Présentation*, RQum no 1, Juillet 1958, ss. 3—6, oraz polską recenzję ks. S. Stańczyka w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” 12 (1959) 211—213.

¹⁷ Numer 47 datowany na grudzień 1986 r. zawiera list pożegnalny ks. J. Carmignaca do czytelników „Revue de Qumran”: *Un nouveau Directeur et un nouveau Secrétaire pour la Revue de Qumran*, ss. 325—326 — w którym przekazuje redakcję czasopisma profesorowi Emilowi Puechowi ze Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, a sekretariat — drowi Florentino Garcii Martinezowi z Instytutu Qumranistycznego Uniwersytetu w Groningen (Holandia).

¹⁸ *Les Textes de Qumran traduits et annotés*, vol. 1—2, Paris 1961—3.

przekłady: zwój „Wojny” i „Hymny” (1 QH). Tom II: „Regułę Całego Zgromadzenia” (1 QSa), „Zbiór błogosławieństw” (1 QSB), interpretacje proroków i psalmów (zw. peszery do Iz; Oz; Mi; Na; Ha; So; Ps 37; Ps 57 i 68) oraz fragmenty różne z groty 1: „Słowa Mojżesza” (1 QDM), „Księga Tajemnic” (1 QMyst), „Zbiór Modlitw Liturgicznych” (1 Q34, 34 bis) i z groty 4: „Testimonia” (4 QTest), „Modlitwę Nabonida” (4 QPrière de Nabonide), „Komentarz Praw Biblijnych” (4Q Ordinances), „Słowa Świąteł Niebios” (4Q Dibré ham-Me’orôt), „Pieśni Ofiary Sobotniej” (4Q Serek Širôt (Olat Haššabât). Choć recenzenci tych tłumaczeń byli czasem zasłoczeni śmiałością proponowanych przez ks. Carmignaca filologicznych rozwiązań, podkreślali zgodnie, że nowy francuski przekład zwójów jest wyborny. Wszechstronny sposób prezentacji utworów qumrańskich: osobno wydzielono rozważania na temat rodzaju literackiego danego utworu, jego historycznego kontekstu i problematyki teologicznej, dołączając także zwięzłą, podstawową bibliografię — stał się niewątpliwie wzorem dla późniejszych publikacji.

Ks. Carmignac był człowiekiem niezwykle żywo i szybko reagującym na niedoskonałości życia kościelnego, jeżeli tylko było to związane z jego ukochaną dyscypliną naukową, filologią biblijną. Nic więc dziwnego, że zareagował bardzo stanowczo na nowe tłumaczenie „Ojcie nasz” na język francuski, gdzie znalazł się fragment „ne nous sommets pas a la tantation” (nie wódz nas na pokuszenie). Protesty ks. Carmignaca nie spotkały się jednak z aprobatą kościelną, a on sam, w następstwie swego uporu, musiał kilkakrotnie zmieniać paryskie parafie, ostatecznie zostając przy kościele Św. Franciszka Salezego w XVII Dzielnicy¹⁹. Rezultatem tej filologicznej potyczki jest wielka publikacja pt. „Studia nad Ojcie nasz”²⁰ (wydana w r. 1969), za którą otrzymał doktorat państwowy. Ponieważ zaś ks. Carmignac nie tylko był mistrzem dużej formy, ale i utalentownym tłumaczem własnych prac na język popularny, tom ten skrócił w znakomitej broszurze pt. „Słuchając Ojcie nasz” (1971).

Ale przełom lat 1960-tych i 1970-tych to nie tylko studia nad rękopisami znad Morza Martwego i nad „Ojcie nasz”. To także wykłady (1967—1972) w Instytucie Katolickim w Paryżu z krytyki tekstu Starożytności i Qumran. Tę owocną część życia ks. Carmignaca przerywa niestety atak serca, przeżyty w r. 1972. Odratowany, koncentruje się prawie wyłącznie na pracy naukowej i redakcyjnej, nigdy jednak nie zaprzestając posługi kapłańskiej. Wakacje niemal co roku

¹⁹ Pisał o tym z ubolewaniem na łamach 5. numeru „Foi et Language” (*La sixieme demande du Notre Pere*, ss. 63—65).

²⁰ *Recherches sur le „Notre Pere”*, Paris 1969. Por. moją recenzję w „RBL” 27, 1974, ss. 194—195. Z innych prac ks. Carmignaca o „Ojcie nasz” należy koniecznie wymienić obszerny artykuł *Hebrew Translations of the Lord's Prayer: an Historical Survey* [w:] *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of W. S. LaSor*, ed. by G. A. Tuttle, Grand Rapids 1978, ss. 18—79.

spędza w Anglii, w benedyktyńskim opactwie Prinknash koło Gloucester.

Rzadko opuszcza Paryż. Na wygłoszenie wykładów czy udział w konferencjach naukowych zgadza się zupełnie wyjątkowo. Bierze udział w kilku zaledwie kongresach i kolokwiach, zwykle związanych z problematyką rękopisów znad Morza Martwego (Lipsk 1961, Brunswick 1964, Newcastle 1970, Luxemburg 1971). Jego osiągnięcia naukowe bardziej doceniane są za granicą niż we Francji. Szwedzki Instytut Teologiczny w Jerozolimie zaprasza go do ponownego odwiedzenia Ziemi Świętej w lecie 1969 r. celem wygłoszenia serii wykładów na temat hebrajskiego substratu Ewangelii synoptycznych. Właśnie temu kierunkowi badań, ściśle związanych, a właściwie możliwych dopiero dzięki odkryciu nowych rękopisów w Palestynie (utworów z ostatnich wieków przed Chrystusem i współczesnych Chrystusowi) poświęca się ks. Carmignac bez reszty. Poświęca im dwadzieścia kilka lat życia. Niestety nie dane mu było skończyć tego przedsięwzięcia. Gdy w r. 1985 rozmawialiśmy po raz ostatni, miał zaplanowaną pracę na wszystkie lata do końca stulecia! Lata te miały być poświęcone monumentalnej serii hebrajskich tłumaczeń Ewangelii (z których pięć się ukazało) i ukończeniu dwu poważnych dysertacji naukowych na temat semityzmów w Nowym Testamencie oraz *Magnificat* i *Benedictus* po hebrajsku. O ile mi wiadomo, tylko ta druga praca została doprowadzona do końca, gdyż sądząc z ostatniego listu ks. Carmignaca, który otrzymałem na kilka tygodni przed jego śmiercią, poszukiwał dla niej wydawcy.

Oryginalne ustalenia w kwestii hebrajskiego substratu Ewangelii synoptycznych przyniosły ks. Carmignacowi międzynarodowe uznanie. Już w r. 1968, po 5 latach badań, Uniwersytet w Bonn promował go doktorem honoris causa. Wtedy wydawało się to może przedwczesne, ale dziś już na pewno wiadomo, że zupełnie słusznie został mu przyznany ten najbardziej cenny z naukowych tytułów. Świadczy o tym pięć pierwszych tomów serii *Traductions hébraïques des Evangiles* (1982—5) oraz popularna, ale zawierająca podsumowanie wieloletnich badań synteza pt. *La naissance des Evangiles Synoptiques* (1984). Miała ona kilka wydań we Francji i szereg tłumaczeń: niemieckie, włoskie, hiszpańskie i polskie (w trakcie przygotowania do druku). Każdy z kolejnych dodruków wydania z 1984 r. zawierał odpowiedzi na dotychczasowe recenzje i polemiki (szczególnie P. Grelota)²¹, tak że objętość broszury powiększyła się już o kilkadziesiąt stron²².

²¹ *Les évangiles ont-ils été composés en hébreu? Note sur: J. Carmignac, La Naissance des évangiles synoptiques* [w:] P. Grelot, *Evangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain „Christ hébreu”*, Paris 1984, ss. 173—187.

²² Por. J. Carmignac, *La Naissance des évangiles synoptiques. Deuxième édition: avec réponse aux critiques*, Paris 1984, ss. 97—111; tegoż: *La langue et la date des évangiles: un débat ouvert*, „*Famille Chrétienne*” nr 343, 9 VIII 1984, s. 32.

Poglądy ks. Carmignaca na temat hebrajskich początków Ewangelii synoptycznych zostały osobiście przez niego zaprezentowane Komisji Orientalistycznej krakowskiego oddziału PAN w dniu 16 X 1985 r. Zdaniem Ks. Profesora, choć datowanie Ewangelii na późny I wiek po Chrystusie jest powszechnie akceptowane, to jednak jest to pogląd nie udowodniony i zupełnie niepewny. Źródła patrystyczne, argumenty przedstawione przez J. A. T. Robinsona, 9 wyróżnionych typów semityzmów oraz impresja wynikła ze studiów hebrajskich przekładów Ewangelii (dokonanych od wieku XIV po XX) skłaniają do wniosku, że Ewangelia św. Marka powstała ok. 45 r. po Chr., św. Mateusza — około r. 55, św. Łukasza — między 58 a 60 r., zaś św. Jana — przed 65 r. Dla ks. Carmignaca, który spędził wiele lat na badaniach rękopisów znad Morza Martwego i pokrewnych dokumentów, nie ulega wątpliwości, że Ewangelie Mk, Mt i Łk były utworami napisanymi w języku semickim — najprawdopodobniej hebrajskim. Wywody te oparte są w dużej mierze na wyczuciu filologicznym autora, którego koledzy dość zgodnie uważali za jednego z najlepszych współczesnych hebraistów w Europie.

Jak dotąd, można zaobserwować pewną rezerwę wobec poglądu wyrażonego przez ks. Carmignaca. Nie ulega wątpliwości, iż zaakceptowanie tak wczesnego datowania Ewangelii zmuszałoby do zasadniczo odmiennego spojrzenia na ich wartość historyczną i na dotychczasowe wyniki badań nad nimi metodami *Form-* i *Redaktionsgeschichte*. Ks. Carmignac uczynił jednak na pewno znaczny krok w kierunku przekonania specjalistów, że pierwotna wersja Ewangelii nie była napisana w języku greckim. Co prawda, znany francuski arameista, P. Grelot, uważa badania ks. Carmignaca za stratę czasu i sądzi, że jego qumrańsko-hebrajska teoria spocznie na cmentarzu zmarłych hipotez²³, ale amerykański recenzent pracy ks. Carmignaca, G. S. Slayan, uważa, że sąc ten może być jednak przedwczesny²⁴. Piszący te słowa sądzi, że zdecydowanie przedwczesny²⁵. Trudność w akceptacji i we-

²³ P. Grelot, *op. cit.*, s. 187 i kurtuazyjna odpowiedź ks. Carmignaca w 2 wyd. jego książki (jw.), s. 111.

²⁴ Gerard S. Sloyan, recenzja z: C. Tresmontanta, *Le Christ hébreu: la langue et l'âge des Evangiles*, Paris 1983; P. Grelota, jw.; J. Carmignaca, *La naissance*, wyd. 1, [w:] „Catholic Biblical Quarterly” 47, 1985, ss. 745—747, a zvl. s. 747.

²⁵ Świadczy o tym wymownie artykuł Georga Howarda, *Was the Gospel of Matthew Originally Written in Hebrew?*, „Bible Review”, 2, 1986, no 2, ss. 15—25. Według redaktora „Bible Review”, Hershela Shanksa, „Howard prezentuje przekonujący dowód, że odnalazł oryginalną kopię Mateusza w języku hebrajskim, ukrytą w mało znanym czternastowiecznym hebrajskim rękopisie” (s. 2), zwanym „Even Bohan” pióra kastylskiego Żyda, Szem Tova ben Izaaka ben Szafruta. Rękopis przechowywany jest w British Library. Wystąpienie Howarda na międzynarodowym kolokwium biblijnym w Trondheim (Norwegia) w r. 1985 spotkało się z życzliwym przyjęciem specjalistów. Aktualnie przygotowuje on książkę na ten temat. Warto przytoczyć kilka ustaleń z cytowanego arty-

ryfikacji teorii ks. Carmignaca może sprawiać fakt, że niewielu jest w świecie uczonych, specjalistów od krytyki tekstu, którzy równie biele poruszają się w materii języka greckiego, jak hebrajskiego i aramejskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że dzieło ks. Carmignaca wniosło autentycznie naukowy ferment do studiów neotestamentalnych i, podobnie jak studium nad „Ojczyznę naszą”, nie będzie mogło być pomijane w badaniach nad Ewangeliąmi.

Ks. Carmignac był przekonany, że należy zebrać, udostępnić i upowszechnić istniejące przekłady Ewangelii na język hebrajski. Jak ustalił, nikt dotąd nie przełożył Ewangelii na język aramejski, a przypuszczalnie Chrystus mówił właśnie jednym z dialektów aramejskich. Po odkryciach qumrańskich nie sposób dziś wątpić, że redaktorzy pierwszych dokumentów chrześcijańskich używali także języka hebrajskiego. Dla poznania i zrozumienia nauczania Chrystusa należy zgłębić i zrozumieć mentalność semicką. Studium retrowersji hebrajskich umożliwi bliższe poznanie mentalności pisarzy Nowego Testamentu, szczególnie Ewangelistów. Do chwili swej śmierci ks. Carmignac opublikował 5 tomów serii „Przekłady hebrajskie Ewangelii”, pozwalających „zakosztować klimatu semickiego, tej aury, w jakiej powstawał Nowy Testament”²⁶. „Przekłady hebrajskie Ewangelii zebrane przez Ks. J. Carmignaca” zawierają: tłumaczenie 4 ewangelii W. Greenfielda z r. 1831 (t. 1); przekład pióra G. B. Iony z r. 1668, w r. 1805 poprawiony przez T. Yeatesa (t. 2 i 3), wielokrotnie poprawiony przekład Franza Delitzscha z lat 1877—1890—1902 (t. 4) i tłumaczenie Londyńskiego Towarzystwa dla propagandy chrześcijaństwa wśród Żydów z lat 1838 i 1864 (t. 5)²⁷.

kułu Howarda: „Wydaje się, że zarówno hebrajski jak grecki Mateusz reprezentują utwory w ich własnym oryginalnym języku... Żaden (z obu tekstów, Z. K.) nie jest tłumaczeniem drugiego... Nie sugerują, że tekst hebrajski Szem Tova jest czystym hebrajskim pierwszego wieku po Chr., bo oczywiście tak nie jest. Można by powiedzieć, że tekst z pierwszego wieku musi być lingwistycznie odgrzebany” (dosłownie: excavated) (ss. 24, 23). Jeżeli wyniki badań Howarda zostaną zaakceptowane, przynajmniej jedną z Ewangelii będzie można odtworzyć w języku z czasów Chrystusa. Skierowanie uwagi uczonych ku hebrajskim tłumaczeniom Ewangelii, co jest niewątpliwą zasługą ks. Carmignaca, wydało nieoczekiwany i jakże bliski jego marzeniom owoc. Wbrew Grelotowi właśnie hipoteza o semickim pochodzeniu Ewangelii synotycznych będzie jednak „bazą egzegezy Ewangelii synotycznych około roku 2000” (por. Carmignac, *La naissance*, wyd. 1, s. 96 i Grelot, *op. cit.*, s. 187).

²⁶ Por. recenzję pierwszych dwu tomów tej serii, pióra J. W. Rosłona w „Collectanea Theologica” 54, 1984, fasc. 1, ss. 163—167, a zwłaszcza s. 163.

²⁷ Cf. *Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac*. Vol. 1: *The four Gospels translated into Hebrew by William Greenfield in 1831*. Introduction par Jean Carmignac, Turnhout (Belgia), 1982; Vol. 2: *Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates*, Introduction par Jean Carmignac, Turnhout 1982; Vol. 3: *Evangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu par Giovanni Battista Iona en 1668*

Należy mieć nadzieję, że kolejne tomy ukaza się w opracowaniu zebranego przez ks. Carmignaca zespołu entuzjastów jego inicjatywy (ks. Carmignac planował wydanie co najmniej 10 różnych przekładów). W ten sposób zostałyby zrealizowana idea ks. Carmignaca dostarczenia każdemu badaczowi Nowego Testamentu możliwości korzystania z hebrajskich przekładów Ewangelii celem zapoznania się z odrębnymi kategoriami myślenia semickiego. Zdaniem ks. Carmignaca każda retrowersja to jedynie propozycja, a nie rekonstrukcja oryginału. Jednak gdy hebrajskie przekłady zgadzają się, jest bardzo prawdopodobne, że zbliżają się do oryginału. Natomiast gdy przekłady się nie zgadzają, istnieje możliwość wyboru propozycji bardziej zgodnej z idiomatyką języka.

Można by jeszcze zapytać, skąd pojawiło się to zainteresowanie ks. Carmignaca hebrajskimi przekładami Ewangelii. Otóż, jak kilkakrotnie wspominał, w kwietniu 1963 roku, po zakończeniu prac nad przekładem tekstów qumrańskich na język francuski, zebrał pokaźną liczbę fiszek dotyczących fragmentów paralelnych z Qumran i Nowego Testamentu. Zamierzając przygotować „Komentarz Nowego Testamentu w świetle rękopisów z Qumran”, rozpoczął od Ewangelii św. Marka. Dla ułatwienia sobie porównywania tekstu greckiego zdecydował się dokonać prywatnej retranslacji początku Ewangelii św. Marka na język hebrajski tekstów qumrańskich. Był przekonany, że będzie to niezwykle trudne ze względu na różnice między semickim a greckim sposobem myślenia. Tymczasem okazało się to bardzo łatwe. Po jednym dniu pracy doszedł do przekonania, że „grecki tekst nie mógł być napisany bezpośrednio w języku greckim i że w rzeczywistości był tylko greckim tłumaczeniem hebrajskiego oryginału. Spodziewane przeze mnie ogromne trudności zostały wcześniej rozwiązane przez hebrajsko-greckiego tłumacza, który dokonał tłumaczenia dosłownego, a nawet zachował w greckim szyk słów wymagany przez hebrajską gramatykę”.

To wszystko skłoniło go do podjęcia trudu zweryfikowania swego przypuszczenia na drodze naukowej²⁸. Dziś, gdy książka ks. Carmignaca o narodzinach Ewangelii wzbudziła szerokie zainteresowanie, można ubolewać, że nie było mu dane ukończyć tych swych prac. Być może doczekamy się chociaż szybkiego wydania „Magnificat

rétouches par Thomas Yeates en 1805, Turnhout 1982; Vol. 4: Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877—1890—1902). Introduction par Jean Carmignac. Kritischer Apparat der zwölf Auflagen von Hubert Klein, Turnhout 1984, Vol. 5: The four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity among the Jews (1838—1964). Introduction par Jean Carmignac, Turnhout 1985. Por. ocenę tej serii: G. Busi, Traduzioni ebraiche dei Vangeli, „Henoch” 7, 1985, no 2, ss. 193—206; B. Dupuy, Une collection de rétroversions hébraïques du Nouveau Testament, „Istina” 30, 1985, no 2, ss. 136—140; J. W. Roslon, recenzje cytowane powyżej, n. 26.

²⁸ *La Naissance*, s. 10.

i Benedictus po hebrajsku". Byłby to właściwy wyraz hołdu złożonego Zmarłemu. Bez względu bowiem na fakt, że postawiona przez niego teza o hebrajsko-gumrańskim *Vorlage* Ewangelii jest i pozostanie na razie dyskusyjna, nie można mu zarzucić ani konserwatyizmu, ani nieuczciwości w poszukiwaniu prawdy. Jego badania zmuszają do ustosunkowania się do możliwości wcześniejszego, o lat co najmniej kilkadziesiąt, datowania Ewangelii synotycznych, a także każą się poważnie zastanowić nad samymi podstawami studiów nad Nowym Testamentem. Fakt, że w ostatnich latach aż trzykrotnie formułowano zbliżone hipotezy (Robinson²⁹, Tresmontant³⁰ i Carmignac), powinien dać wiele do myślenia każdemu bibliście.

Z końcem lat 70-tych ks. J. Carmignac opublikował jedną ze swych najgłośniejszych książek: „Miraż eschatologii”, w której zbadał właściwy sens słów „królewskość”, „panowanie” i „królestwo”, używanych w stosunku do Boga w Nowym Testamencie³¹. Ks. Profesor szczegółowo rozważył w tej książce przede wszystkim relację między Królestwem Boga z jednej strony, a Kościołem i Zbawieniem z drugiej. Znaczną część pracy poświęcił ks. Carmignac użyciu terminu „eschatologia” w pracach biblistycznych od początku XIX wieku po czasy nam współczesne. Wskazał problemy i błędy, jakie wiążą się z tym pojęciem. Jego zdaniem termin ten powinien zostać odrzucony³². Błędem jest wiązać Królestwo Boże z eschatologią: Panowanie Boga to Zbawienie, a Królestwo Boże to Kościół. To niezwykle sumienne studium z filologii biblijnej, mające niezwykle duże znaczenie dla teologii Nowego Testamentu, zostało przyjęte w kraincowo różny sposób. Jeden z teologów amerykańskich oświadczył, że ta teza właściwie już jest zaakceptowana w USA, ale z pewnością wzbudzi dyskusję w kręgach teologów europejskich³³. Faktycznie do końca 1983 r. ukazało się aż 35 recenzji tej pracy ks. Carmignaca (w samym tylko roku 1981 aż 17!). Odzew to niezwykle. Jedni określali autora jako błędnego rycerza walczącego z wiatrakami³⁴, inni oceniali jego teologiczną rewoltę jako zdrową i będącą „całkowitym pogrzebem [wizji Królestwa Bożego stworzonego przez] A. Schweitzera” (1875—1965) jako wierzenia czysto eschatologicznego³⁵. Należy się spodziewać, że ostatnia książka ks. Carmignaca o Magnificat i Benedictus, która znaj-

²⁹ Cf. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976.

³⁰ Op. cit. (por. notę 24).

³¹ *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Regne et Royaume de Dieu...*, sans Eschatologie, Paris 1979.

³² Por. także jego artykuł na ten sam temat: *Les dangers de l'eschatologie*, „New Testament Studies” 17 (1971) 365—390.

³³ M. G. Lawler w „Biblical Theology Bulletin” 11 (1981) ss. 29 n.

³⁴ E. Trocmé w „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse” 61 (1981) s. 194.

³⁵ G. B. Caird w „Journal of Theological Studies” 32 (1981) s. 492.

duje się jeszcze w druku, wzbudzi także duże zainteresowanie, nie tylko wśród specjalistów.

Kończąc to omówienie dorobku naukowego ks. Carmignaca, nie sposób nie wspomnieć o recepcji jego badań w Polsce. Jak się można zorientować z przypisów do niniejszego tekstu, zaledwie kilkakrotnie omawiano u nas jego książki (por. recenzje K. Borowicza, Z. Kapery, J. Rosłona, E. Sitarza). Pod wpływem prac ks. Carmignaca pozostaje publikacja ks. J. Drozda *»Ojciec nasz«* — *Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy* (Katowice 1983), przyjmująca wiele jego rozwiązań, m. in. w odniesieniu do szóstej prośby⁸⁶. Wykłady ks. Carmignaca w ATK, w krakowskiej PAT i w Komisji Orientalistycznej krakowskiego Oddziału PAN w październiku 1985 r. zostały życzliwie przyjęte, choć doprowadziły do pewnych pozytywnych spięć w dyskusji. Nie wydano w Polsce, jak dotąd, ani jednej z książek ks. Carmignaca, choć przynajmniej te popularnonaukowe, tj. „Mistrz Sprawiedliwości a Jezusa Chrystus”, „Słuchając »Ojciec nasz« oraz »Początki Ewangelii synoptycznych» — przeznaczone nie tylko dla specjalistów — warte są szerszej prezentacji.

Autor niniejszych słów pragnie poinformować, że polski tekst „Mistrza Sprawiedliwości” jest już gotów do druku, zaś „Początki Ewangelii” są w trakcie tłumaczenia i redakcji naukowej. Przekładów podjął się W. Rapak, zaś redakcji niżej podpisany. Można mieć nadzieję, że ukazanie się wyżej wymienionych książek w polskim tłumaczeniu pozwoli na lepsze poznanie wkładu ks. Carmignaca do światowej biblistyki.

Skreślono tutaj obraz życia i naukowej działalności ks. Carmignaca jedynie grubymi kreskami. Jego zasługi w zakresie filologii biblijnej z pewnością doczekają się bardziej szczegółowego naświetlenia. W przygotowaniu znajduje się podwójny numer „Revue de Qumran” (nr 49 i 50), poświęcony jego pamięci.

Kraków

ZDZISŁAW JAN KAPERA

⁸⁶ Por. ss. 29, 38, 43, 47 f, 72, 132, 138, 139, 140, 158, 161, 177, 190, 203.

Ks. Jan Dyduch

POSŁUGA LEKTORA I AKOLITY W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW KOŚCIELNYCH

Zakończony w dniu 8 grudnia 1985 roku II Nadzwyczajny Synod Biskupów, wzywa do lepszego i gruntowniejszego zaznajomienia się z Soborem Watykańskim II, do głębszego i intensywniejszego studiowania jego dokumentów¹. W myśl tych wskazań pragniemy w niniejszym artykule zaznaczyć czytelnika z jednym z przejawów soborowej odnowy liturgicznej, jakim była reforma święceń niższych

Jej rezultatem było ustanowienie posługi lektoratu i akolitu. Posoborowe prawodawstwo powszechnie opublikowało normy określające udzielanie posług i przedstawiające zadania z nimi związane. Normy te zostały uzupełnione przepisami liturgicznymi. Prawodawca powszechny upoważnił Konferencje Biskupie do wydania szczegółowych przepisów dotyczących lektoratu i akolitu. Przepisy Konferencji Episkopatu Polski zostaną także poniżej omówione.

1. REFORMA ŚWIĘCEŃ NIŻSZYCH PRZEJAWEM SOBOROWEJ ODNOWY LITURGICZNEJ

Konstytucja soborowa o liturgii świętej nakazuje krytycznie opracować obrzęd święceń². Warto przypomnieć, że do czasu soborowej reformy święceń w Kościele łacińskim istniały cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat oraz następujące święcenia wyższe: subdiakoniat, diakonat, prezbiterat i episkopat.

W takiej formie święcenia ukształtowały się już w trzecim wieku i pozostały niezmienione do czasu Soboru Watykańskiego II. Zmianie ulegało jedynie stanowisko Kościoła odnośnie do subdiakonatu, który przez szereg wieków był uważany za święcenia niższe³.

Do święceń niższych dodano później obrzęd postrzyżyn, nazwany tonsurą, który spotykamy na zachodzie z końcem V wieku. Tonsura początkowo oznaczała jedynie akt oddania się na wyłączną służbę Boga, później również jej przyjęcie uznano za wstąpienie do stanu duchownego⁴.

Święcenia niższe i subdiakoniat ukształtowane w ciągu trzech pierwszych wieków, w okresie posoborowym uległy gruntownej zmianie i dostosowaniu do aktualnych potrzeb Kościoła. Zmiana ta wyraźnie wskazała na fakt, że święcenia niższe i subdiakoniat były pochodzenia

¹ *Postanienie Ojców II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, „Tygodnik Powszechny”, 40 (1986) nr 1, str. 1.

² Konstytucja soborowa *Sacrosanctum Concilium*, n. 76.

³ Por. P. Hemperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „Prawo Kanoniczne”, 16 (1973) nr 3—4, str. 212.

⁴ Tamże, str. 213.

kościelnego. Toteż najwyższa władza w Kościele była kompetentna dokonać tak daleko idącej reformy.

Inaczej sprawa przedstawiała się ze święceniemi diakonatu, prezbiteratu i episkopatu, które są pochodzenia Bożego. Stąd ich odnowa dotyczyła jedynie ceremonii i tekstów liturgicznych. Została ona zatwierdzona konstytucją apostolską papieża Pawła VI *Pontificalis Romanis recognitio* z dnia 18 czerwca 1968 r.⁵

Reformy tonsury, święceń niższych i subdiakonatu dokonano poprzez motu proprio papieża Pawła VI *Ministeria quaedam* z 15 sierpnia 1972 roku⁶ i motu proprio wydanego w tym samym dniu *Ad pascendum*⁷. Zmiany wprowadzone przez dokumenty papieskie dotyczą liczby i nazwy święceń niższych, funkcji z nich wypływających, osób, którym mogą być powierzane oraz obrzędów, przez które są udzielane.

Dokumenty uzasadniają dokonane zmiany w ten sposób, że zachodzi potrzeba, aby święcenia niższe dostosować do obecnych potrzeb Kościoła, pominąć to, co się zdezaktualizowało, a wprowadzić co konieczne, zgodnie z obiektywnym stanem rzeczy i współczesną mentalnością. Na potrzebę tych zmian wskazywali pasterze Kościoła z różnych jego stron w okresie przygotowań Soboru Watykańskiego II. Dostrzeżono także potrzebę wprowadzenia oprócz posług wspólnych dla całego Kościoła, pewnych funkcji specjalnych dla poszczególnych jego części, uznanych tam przez Konferencje Episkopatów za pożyteczne⁸.

Reforma objęła przede wszystkim liczbę i nazwę święceń niższych. W miejsce dotychczasowych czterech święceń niższych i subdiakonatu wprowadzono dwie posługi: lektorat i akolitat, których udzielenie nie będzie się nazywać „święceniem” (*ordinatio*), lecz „ustanowieniem” (*institutio*): „Jest rzeczą wskazaną, by zgodnie z obiektywnym stanem rzeczy i współczesną mentalnością, wspomnianych posług nie nazywać więcej święceniemi niższymi. Udzielenie zaś tych posług nie należy nazywać święceniem, lecz ustanowieniem. Natomiast za duchownych należy uznać tylko tych, którzy otrzymali diakonat. W ten sposób lepiej uwidoczni się różnica między duchownymi i świeckimi; między tym, co właściwe jest duchownym i im zarezerwowane, a tym, co może być zlecone również świeckim. Wreszcie jaśniej ukaże się wzajemne powiązanie, wyrażające się w tym, że kapłaństwo wspólne wiernych i kapłaństwo posługi, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa”⁹.

⁵ AAS 60 (1968) 369—373.

⁶ AAS 64 (1972) 529—534.

⁷ AAS 64 (1972) 534—540.

⁸ Motu proprio *Ministeria quaedam*, Wstęp: AAS 64 (1972) 530—531.

⁹ Tamże, Wstęp, str. 531.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku potwierdza postanowienia zawarte w motu proprio *Ministeria quaedam* i *Ad pascendum*, nie wspomina bowiem o święceniach niższych i subdiakonacie, zaś posługę lektoratu i akolitu nakazuje przyjąć przed dopuszczeniem do święceń diakonatu: „Zanim ktoś zostanie dopuszczony do diakonatu, czy to stałego czy przejściowego, powinien przyjąć i przez odpowiedni czas wykonywać posługi lektora i akolity” (kan. 1035, § 1).

Konferencja Episkopatu Polski w swojej instrukcji z dnia 23 stycznia 1973 r. postanowiła nie wprowadzać żadnych dodatkowych posług, zachowując jedynie posługę lektoratu i akolitu jako stopnie na drodze do kapłaństwa udzielane w trakcie formacji w seminariach duchownych: „Studia teologiczne są również okresem, w którym kandydat stopniowo dochodzi do święceń kapłańskich poprzez posługę lektora i akolity, kandydaturę do diakonatu i kapłaństwa, a wreszcie przez udzielenie mu święceń diakonatu”¹⁰.

Stanowisko powyższe pozostawia Konferencja Episkopatu Polski niezmienione, dokonując 4 maja 1982 r. modyfikacji przytoczonej instrukcji¹¹.

2. POWIERZANIE POSŁUG

Motu proprio *Ministeria quaedam* nakazuje, aby wszyscy kandydaci do diakonatu i kapłaństwa przyjęli posługi lektora i akolity i przez pewien czas je wykonywali. Mają oni w ten sposób przygotować się do przyszłych funkcji wypływających ze święceń diakonatu i prezbiteratu. Dokument uważa udzielenie kandydatom do sakramentu kapłaństwa posług za bardzo ważny obowiązek, bowiem dyspensowanie od niego rezerwuje Stolicy Apostolskiej¹². Posługi są ważnymi i decydującymi momentami w całokształcie formacji przygotowującej do kapłaństwa¹³.

Dokument papieski wprowadza znamienne nowość, zezwalając na udzielenie posług lektoratu i akolitu wiernym świeckim, którzy nie zamierzają przyjąć diakonatu i prezbiteratu: „Posługi te mogą być powierzone wiernym świeckim, a więc nie są już więcej zarezerwowane kandydatom do sakramentu kapłaństwa”¹⁴.

O możliwości udzielenia wiernym świeckim posług lektora i akolity mówi Kodeks Prawa Kanonicznego, rezerwując je jednak tylko mężczyznom: „Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty usta-

¹⁰ Instrukcja w sprawie posług udzielanych w seminariach duchownych, n. 4 (maszynopis).

¹¹ *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych*, n. 4, „Notificationes” 120 (1982) 212.

¹² AAS 64 (1972) 533.

¹³ Por. P. Monni, *L'ufficio di santificare della Chiesa*, W: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, (pod red. P. Pinto), Rzym 1985, s. 608.

¹⁴ Motu proprio *Ministeria quaedam*, n. III: AAS 64 (1972) 531.

lone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci przepisaniem obrzędem liturgicznym, do posługi lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła” (kan. 230 § 1).

Konferencja Episkopatu Polski dotychczas nie wydała żadnych postanowień na temat udzielania na stałe wiernym świeckim posług lektoratu i akolitu. Stąd należy sądzić, że jej zdaniem nie zachodzi w Polsce potrzeba powierzania posług lektora i akolity, a funkcjom przez nich spełnianym, które omówimy poniżej, można u nas zadośćuczynić w inny sposób. Warto dodać, że praktykowane w naszym kraju czytanie Pisma św. w czasie Mszy św. i innych nabożeństw przez świeckich, zwanych lektorami, jest w pełni zgodne z przepisami prawa. Ważne jest ich przygotowanie na odpowiednich kursach, a następnie dopuszczenie do spełniania funkcji lektora w odpowiednim obrzędzie, który jednak nie jest udzieleniem posługi lektoratu. Toteż młodzieńcy, którzy zazwyczaj w okresie szkoły średniej zostali dopuszczeni do czytania Pisma św. przez wspomniany obrzęd, w wypadku wstąpienia później do seminarium duchownego, są zobowiązani przyjąć posługę lektoratu.

Cytowany wyżej kanon 230 § 1 postanawia, że tylko mężczyznom można udzielić na stałe posług lektora i akolity, inne wymagania ustala Konferencja Biskupia. Jak wyżej wspominaliśmy Konferencja Episkopatu Polski nie zajęła stanowiska na omawiany temat.

Dokument papieski określa następują warunki dla tych, którzy zamierzają przyjąć lektorat i akolitat jako stopnie przygotowujące ich do sakramentu kapłaństwa: „a. Mają przedstawić ordynariuszowi (tj. biskupowi, a w kteryckich instytucjach doskonałości wyższemu przełożonemu) dobrowolnie sporządzoną i własnoręcznie podpisaną prośbę, do ordynariusza należy decyzja w tej sprawie; b. Muszą mieć odpowiedni wiek i szczególne przymioty określone przez Konferencję Biskupią; c. Wymagana jest szczerza wola wiernego służenia Bogu i ludowi chrześcijańskiemu”¹⁵. Kandydat pragnący otrzymać posługi prosi o nie ordynariusza, który nie tylko decyduje o dopuszczeniu zainteresowanego do ich przyjęcia, ale jest także ich szafarzem.

Konferencja Episkopatu Polski postanawia, aby kandydat do posługi lektoratu ukończył dwuletnie studia filozoficzne i rozpoczął studia teologiczne, bowiem udzielenie lektoratu winno nastąpić na trzecim roku studiów (I teologii) w okresie Wielkiego Postu. Mają je poprzedzić 3-dniowe rekolekcje, zaś udzielenie akolitu ma nastąpić na końcu czwartego roku studiów (II teologii), także po odprawieniu 3-dniowych rekolekcji¹⁶.

¹⁵ Tamże, n. VIII, s. 533.

¹⁶ Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych, np. 10, n. 13.

Między udzieleniem posługi lektoratu a akolitu należą zachować odpowiedni okres czasu — ustalony przez Stolicę Apostolską lub Konferencje Biskupie — celem wykonywania przyjętych posług¹⁷.

Stolica Apostolska nie wydała dotychczas przepisów regulujących odstępy czasowe między lektoratem a akolitem. Konferencje Episkopatu Polski określiła je pośrednio, zarządzając udzielenie lektoratu na trzecim roku studiów, w okresie Wielkiego Postu, a akolitu przy końcu czwartego roku studiów.

Posług udziela się poprzez obrzęd liturgiczny, przygotowany przez Konferencje Biskupie, a zatwierdzony przez Stolicę Apostolską. Posług można udzielać w czasie Mszy św. lub podczas nabożeństwa Słowa Bożego¹⁸.

Motu proprio *Ministeria quaedam* niezbyt jasno określa szafarza posług: „Posług tych udziela ordynariusz (a więc biskup, a w kleryckich instytutach doskonałości wyższy przełożony) z zastosowaniem obrzędu liturgicznego przewidzianego przy ustanawianiu lektora i akolity”¹⁹. Trudno ustalić, jak należy w tym wypadku rozumieć ordynariusza. Czy chodzi o tych duchownych, których prawo określa ordynariuszami (dawniej w kanonie 198 KPK z 1917 r. a obecnie w kanonie 134), czy tylko o ordynariuszów posiadających sakrę biskupią, czy również biskupów nie będących ordynariuszami, a w zakonach kleryckich wyjętych — wyższych przełożonych?

Na postawione pytanie nie dają odpowiedzi „Uwagi wstępne do obrzędu ustanawiania lektorów i akolitów” stwierdzające, że dokonuje tego biskup lub wyższy przełożony kleryckiego instytutu zakonnego²⁰. Podobnie sprawę rozwiązują „Uwagi wstępne do udzielenia lektoratu i akolitu” zawarte w *Ceremoniale Episcoporum*²¹.

Wydaje się, że szafarzami posług są w pierwszej kolejności biskupi diecezjalni lub inni duchowni z nimi prawnie zrównani, (np. prefekci apostołscy) oraz wyżsi przełożeni w kleryckich instytutach życia konsekrowanego. Posług mogą także udzielać inni biskupi i pozostali ordynariusze, ale w porozumieniu z rządcami diecezji. Na pewno do ważnego udzielenia posług nie jest konieczna sakra biskupia.

W związku z dotychczasowymi rozważaniami powstaje jeszcze następujące pytanie: Czy osoby wyżej wymienione jako uprawnione do powierzania posług lektora i akolity mogą ich udzielać wszystkim, którzy o to proszą i posiadają wymagania określone przepisami prawnymi, czy też tylko tym, którzy znajdują się w zasięgu ich jurysdykcji?

¹⁷ Motu proprio *Ministeria quaedam*, n. X, s. 533.

¹⁸ AAS 64 (1972) 533.

¹⁹ Por. tamże, n. IX, s. 533 oraz *De institutione lectorum et acolythorum, Caeremoniale episcoporum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, n. 792, s. 184.

²⁰ Por. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. V, z. 2, n. 9398, n. 9404.

²¹ „Posługi mogą być udzielane przez biskupa lub w kleryckich instytutach doskonałości przez wyższego przełożonego, podczas Mszy św. lub w czasie nabożeństwa słowa Bożego”, n. 792, s. 184.

Odpowiedzi na to pytanie nie znajdujemy w motu proprio *Ministeria quaedam*. Pewne wskazania na ten temat znajdują się w motu proprio *Ad pascendum*, które postanawia, że obrzędu dopuszczenia do grona kandydatów do diakonatu i prezbiteratu oraz powierzania posług ma dokonać ordynariusz ubiegającego się o nie (peragi debent ab ordinario adspirantis)²². Dla rozwiązania tego zagadnienia można by jeszcze przytoczyć nową normę kodeksową określającą biskupa własnego do święceń diakonatu: „Gdy idzie o święcenia diakonatu tych, którzy pragną być włączeni do kleru diecezjalnego, biskupem własnym jest biskup diecezji, której kandydat ma stałe zamieszkanie, albo diecezji, której postanowił się poświęcić” (kan. 1016).

Toteż biskup może udzielać posług tym, którzy mieszkają na terenie diecezji, którą kieruje lub tym, którzy pragną się poświęcić pracy duszpasterskiej w jego diecezji. Jeśli chodzi o wyższych przełożonych kleryckich instytutów życia konsekrowanego, to mogą oni udzielać posług swoim podwładnym. W wypadku udzielenia posług mężczyznom świeckim, nie będącym kandydatami do kapłaństwa, kompetentny byłby ten biskup, do którego się zgłoszą. Z tym, że na ten temat powinna wydać postanowienie poszczególna Konferencja Episkopatu.

3. ZADANIA LEKTORA I AKOLITY

Treścią posługi lektora jest czytanie słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym. Stąd świadomy swego zadania winien dołożyć wszelkich starań i podjąć odpowiednie kroki, aby poznać, rozważać i umiłować Pismo św. Winien on także innych zachęcać do poznania i umiłowania Pisma świętego, zwłaszcza przez świadectwo swojego życia, stając się przez właściwe jego odczytanie coraz doskonalszym wyznawcą Chrystusa.

Do szczegółowych zadań lektora należy:

- a. Czytanie Pisma św. w czasie czynności liturgicznych (oprócz Ewangelii);
- b. Wykonywanie psalmu responsoryjnego, jeśli nie ma psalterzysty;
- c. Wygłaszanie intencji modlitwy powszechnej, gdy nie ma diakona lub kantora;
- d. Kierowanie śpiewem oraz czynnym uczestnictwem wiernych podczas funkcji liturgicznych;
- e. Przygotowanie wiernych do godnego przyjęcia sakramentów;
- f. Przygotowanie innych do czytania Pisma świętego w czasie czynności liturgicznych²³.

Lektor zatem spełnia ważne funkcje w zgromadzeniu liturgicznym

²² AAS 64 (1972), 538.

²³ Motu proprio *Ministeria quaedam*, n. V, s. 532.

związane z przekazywaniem wiernym słowa Bożego. Zadania jego sięgają także poza zgromadzenie liturgiczne, „bowiem współodpowiedzialny jest za przygotowanie wiernych do należytego przyjęcia sakramentów, jak również za przygotowanie czytania Pisma świętego. Ma to znaczenie praktyczne, gdyż jakoś wykonania czytań liturgicznych w naszych kościołach pozostawia nieraz wiele do życzenia. Zgodnie z duchem liturgii wierni zgromadzeni w czasie czynności liturgicznych mają stanowić wspólnotę uporządkowaną. Współodpowiedzialnym za jej uporządkowanie jest lektor, który ma kierować uczestnictwem wiernych we wspólnocie liturgicznej.

Zadaniem akolity jest pełnienie służby ołtarza oraz wspomaganie diakona i kapłana w wypełnianiu czynności liturgicznych, zwłaszcza podczas odprawiania Mszy św. Ma on także przygotować innych wiernych do spełniania funkcji pomocniczych w czynnościach liturgicznych, służących do mszału, krzyża, świec, spełniających funkcje turyferarza itd. Akolita zobowiązany jest zapoznać się dokładnie z tym wszystkim, co jest związane z publicznym kultem Bożym, wnikać w jego duchowe znaczenie i wewnętrzny sens.

Chcąc swoje zadanie wypełnić wiernie, akolita winien pobożnie uczestniczyć w Najświętszej Eucharystii, często przystępować do Komunii św. i wiele czasu poświęcić na adorację Najświętszego Sakramentu. Przebywając często w kościele ma być zbudowaniem i przykładem dla wiernych poprzez swoją postawę pełną powagi i szacunku²⁴.

Funkcja akolity jest bardzo głęboko związana ze sprawowaniem Eucharystii. Akolita zostaje dopuszczony do czynności pomocniczych bezpośrednio związanych ze sprawowaniem Mszy św., która jest największą świętością Kościoła. Stąd też prawodawca wymaga od niego dojrzałej pobożności eucharystycznej, przejawiającej się zarówno we własnych praktykach jak i w poczuciu odpowiedzialności za innych wiernych, zwłaszcza tych, którzy w zastępstwie akolity służą do Mszy św.

Wymagania od akolity należytej postawy wobec Eucharystii wpływają następnie stąd, że zostaje on dopuszczony do szafowania Komunią św. w charakterze nadzwyczajnego szafarza. Motu proprio *Ministeria quaedam* zezwala akolicie, aby jako nadzwyczajny szafarz Komunii św. udzielał jej w następujących wypadkach:

- a. Gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny;
- b. Jeśli szafarz zwyczajny jest wprawdzie obecny, ale nie może rozdáwać Komunii św. z powodu choroby, podeszłego wieku lub wypełniania innej posługi duszpasterskiej;
- c. Jeśli liczba wiernych przystępujących do Komunii św. jest tak wielka, że Msza św. zbyt długo się przeciągnęła²⁵.

²⁴ Por. tamże, n. VI, s. 532—533.

²⁵ Por. tamże, n. VI, s. 532.

Jeśli zatem zaistnieje jedna z wyżej wymienionych okoliczności, prawodawca powszechny upoważnia akolitę do rozdawania Komunii św. Praktycznie rzecz biorąc rozdawanie Komunii św. przez akolitę trzeba uzgodnić z odpowiedzialnym za czynności liturgiczne duszpasterzem.

W wymienionych wyżej okolicznościach zezwala się akolicie na dokonanie wystawienia i schowania Najświętszego Sakramentu dla adoracji przez wiernych. Nie mogą jednak przy tej okazji udzielać błogosławieństwa²⁶.

Kodeks Prawa Kanonicznego w przepisach dotyczących Eucharystii potwierdza uprawnienie akolity zarówno do rozdawania Komunii św. w charakterze nadzwyczajnego szafarza (kan. 910 § 2), jak i do wystawienia Najświętszego Sakramentu (kan. 943).

Konferencja Episkopatu Polski w instrukcji z dnia 23 stycznia 1973 roku postanowiła: „Z uwagi na charakter naszego duszpasterstwa, biskupi polscy nie zezwalają akolitom na wykonywanie powyższych uprawnień dotyczących Eucharystii”²⁷. Chodziło o udzielanie przez akolitów Komunii św. i wystawianie Najświętszego Sakramentu do adoracji.

Postanowienie powyższe zostało anulowane przez Konferencję Episkopatu Polski w zmodyfikowanej instrukcji z dnia 4 maja 1982 r. w sposób następujący: „Z uwagi na rosnące potrzeby duchowe wiernych biskupi uchylają klauzulę wprowadzoną przez 134 Konferencję Plenarną i pozwalają akolitom na wykonywanie uprawnień przysługujących im w dziedzinie Eucharystii w określonych niżej przypadkach”²⁸.

Instrukcja dokładnie wymienia okoliczności, kiedy akolicie wolno korzystać z uprawnień dotyczących Eucharystii. Warto je przytoczyć: 17. Akolita może udzielać Komunii świętej:

a) w czasie Mszy świętej:

— gdy z powodu wielkiej liczby komunikujących rozdzielanie Komunii św. przez celebransa przedłużyłoby znacznie Mszę świętą, chyba że może temu zapobiec pomoc innego kapłana lub diakona;

— gdy rozdzielanie Komunii św. sprawia celebransowi trudność z powodu wieku lub choroby i nie ma innego kapłana lub diakona, który by go wyręczył.

b) Poza Mszą św. może udzielić Komunii św. wiernym, a także zanieść ją chorym i starszym, odpowiednio przygotowanym, pozostającym w domu, w szpitalu lub innym podobnym zakładzie, gdy kapłanom, na których spoczywa ten obowiązek, trudno go spełnić z powodu

²⁶ Por. tamże, n. VI, s. 532.

²⁷ Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych, nr 15.

²⁸ Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych, n. 16, s. 213.

innych zajęć duszpasterskich lub choroby albo wieku podeszłego, a nie mogą być w tym wyręczeni przez diakonów.

18. Akolita może dokonać wystawienia Najświętszego Sakramentu do publicznej adoracji, a następnie repozycji, bez prawa udzielenia błogosławieństwa:

— gdy nie ma kapłana i diakona,

— gdy obecnemu na miejscu kapłanowi byłoby trudno spełnić posługę z racji choroby, podeszłego wieku lub innej funkcji duszpasterskiej.

19. Właściwy duszpasterz miejsca osądza, czy w danej sytuacji istnieją warunki, aby akolita, jako szafarz nadzwyczajny, mógł pełnić swoją posługę wobec Eucharystii²⁹.

W formacji alumnów należy zwrócić uwagę na odpowiedzialność związaną z wykonywaniem przez akolitów uprawnień dotyczących Eucharystii.

ZAKOŃCZENIE

Zgodnie z Konstytucją Soborową o liturgii świętej, każdy spełniający w niej swoją funkcję powinien czynić to, co do niego należy z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych. Każdy do swoich funkcji winien należycie się przygotować i starannie je wykonywać³⁰. Toteż lektorzy i akolici, czy to przygotowujący się do kapłaństwa, czy przyjmujący posługi na stałe mają dokładnie poznać swoje zadania, ich znaczenie i sens w życiu Kościoła oraz przepisy je normujące. Dokładne zapoznanie się z posługami ma za cel pilne ich wykonywanie w duchu wiary dla dobra wspólnoty Ludu Bożego.

Wydaje się, że warto by przemyśleć sprawę udzielania posługi akolitu na stałe mężczyznom świeckim w naszych polskich warunkach i odpowiedzieć na pytanie: czy wykonywane przez nich funkcje liturgiczne nie byłyby również u nas przydatne?

Kraków

KS. JAN DYDUCH

²⁹ „Notificationes”, 120 (1982) 213—214.

³⁰ Por. Konstytucja soborowa *Sacrosanctum Concilium*, n. 28—29.

U W A G I I W I A D O M O Ś C I

Ks. Norbert Mendecki

NAPIS W TUNELU SILOE

Pierwszym badaczem tunelu Siloe był Amerykanin Edward Robinson, który w r. 1838, z bardzo skromnym wyposażeniem, w szerokich arabskich spodniach, przewędrował — często czołgając się — cały, wykuty w skale tunel o długości 1/3 mili i stwierdził, że jest to akwedukt prowadzący do leżącego na północy miasta źródła¹. Ów wodny kanał w kształcie litery S prowadzi do sadzawki Siloe.

W r. 1867 zbadał tunel drugi naukowiec-podróżnik kapitan Charles Warren. Przez 4 godziny przedzierał się on wąskim tunelem, którego wysokość wynosi w niektórych miejscach tylko 50 cm, przy stanie wody do 30 cm. Jedną ręką była wprawdzie wolna, ale zabrudzona; w drugiej trzymał ołówek, notatnik i kompas, dlatego świeczkę niekiedy przytrzymywał zębami. Zdarzało się, że usta zanurzały się w wodzie, kiedy z zachwytem obserwował poszczególne detale. Nie jednak dziwnego, że i on przeoczył epigraf.

Epigraf, o wyjątkowym znaczeniu, został odkryty nie przez uczonych, lecz na skutek przypadkowego zdarzenia. Otóż w czerwcu 1880 r. uczeń Konrada Schicka, niemieckiego architekta, wpadł do stawu na południu Starego Miasta. Kiedy wykaraskał się z wody, zobaczył na ścianie tunelu wycięte litery. O swoim odkryciu poinformował profesora Schicka, który potwierdził istnienie wykutego w ścianie sześciowerszowego epigrafu. Konrad Schick poinformował o odkryciu świat naukowy. Profesor A. H. Sayce i inni odpisali epigraf w świetle świec. Zrobiono kopię, a z niej odlewy. Oczyszczono epigraf chemicznie. Prawdopodobnie brak pierwszej części epigrafu². Druga część brzmi³:

- 1 (Dokonane zostało) przebicie. I w następujący sposób dokonano przebicia: kiedy jeszcze (robotnicy uderzali)
- 2 kilofami, kiedy jeden naprzeciw własnego kolegi (pracował) i kiedy jeszcze trzy łokcie pozostały do (przebicia), usłyszano głos jednego (robotnika), który wo-

¹ Poniższe dane pochodzą z: J. B. Pritchard, *Die Archäologie und das Alte Testament*, Wiesbaden (1962), 50—55.

² W. F. Albright, *ANET*², 321.

³ H. Donner/W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, t. 2, Wiesbaden 1964, nr 189.

- 3 -łał swojego kolegę, ponieważ była szczelina w skale z prawej strony na (lewą) stronę. I w dniu
- 4 przebicia pracownicy uderzali — każdy jeden naprzeciw drugiego — kilof o kilof. I popłynęła
- 5 woda od wyjścia w kierunku stawu w 1200 łokciach (długości) a st-
- 6 -o łokci wynosiła wysokość skały ponad głowami robotników.

O kanale tym czytamy w 2 Krl 20, 20: „A czyż pozostałe dzieje Ezechiasza, cała jego dzielność i to, jak zbudował sadzawkę i wodociąg i sprowadził wodę do miasta — nie są opisane w Księdze Kronik Królów Judy?”. Podobnie mówi też 2 Krn 32, 30: „To właśnie Ezechiasz zamknął wyjście wód z górnego Gichonu i poprowadził je prosto na dół ku zachodowi do Miasta Dawidowego” (por. też Syr 48, 17).

W 10 lat po odkryciu epigrafu jakiś wandal zniszczył epigraf. Część epigrafu nabył mieszkaniec Jerozolimy, pewien Grek, który kupił ją od pewnego Araba. Tureccy urzędnicy zabrali od razu owe części epigrafu i przesłali do muzeum w Konstantynopolu, gdzie się obecnie znajdują.

Kolejna ekspedycja kapitana Montagne Parkera w r. 1909, z grupą angielskich inżynierów, próbowała znaleźć tutaj Arkę Noego oraz oryginał Prawa Mojżesza. Wielką rolę odgrywał w tej ekspedycji fantasta Fni, Walter Juvelius. Chociaż ekspedycja zakończyła się fiaskiem, udało się dominikaninowi H. Vincent opublikować pewne osiągnięcia tej wyprawy⁴. Otóż grupa ta zmierzyła dokładnie tunel (1749 stóp długości, przeciętna wysokość 5 stóp i 11 cali, spadek 7 stóp i 2 cale). Kiedy obydwie grupy zbliżyły się na odległość 98 stóp usłyszano odgłosy uderzeń kilofów. Po przebicciu południowa część kanału była o 1 stopę wyższa aniżeli część północna, przy czym przecięto ok. 850 m kubicznych skały. H. Vincent przypuszcza, że cała praca trwała 190—200 dni. Tunel był tak wąski, że tylko jeden mężczyzna mógł pracować. Dla południowej grupy górników znajdował się dopływ powietrza w odległości ok. 460 stóp od wejścia, dla północnej grupy nie było żadnego dopływu świeżego powietrza, za wyjątkiem wejścia. Dlaczego górnicy wykuli kanał o długości 1749 stóp w kształcie litery S pozostaje zagadką. To, że obydwom grupom górników udało się przekuć kanał, jest cudem techniki w starożytności.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

⁴ L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire*, t. 1, Paris 1954, 269—284, 289—297.

AKTUALNY STAN PROCESÓW BEATYFIKACYJNYCH POLAKÓW W KURII RZYMSKIEJ

Coraz częściej dzisiaj mówi się i pisze o świętości i coraz więcej dostrzega się wyrazy ludzkiej dobroci, życzliwości, szlachetności, miłości i miłosierdzia a równocześnie coraz bardziej docenia się wszelkie przejawy ludzkiej dobroci. Jest to tym znamiennejsze, że w wieku osiągnięć i postępu technicznego człowiek stale schodzi na dalszy plan.

Kościół wierny swojemu powołaniu zawsze podkreślał wartość człowieka odkupionego przez Mękę i zbawczą śmierć Chrystusa na krzyżu. Podobnie i Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu duszpasterskim stale podkreśla wielką wartość godności ludzkiej. W szczególniejszy sposób uczynił to w swoich encyklikach: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Laborem exercens* — w których mówi o człowieku odkupionym przez Chrystusa, obdarzonym łaską i miłosierdziem oraz uświęcającym się przez trud swojej codziennej pracy.

Na łamach prasy dziś często pisze się na temat polskich beatyfikacji częściej niż kiedyś, jesteśmy świadkami beatyfikacji czy kanonizacji Polskich Sług i Służebnic Bożych.

Za pontyfikatu Papieża Jana Pawła II mieliśmy już 1 kanonizacji i 3 beatyfikacje oraz 1 zatwierdzenie kultu — a najbliższe beatyfikacje Sług Bożych są już zapowiedziane: Karoliny Kózkówny, ks. biskupa Michała Kozala i ks. abp Jerzego Matulewicza. Można także dołączyć tutaj benatyfikację S. Teresy Benedykty od Krzyża — Edyty Stein, jako urodzonej we Wrocławiu i pochodzącej ze Śląska; matka z Lublińca, ojciec z Gliwic a dziadkowie z Poznania.

Kanonizacja podobnie jak beatyfikacja jest rzeczą niezwykle doniosłą dla życia Kościoła i danego Narodu. Beatyfikacja polega na prawnym zbadaniu życia, działalności i świętości oraz cudów uzyskanych za przyczyną Sługi Bożego i w wyniku tego procesu uznania go za godnego do przedstawienia wiernym w Kościele Chrystusowym jako wzór do naśladowania i wyniesienia Go na ołtarze w Kościele celem oddawania Mu czci publicznej.

Droga kandydata na ołtarze jest długa i uciążliwa. Świętość jest wprawdzie dostępna dla wszystkich, nie starczy jednak być tylko wzorowym chrześcijaninem, ale trzeba nadto posiadać heroizm w życiu codziennym, a zdobywać go w wysiłkach każdego dnia — to w końcu doprowadzi do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Wszak wiele dusz osiąga świętość w stopniu heroicznym, ale tylko niektóre dostępują zaszczytu wyniesienia na ołtarze Pańskie.

Droga na ołtarze rozpoczyna się procesem beatyfikacyjnym w diecezji, zakonie, zgromadzeniu czy instytucji życia religijnego, a następnie po przeprowadzeniu wszechstronnego dochodzenia i zebraniu

wszelkich materiałów dotyczących kandydata na ołtarze oraz opracowaniu przez Komisję Przygotowawczą — przekazana jest do Kongregacji dla spraw Świętych w Kurii Rzymskiej, gdzie jest szczegółowo rozpatrywana i — jeśli odpowiada wymogom — przedstawiona Papieżowi do decyzji: beatyfikacji względnie kanonizacji.

Po wyrażeniu zgody przez Papieża, Sekretarz Kongregacji d/s Świętych przygotowuje odpowiednie pismo, które w oznaczonym dniu i godzinie, podczas uroczystej liturgii beatyfikacyjnej czy kanonizacyjnej, zostaje odczytane i podane do publicznej wiadomości wiernym. Odbywa się to po Kyrie przed Gloria, potem następuje dalsza część Mszy św. pontyfikalnej. Papież wygłasza także odpowiednią homilię, w której ukazuje postać Świętego czy Błogosławionego.

Sprawy dawne prowadzi się w odrębny sposób niż nowsze. Jeżeli da się udowodnić nieprzerwane istnienie kultu publicznego danego Sługi Bożego od 1534 r. aż do naszych czasów, wówczas Stolica Apostolska zatwierdza kult. Jeżeli Sługa Boży zmarł wprawdzie przed 1534 r., ale nie można udowodnić istnienia kultu zgodnie z przepisami zawartymi w brewe pap. Urbana VIII *Coelestis Hierusalem* z dnia 5 lipca 1624 r., lub zmarł po tym roku, lecz brak naocznych świadków, wówczas sprawę rozstrzyga tzw. proces historyczny, w którym na podstawie dokumentów postuluje stara się udowodnić: heroiczną cnót, prawdziwość cudów i czy można przystąpić bezpiecznie do beatyfikacji.

Brewe pap. Urbana VIII postanawiało:

- 1) zatwierdzenie i utrzymanie kultu publicznego tych Świętych, których kult ustanowiono do 1181 r.,
- 2) utrzymać kult Świętych i Błogosławionych wprowadzony w latach 1181—1534, jeżeli zyska zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej;
- 3) zmarłym po 1534 r. można oddawać kult publiczny jedynie w przypadku formalnego procesu beatyfikacyjnego;
- 4) w przyszłości tylko Stolica Apostolska będzie decydowała o przyznaniu publicznego kultu Sługi Bożego.

Papież Jan Paweł II Konstytucją Apostolską *Divinae Perfectionis Magister* z dnia 25 stycznia 1983 r. dokonał koordynacji dotychczasowego prawodawstwa kościelnego odnośnie do beatyfikacji i kanonizacji, które nagromadziło się w ciągu wieków. Konstytucja ta dokonała ujednoczenia i systematyzacji tych różnych dokumentów papieskich w tej dziedzinie.

W Konstytucji tej czytamy:

„Wydaje się nam rzeczą pożądaną rozpatrzyć na nowo drogę i sposób prowadzenia spraw, a Kongregację dla spraw Kanonizacyjnych tak uporządkować, aby wyjść naprzeciw wymaganiom uczonych i zaradzić pragnieniom naszych Braci w Biskupstwie, którzy domagają się większej szybkości postępowania, przy równoczesnym zachowaniu solidności dochodzenia w sprawach tak ważnych. Poza tym oświeceni

nauką Soboru Watykańskiego II o kolegalności wypada, aby sami Biskupi więcej współpracowali ze Stolicą Apostolską w prowadzeniu tych spraw (...).

Biskupom diecezjalnym i wszystkim z nimi zrównanym w prawach w zakresie ich jurysdykcji, czy to z urzędu czy na prośbę poszczególnych wiernych lub prawnych związków lub ich pełnomocników — przysługuje prawo przeprowadzenia dochodzeń na temat życia, cnót i męczeństwa oraz opinii świętości, faktów przyjmowanych za cudowne i jeśli zachodzi taki przypadek, starożytnego kultu Sługi Bożego, o którego kanonizację się prosi”.

Po zebraniu dokładnych informacji na temat życia Sługi Bożego, po zebraniu i przebadaniu Jego pism drukowanych i rękopiśmiennych oraz faktów przyjmowanych za cudowne, biskup przesyła całą dokumentację do Kongregacji d/s Świętych.

Uproszczone zostało bardzo postępowanie procesowe, natomiast obostrzone poszukiwania archiwalne i historyczne. Zniesione zostało Kolegium Adwokatów istniejące przy Kongregacji d/s Świętych, a na to miejsce powołano Kolegium Relatorów pochodzących z różnych regionów, celem lepszego poznania i prowadzenia sprawy. Zachowane zostało Kolegium Lekarzy przy Kongregacji do badania cudów.

Nowa Konstytucja wprowadziła dużo usprawnień, zerwała z pewnym formalizmem i biurokracją zwracając większą uwagę na istotę rzeczy.

Powyższa Konstytucja dotyczy spraw nowych, których procesy beatyfikacyjne rozpoczęto po jej ogłoszeniu, natomiast sprawy dawne winny być dostosowane do wymogów jej, ale mogą być kontynuowane także w sposób rozpoczęty, zwłaszcza gdy są już mocno zaawansowane i zbliżają się ku końcowi.

W 1965 r. z inicjatywy Prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego powstał w Rzymie Polski Postulatorski Ośrodek Studiów, który wydaje „Biuletyn Informacyjny” zamieszczający najnowsze wiadomości z dziedziny polskich spraw odnośnie beatyfikacji i kanonizacji. Początkowo był to miesięcznik — obecnie kwartalnik. Możemy w nim znaleźć niemal wszystkie materiały odnośnie do polskich kandydatów na ołtarze.

W Kongregacji d/s Świętych znajduje się wiele spraw beatyfikacyjnych polskich kandydatów na ołtarze i są one na różnym stopniu postępowania.

Ostatnio ukazała się w Rzymie pozycja książkowa pt. *Index ac Status Causarum*, Roma 1985, zawierająca najnowsze dane odnośnie wszystkich spraw beatyfikacyjnych Kościoła Katolickiego prowadzonych w Kongregacji d/s Świętych. Obejmuje ona:

- 1) wykaz aktualnie prowadzonych spraw beatyfikacyjnych,
- 2) sprawy, które świeżo wpłynęły do Kongregacji d/s Świętych i są w toku rozpatrywania,

- 3) wykaz Świętych i Błogosławionych, których kult został zatwierdzony w Kościele poczynając od 1625 r.,
- 4) kanonizacje przeprowadzone od czasów pap. Klemensa VIII (od 1594 r.),
- 5) beatyfikacje od czasów pap. Pawła V (od 1609 r.).

W pierwszej części są umieszczeni wszyscy Polscy Kandydaci na ołtarze, których proces beatyfikacyjny jest w toku. Niżej przedstawiamy w porządku alfabetycznym ich wykaz, a zarazem na jakim etapie się znajdują aktualnie:

1) — **BALICKI** Jan Wojciech (1869—1948) kapłan diec. przemyskiej, profesor i rektor Seminarium Duchownego, urodzony w Rzeszowie-Staromieściu, zmarł w Przemyślu; proces beatyfikacyjny w diec. od 1959 r., w 1963 r. akta przekazano do Rzymu. Dekret o wprowadzeniu sprawy do Kongregacji d/s Świętych wydano dnia 19 VI 1982 r.

2) — **BILCZEWSKI** Józef (1860—1923) abp lwowski, urodzony w Wilamowicach k. Kęt, zmarł we Lwowie; proces beatyfikacyjny od 1959 r., zatwierdzony przez Stol. Ap. dnia 23 II 1963 r.

3) — **BOJANOWSKI** Edmund, Stanisław, Wojciech (1814—1871) apostoł świecki, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP, urodził się w Grabonogu k. Gostynia, zmarł w Górcie Duchownej. Proces wszczęto w 1957 r., od 1960 r. w Rzymie, dekret odnośnie do pism wydano dnia 14 III 1966 r.

4) — **BORZECKA** Celina, Rozalia, Leonarda (1833—1913), założycielka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, urodzona w Antowilu k. Orszy na Białorusi, zmarła w Krakowie. Proces beatyfikacyjny od 1944 r., dekret stwierdzający heroiczną cnotę ogłoszono dnia 11 II 1982 r.

5) — **BORZECKA** Jadwiga, Petronela, Klementyna (1863—1906) współzałożycielka Zgromadzenia SS. Zmartwychwstania P.N. J.Chr. — córka Celiny, urodzona w Obrembszczyźnie k. Grodna, zmarła w Kętach; proces beatyfikacyjny od 1950 r., dekret stwierdzający heroiczną cnotę wydano dnia 17 XII 1982 r.

6) — **CHYLIŃSKI** Melchior Rafał (1690—1741) kapłan, franciszkanin, spowiednik i opiekun ubogich, urodzony w Wysoczku w Wielkopolsce, zmarł w Łagiewnikach k. Łodzi; proces beatyfikacyjny od 1761 r., dekret o heroicznosci cnotę ogłoszono w dniu 19 V 1949 r.

7) — **CIEPLAK** Jan Chrzyciel (1857—1926) abp wileński, urodzony w Dąbrowie Górniczej, zmarł w Passaic w USA; proces beatyfikacyjny od 1952 r., dekret odnośnie do pism wydano dnia 9 XI 1960 r., zatwierdzenie procesu dnia 24 II 1970 r.

8) — **CZARTORYSKI** August Franciszek (1858—1893), ksiądz, salezjanin; urodzony w Paryżu, zmarł w Alassio; proces beatyfi-

kacyjny od 1921 r., dekret o heroiczności cnót ogłoszono dnia 1 XII 1978 r.

9) — DAROWSKA Marcelina (1827—1911), współzałożycielka Zgromadzenia Córek Niepokalanego Poczęcia NMP, urodzona w Szulakach na Ukrainie, zmarła w Jazłowcu; proces beatyfikacyjny od 1946 r., zatwierdzenie procesu zwyczajnego dnia 13 I 1958 r.

10) — DOMINIK Konstanty (1870—1942) biskup pomocniczy chełmiński, urodzony w par. Swarzewo na Pomorzu, zmarł w Gdańsku; proces od 1961 r., dekret odnośnie do pism wydano dnia 30 I 1981 r.

11) — DUDZIK Maria Teresa Józefina (1860—1918) założycielka Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Błg. Kunegundy w Chicago. Urodzona w Płociczu k. Sępólna Krajeńskiego, zmarła w Chicago; proces beatyfikacyjny od 1962 r., dekret o wprowadzeniu sprawy z dnia 1 VI 1979 r.

12) — FELIŃSKI Zygmunt Szczęsny (1822—1895) abp metropolita warszawski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi; urodzony w Wojutynie na Wołyniu, zmarł w Warszawie. Proces beatyfikacyjny od 1965 r., zatwierdzony w trybie zwyczajnym na drodze historycznej dnia 21 V 1984 r.

13) — KARŁOWSKA Maria (1865—1935) założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej, urodzona w Karłowie, zmarła w Pniewitym na Pomorzu. Proces beatyfikacyjny od 1965 r., zatwierdzony w Kongreg. d/s Świętych w Rzymie dnia 18 XI 1983 r.

14) — KATARZYŃCZAK Józef Wenanty (1889—1921) kapłan franciszkanin; urodzony w Obydowie k. Lwowa, zmarł w Kalwarii Paclawskiej k. Przemyśla. Proces beatyfikacyjny od 1949 r., zatwierdzenie procesu zwyczajnego dnia 22 III 1952 r.

15) — KOMOREK Rudolf Józef (1890—1949), kapłan, salezjanin, misjonarz; urodzony w Bielsku, zmarł w San Jose dos Campos (Brazylia). Proces beatyfikacyjny od 1964 r., dekret odnośnie do pism wydano dnia 14 VI 1974 r.

16) — KORNIŁOWICZ Władysław (1884—1946) kapłan diec. warszawskiej, urodzony w Warszawie, zmarł w Laskach k. W-wy; proces beatyfikacyjny od 1978 r., dekret NO wydano dnia 13 IV 1978 r.

17) — KOSIBA Alojzy (1885—1939) brat zakonny, reformat kwestarz klasztorny, urodzony w Libuszy, zmarł w Wieliczce; proces beatyfikacyjny od 1963 r., dekret odnośnie do pism z dnia 21 IX 1973 r.

18) — KOWALCZYK Antoni (1866—1947) brat Zgromadzenia Księży Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, urodzony w Dzierżanowie k. Krotoszyna, zmarł w Edmonton w Kanadzie. Proces beaty-

fikacyjny od 1952 r., dekret wprowadzenia sprawy wydano dnia 1 VI 1979 r.

19) — KOWALSKA Helena Maria Faustyna (1905—1938), siostra ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia; urodzona w Głogowcu k. Turka, zmarła w Krakowie. Proces beatyfikacyjny od 1965 r., dekret odnośnie do pism z dnia 19 VI 1981 r.

20) — KOŹMIŃSKI Florentyn Waclaw — O. Honorat (1829—1916), kapłan zakonu OO. Kapucynów — założyciel 17 Zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich, głównie bezhabitowych. Urodzony w Białej Podlaskiej zmarł w Nowym Mieście n. Pilicą; proces beatyfikacyjny od 1949 r., dekret odnośnie do pism z dnia 5 IV 1974 r.

21) — LAMENT Bolesława (1862—1946) założycielka Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. Rodziny; urodzona w Łowiczu, zmarła w Białymstoku; dekret wprowadzenia sprawy wydano dnia 15 IV 1975 r., o ważności procesu dnia 25 XI 1983 r.

22) — LEWONIUK Wincenty i Jego 12 Towarzyszy w męczeństwie za wiarę św., umęczonych w Pratulinie na Podlasiu dnia 24 I 1874 r. Są to: Lewoniuk Wincenty (ur. 1849), Bartłomiej Osypiuk (ur. 1843), Daniel Karmasz (ur. 1826), Filip Geryluk (ur. 1830), Ignacy Franczuk (ur. 1824), Jan Andrzejuk (ur. 1847), Konstanty Bojko (ur. 1826), Konstanty Łukaszuk (ur. 1829), Łukasz Bojko (ur. 1854), Maksym Hawryluk (ur. 1840), Michał Wawrzyszczuk (ur. 1853), Nikita Hryciuk (ur. 1855) i Onufry Wasiluk (ur. 1853); proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1928 r., dekret odnośnie do pism wydano dnia 21 XII 1968.

23) — ŁOZIŃSKI Zygmunt (1870—1932) biskup miński i piński; urodził się w Boracinie k. Nowogródka, zmarł w Pińsku. Proces rozpoczęto w 1957 r. w Rzymie, dekret wprowadzający sprawę wydano dnia 4 XII 1980 r.

24) — ŁUBIEŃSKI Bernard (1846—1933) kapłan z zakonu OO. Redemptorystów, urodzony w Guzowie k. Warszawy, zmarł w Warszawie; proces od 1961 r. potwierdzony w Kurii Rzymskiej dnia 17 VI 1982 r.

25) — MALCZEWSKA Wanda Justyna Nepomucena (1822—1896) apostołka świecka, urodzona w Radomiu, zmarła w Parzynie w diec. łódzkiej; proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1918 r., wznowiony potem w 1925, 1924 i 1947 — dekret odnośnie do pism wydano dnia 13 IV 1965 r.

26) — MARKIEWICZ Bronisław Bonawentura (1842—1912), kapłan, założyciel męskiego i żeńskiego Zgromadzenia św. Michała Archanioła; urodzony w Pruchniku k. Przemyśla, zmarł w Miejscu Piastowym k. Krosna. Proces beatyfikacyjny od 1958 r., dekret odnośnie do pism wydano dnia 1 IV 1969 r.

27) — NASTAŁÓWNA Maria Leonia (1903—1940), siostra Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Pocz. NMP Staro-

wiejskich, urodzona w Starej Wsi k. Brzozowa w diec. przemyskiej i tam zmarła; proces od 1977 r., dekret o wprowadzeniu sprawy wydano dnia 9 I 1976 r.

28) — OSMOŁOWSKI Piotr Hadrian (1838—1924) kapłan z zakonu oo. Bernardynów, urodzony w Antoniowie na Białorusi, zmarł w Lonigo we Włoszech; proces beatyfikacyjny od 1976 r.

29) — P A P C Z Y Ń S K I Jan Stanisław od Jezusa Maryi (1631—1701), kapłan, założyciel Zakonu Księży Marianów pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny; urodził się w Podegrodziu k. Starego Sącza, zmarł w Górze Kalwarii; proces beatyfikacyjny od 1767 wznowiony w 1953 r., dekret o wprowadzeniu sprawy wydano dnia 6 III 1981 r.

30) — P E L C Z A R Józef Sebastian (1842—1924) biskup przemyski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebnic Najśw. Serca Jezusowego; urodzony w Korczyni k. Krosna, zmarł w Przemyślu. Proces beatyfikacyjny od 1954 r., dekret o pismach wydano dnia 23 X 1971 r.

31) — P R O T T M A N N Regina (1552—1613) założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny na Warmii, urodzona i zmarła w Braniewie. Proces informacyjny od 1964 r., dekret wprowadzający sprawę do Kongr. d/s Świętych wydano dnia 19 VI 1982.

32) — S A L A W A Aniela (1881—1922) tercjarka franciszkańska, apostołka świecka, urodzona w Sieprawiu k. Myślenic, zmarła w Krakowie. Proces beatyfikacyjny od 1948 r., dekret o wprowadzeniu sprawy do Kongr. d/s Świętych z dnia 30 III 1981 r.

33) — S E M E N E N K O Piotr, Adolf, Konstanty (1814—1886), kapłan, współzałożyciel Zgromadzenia Księży Zmartwychwstania Pańskiego; urodzony w Dolistowie k. Tykocina, zmarł w Paryżu. Proces od 1951 r. zatwierdzenie procesu zwyczajnego dnia 20 I 1955 r.

34) — S I E D L I S K A Franciszka Józefa, Maria od Pana Jezusa Dobrego Pasterza (1842—1902), założycielka Zgromadzenia Sióstr Najśw. Rodziny z Nazaretu; urodzona w Roszkowej Woli zmarła w Rzymie. Proces beatyfikacyjny od 1921 r., dekret wprowadzenia sprawy dnia 4 XII 1940 r., dekret o heroicznosci cnót ogłoszono dnia 29 IV 1980 r., zatwierdzenie cudu za jej przyczyną dnia 21 XI 1986 r.

35) — S Z E P T Y C K I Andrzej Roman Aleksander Maria (1865—1944) abp metropolita lwowski obrz. grecko-katolickiego, z zakonu OO. Bazylianów, założyciel Zgromadzenia Sióstr Studytek obrz. grecko-katol.: urodzony w Pryłbyci, zmarł we Lwowie. Dekret o pismach wydano dnia 8 II 1980 r.

36) — S Z Y M K O W I A K Sancja Janina (1910—1942), siostra Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Bolesnej (SS. Serafitki), urodzona

w Modzarowie w poznańskim, zmarła w Poznaniu. Proces beatyfikacyjny od 1960 r., dekret o pismach wydano dnia 8 II 1980 roku.

37) — TRUSZKOWSKA Zofia, Kamila Maria Angela (1825—1899) Założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Feliksa z Cantalicio III Zakonu Regularnego św. Franciszka Serafickiego (SS. Felicjanki), urodzona w Kaliszu, zmarła w Krakowie. Proces od 1940 r., dekret stwierdzający heroiczną cnotę ogłoszono dnia 2 IV 1982 r.

38) — WYSZYŃSKI Januariusz Franciszek Kazimierz od św. Józefa (1700—1755), kapłan Zgromadzenia Księży Marianów, urodzony w miejscowości Jeziora Wielkie, zmarł w Balsamao. Proces beatyfikacyjny od 1756, wznowiony w 1953, zatwierdzony 25 I 1974.

W tej części wymienieni są także Słudzy Boży, którzy w najbliższym czasie dostąpią zaszczytu ołtarzy Pańskich i dlatego w powyższym zestawieniu ominęliśmy ich. Są to:

1) — KOZAL Michał (1893—1943) biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej, urodzony w Nowym Folwarku k. Krotoszyna, zmarł umęczony w obozie koncentracyjnym w Dachau. Proces od 1960 r., dekret o pismach wydano dnia 5 III 1982 r., beatyfikacja ma się odbyć w czasie III podróży Ojca św. Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1987 r.

2) — KÓZKÓWNA Karolina (1898—1914), dziewczyna, męczennica, urodzona w miejscowości Wał-Ruda w diec. tarnowskiej, zginęła śmiercią męczeńską tamże. Proces beatyfikacyjny od 1965 r., dekret o męczeństwie za wiarę ogłoszony dnia 30 VI 1986 r.; beatyfikacja jest zapowiedziana na czerwiec 1987 r. w czasie pobytu Ojca św. Jana Pawła II w Tarnowie.

3) — MATULEWICZ Jerzy, Bolesław (1871—1927), biskup wileński, abp tytularny, odnowiciel zakonu OO. Marianów, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii oraz Zgromadzenia Sióstr Biednych Niepokalanego Poczęcia NMP; urodzony w Luginie na Suwalszczyźnie, zmarł w Kownie. Proces beatyfikacyjny od 1953 r., dekret o heroicznosci cnotę ogłoszony dnia 11 V 1982 r., dekret o beatyfikacji podpisany dnia 30 VI 1986 r. Beatyfikacja zapowiedziana na dzień 28 VI 1987 r. w Rzymie.

4) — STEIN Edyta — S. Teresa Benedykta od Krzyża (1891—1942), karmelitanka; urodzona we Wrocławiu, zamordowana w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu. Proces od 1962 r. w Kolonii, dekret odnośnie pism wydano dnia 10 III 1978 r., beatyfikacja zapowiedziana na dzień 4 V 1987 r. w Kolonii, w czasie podróży apostołskiej pap. Jana Pawła II do RFN.

Niektóre z tych spraw zamieszczonych w I części zostały już zakończone a jedynie od uzyskania dokonanych za przyczyną Sług Bożych cudów zależy uzyskanie dekretu beatyfikacyjnego. Są to pozycje dotyczące następujących Sług Bożych: Borzęcka Celina, Bo-

rząca Jadwiga, Chyliński Melchior, Czartoryski August, Truszkowska Zofia; cud dokonany za przyczyną Sługi Bożej M. Franciszki Siedliskiej został uznany przez Kongregację d/s Świętych dnia 21 XI 1986 r.

Tak więc w niedługim czasie mogą nastąpić dalsze beatyfikacje Polskich Sług Bożych.

W drugiej części zatytułowanej „Sprawy rozpatrywane w Kongregacji d/s Świętych” — znajdują się następujące pozycje odnośnie Polskich Kandydatów na ołtarze:

1) — HOZJUSZ Stanisław (1504—1579) biskup warmiński, kardynał; urodzony w Krakowie, zmarł w Rzymie. Wydany został dekret Nihil obstat.

2) — JABŁOŃSKA Bernardyna (1874—1940) współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Albertynek (Zgrom. Sióstr III Zakonu św. Franciszka posługujących Ubogim); urodzona w Pizunach k. Narolu, zmarła w Krakowie. Proces rozpoczęto w 1983 r. w Krakowie, uzyskano dekret Nihil obstat; od 3 V 1986 r. sprawa jest w Kongregacji d/s Świętych w Rzymie.

3) — KIEROCIŃSKA Joanna, Maria Teresa od Jezusa (1885—1946) założycielka Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus; urodzona w Wieluniu, zmarła w Sosnowcu. Otrzymano dekret Nihil obstat.

4) — KRYSZKIEWICZ Zygmunt — Bernard od Matki Pięknego Miłości (1915—1945), kapłan zgromadzenia Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa (OO. Pasjonistów); urodzony w Mławie, zmarł w Przasnyszu. Uzyskano dekret Nihil obstat.

Oprócz procesów beatyfikacyjnych znajdujących się w Kongregacji d/s Świętych, jest jeszcze ponad trzydzieści innych procesów beatyfikacyjnych rozpoczętych w poszczególnych diecezjach czy zakonach i zgromadzeniach w Kraju. Niektóre z nich prowadzone są już od wielu lat (np. S. Józefy Karskiej od 1949 r.), inne zostały wzniesione po wielu latach (np. S. Magdaleny Mortęskiej benedyktynki, bpa Nankera), są starania o zatwierdzenie istniejącego od wieków kultu Sług Bożych (o. Bernarda z Wąbrzeźna benedyktyna, ks. Stanisława Kaźmierczyka z zakonu Kanoników Regularnych), przygotowuje się także starania o zatwierdzenie wielowiekowego kultu innych Sług Bożych (o. Rafała z Proszowic bernardyna, Michała Gedroycia i Ofki (Eufemii) Piastówny dominikanki raciborskiej). Są także procesy beatyfikacyjne rozpoczęte w dawnych wiekach a zaniedbane (o. Fabian Maliszewski dominikanin, o. Adam Trebnic cysters z Oliwy). Ostatnio rozpoczęto kilka procesów po upływie zaledwie kilku lat po śmierci danego kandydata na ołtarze.

Widzimy więc, że wielu Polaków zarówno obecnych czasów jak i dawnych wieków powiększy w przyszłości szeregi Świętych i Błogosławionych Narodu Polskiego.

Naszym zadaniem jest modlić się o wyniesienie na ołtarze tych, których Kościół chce nam dać jako wzór i przykład do naśladowania; jako tych, którzy idąc za wezwaniem Chrystusowym „świętymi bądźcie bo Ja jestem święty” — w życiu swoim osiągnęli świętość w stopniu doskonałym i zajaśnili nadzwyczajnymi cnotami — zwłaszcza miłości Boga i bliźniego.

Kraków

KS. MICHAŁ CHORZĘPA CM

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Tadeusz Brzegowy

BÓG PANEM ŻYCIA

W 40. dniu po narodzeniu Jezusa Maryja i Józef przynieśli Dziecię do świątyni, „aby je przedstawić Panu” (Łk 2, 22). Ewangelista zaznacza wyraźnie, że to co się dzieje, dzieje się dla wypełnienia Prawa Pańskiego. Ściśle mówiąc, chodziło o dwa przepisy tego Prawa. Pierwszy z nich mówił, że każda matka izraelska po urodzeniu dziecka, w 40. dniu, gdy to był chłopiec, a 80., gdy była dziewczynka, miała się stawić w świątyni przed kapłanem i złożyć ofiarę za swoje „oczyszczenie”. Kobieta uboga miała złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa gołąbki; w taki właśnie sposób zadośćczyni Prawu Maryja (Por. Kpł 5, 7; 12, 8). Drugi przepis dotyczył samego dziecka. Jezus był pierworodnym synem Maryi. A Prawo stanowiło: „Każde pierworodne płci męskiej będzie poświęcone Panu” (Wj 13, 2). Prawo o pierworodnych odnosiło się do ludzi jak i do zwierząt, do wszystkiego „co otwiera łono” (Wj 13, 2; 34, 19). Jednak Prawo to inaczej było wykonywane w odniesieniu do zwierząt, a inaczej do ludzi. Zwierzę składało się w ofierze lub po prostu zabijało. U starożytnych sąsiadów Izraela praktykowano składanie w ofierze pierworodnych dzieci. Ten barbarzyński zwyczaj wkraśl się również do praktyki izraelskiej, ale prorocy piętnowali go zawsze jako okropność. Pierworodni w Izraelu nie mają być składani w ofierze, lecz po prostu

wykupywani. Należy mianowicie złożyć ofiarę zastępczą: pięć sykli srebra (Lb 3, 47). Prawo o pierworodnych i prawo o oczyszczeniu matki po porodzie przypominało każdemu Izraelicie, że Panem wszelkiego życia jest Bóg.

I. BÓG ŹRÓDŁEM WSZELKIEGO ŻYCIA

Od Boga pochodzi wszystko, niebo i ziemia, i to, co na nich się znajduje. Wszystkie byty Bóg powołał do istnienia swoim wszechmocnym słowem. Bóg stworzył wszystko, co istnieje. Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1), który jest właściwie pieśnią na cześć Boga Stwórcy, ukazuje nam pewną hierarchię istot stworzonych. Po wyodrębnieniu przestrzeni w pierwszych trzech dniach Bóg zapełnia je następnie „ozdobami” czy „wojskami”. Stworzenia te tak są nazywane z racji swej ruchomości. Wśród tych stworzeń na samym końcu pojawiają się istoty żywe: zwierzęta wodne i ptactwo w dniu piątym i zwierzęta lądowe oraz człowiek w szóstym. Według autora natchnionego stworzenie człowieka było aktem szczególnym i wyjątkowym; dlatego Bóg niejako koncentruje się, naradza z dworem niebieskim, przywołuje swoje doskonałości: „Uczyńmy człowieka na obraz nasz, podobnego nam” (Rdz 1, 26).

W drugim opisie stworzenia (Rdz 2) Bóg powołuje człowieka również na końcu jako gospodarza świata. To przez jego, człowieka, troskę, zapobiegliwość i pracę ziemia pustylna ma się zamienić w urodzajny ogród. I tutaj Boże działanie stwórcze pełne jest koncentracji i troski: Bóg jak garncarz formuje z gliny pierwszego człowieka. Ale jest to na razie tylko martwa statua. Dopiero gdy Bóg tchnął w nozdrza tej statuy tchnienie życia, stał się człowiek istotą żywą (w. 7). Tak więc człowiek w swoim istnieniu, ale szczególnie w swojej witalności pochodzi od Boga. Przez „tchnienie życia” człowiek stanowi pewną wspólnotę ze światem zwierzęcym. Toteż Pan Bóg widząc samotność pierwszego człowieka, przyprowadza doń zwierzęta. Człowiek rozpoznaje w tych stworzeniach istoty żywe, nadaje im imiona, ale równocześnie dostrzega swoją inność, swoją wyższość w stosunku do świata zwierząt. Dopiero niewiasta odpowiada w pełni aspiracjom pierwszego mężczyzny. Bo niewiasta jest tej samej natury co mężczyzna. I na jej powitanie mężczyzna woła w zachwycie: „Ta dopiero jest kością z kości moich i ciałem z mego ciała”. Ta identyczność natury niewiasty i mężczyzny jest wyrażona plastycznie w opisie jej powołania do istnienia. Bóg mianowicie po uśpieniu Adama, jak chirurg wybiera coś z jego ciała i następnie formuje (hebr. buduje) z tego kobietę. To „coś” wzięte z mężczyzny, oddawane najczęściej we współczesnych przekładach przez „zębro” określone jest w tekście natchnionym przez wyraz *selá*. Otóż w językach semickich ten wyraz zawsze kojarzył się z życiem. I taka jest najprawdopodobniej myśl

naszego autora, który wciąż posługuje się obrazami i symbolami, jakże często czerpanymi ze świata semickiego: Bóg wziął coś z życia Adama. Dlatego uformowana teraz istota posiada takie samo życie, ten sam stopień życia, a więc taką samą naturę.

Choć człowiek ma tchnienie życia wspólne ze zwierzętami, to jednak człowiek wszystkie zwierzęta zdecydowanie przewyższa. Cały kontekst pokazuje to bardzo wyraźnie. Człowiek poznaje, jest więc istotą rozumną. Człowiek posiada władzę decydowania o swoim losie. Jest więc istotą rozumną i wolną, a tak jest istotą cielesno-duchową. Dane przez Boga pierwszemu człowiekowi tchnienie życia niosło ze sobą życie fizyczne i duchowe. Tak więc w całej swojej vitalności, fizycznej i duchowej, człowiek pochodzi od Boga. Przez to bogactwo życia, zwłaszcza duchowego, człowiek jest obrazem Boga, którego księgi natchnione bardzo często nazywają „Bóg żywy”.

II. BÓG ZAPEWNIĄ ŻYCIU CIĄGŁOŚĆ

Po stworzeniu pierwszych ludzi Bóg daje im następujący rozkaz: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludniali ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). W poleceniu tym zawiera się Boże zaproszenie człowieka do udziału w *continua creatio*, w ciągłym stwarzaniu, a przez to w przedłużaniu życia na ziemi aż do końca wieków. I głównie dla tego zadania, przekazywania życia, Bóg udzielił ludziom błogosławieństwa: „Po czym im błogosławił, mówiąc: bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Dla tego celu, dla przekazywania życia, ustanawia Bóg już na samym początku ludzkości świętą instytucję małżeństwa: „Dlatego to mężczyzna opuści ojca swego i matkę swoją i połączy się z żoną swoją tak ściśle, że staną się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Kobieta jawi się jako najodpowiedniejsza i niezastąpiona pomoc dla mężczyzny właśnie w przekazywaniu życia.

Chociaż Bóg na początku obdarzył ludzi mocą przekazywania życia drogą rodzenia, to przecież i potem zawsze był bardzo bliski temu przekazywaniu życia. Gdy Ewa poczęła i urodziła pierwotnego syna Kaina, powiedziała: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”, a po urodzeniu Seta znów kierują swą myśl ku Stwórcy: „Dał mi Bóg potomka innego w zamian za Abła, którego zabił Kain” (Rdz 4, 1. 25). Toteż płodność i liczne potomstwo były zawsze oznakami błogosławieństwa i łaskowości Pana, a niepłodność i brak potomstwa uchodziły zawsze za brak błogosławieństwa czy nawet za karę boską. Kobiety niepłodne, same nieszczęśliwe i jeszcze narażone na przykrości ze strony otoczenia, zawsze uciekały się do Pana Boga, aby zdjąć z nich hańbę bezpłodności. Przykładem takiej modlitwy jest niepłodna Anna, która podczas pielgrzymki błaga w sanktuarium o potomka płci męskiej. Otrzymawszy najpierw obietnicę, a następnie urodziwszy syna, nadaje mu imię Samuel, co znaczy „Bóg wysłuchał”.

W tym wyznaniu, że Bóg sam jest dawcą potomstwa, Anna posuwa się jeszcze dalej: po odstawieniu od piersi przyprowadza chłopca do świątyni i poświęca go na wyłączną służbę Bożą. Anna składa Bogu w ofierze tego, którego dzięki łaskawości Pana mogła urodzić (1 Sm 1). Podobnie Bóg ulitował się nad nieplodnymi żonami patriarchów: Sarą, Rebeką i Rachelą, a potem nad Elżbietą, matką Jana Chrzciciela. I odwrotnie, nierozsądna Mikal, która z okna pałacu naśmiewała się z Dawida, jej męża, tańczącego przed arką przymierza, została dotknięta nieplodnością (2 Sm 7).

Jak samo poczęcie było znakiem i dziełem błogosławieństwa Pana, tak i dalszy rozwój, wzrost płodu w łonie matki był zawsze uważany za szczególną tajemnicę i za owoc troskliwej działalności Boga. Matka synów machabejskich tak przemawia do jednego z nich w obliczu śmierci męczeńskiej za wiarę i święte obyczaje: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam technienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości odda wam ponownie technienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw” (2 Mch 7, 22—23). Podobnie mówi sprawiedliwy Hiob: „Jak mnie tak jego (sługę) we wnętrzu uczynił. On sam nas w łonie stworzył” (Hi 31, 15). Ten podziw dla Stwórcy za Jego subtelne działanie formujące człowieka w łonie matki został poetycko wyrażony w Ps 139:

„Wysławiam Cię, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
godne podziwu są Twoje dzieła.
Oto Ty utworzyłeś moje nerki,
Ty utkałeś mnie w łonie mej matki.
I dobrze znasz moją duszę,
nie tajna Ci moja istota,
kiedy w ukryciu powstawałem,
utkany w głębi ziemi” (w. 13—15).

Tutaj działanie Boga porównane jest do misternej pracy tkacza, który z różnobarwnych nici wypracowuje wzorzystą tkaninę. Tak i Bóg „utkał” psalmistę ze ścięgien, żył, kości i mięśni. Psalmista z emfazą mówi o nerkach stworzonych przez Boga, chcąc powiedzieć, że to siedlisko ludzkich uczuć i pożądań jest również dziełem Boga. Wszystko to stało się „w łonie matki”. Paralelne określenie „w głębi ziemi” czyni aluzję do utworzenia pierwszego człowieka z prochu ziemi i jest poetyckim określeniem łona matczynego. Tak więc człowiek, rodzący się z matki swojej, jest pod każdym względem dziełem Bożym, jest owocem uważnej i troskliwej działalności Boga.

III. BÓG MA SWÓJ PLAN WZGLĘDEM KAŻDEJ ISTOTY LUDZKIEJ

Bóg stworzył pierwszych ludzi z całkiem konkretnym planem. Człowiek ma być koroną stworzenia, ma być gospodarzem świata, ma go uprawiać i strzec. Bóg zleca człowiekowi dominium nad światem, a dzieląc się z człowiekiem swoją władzą czyni go najwyraźniej swoim partnerem. Co więcej, człowiek zostaje zaproszony do zażyłości, przyjaźni z Bogiem, do życia łaski. Bóg zawiera z człowiekiem przymierze. Kiedy to przymierze zostaje z winy człowieka złamane, kiedy zło rozpleniło się tak na świecie, iż „Bóg żałował że stworzył człowieka”, wybiera Bóg sprawiedliwego Noego, aby z niego odbudować nową ludzkość. Z Noem i jego rodziną oraz z wszelką istotą żywą Bóg ponownie zawiera przymierze i udziela błogosławieństwa mówiąc: „Bądźcie płodni i mnożcie się i zaludniajcie ziemię” (Rdz 9, 1). Ten Boży plan zbawienia względem całej ludzkości zostanie zrealizowany przez Jezusa Chrystusa, nowego Adama.

Jak Bóg ma swój plan względem całej ludzkości, tak też obejmuje nim każde poszczególne ludzkie jestestwo. Najpierw trzeba powiedzieć, że Bóg widzi z góry jak na dłoni całe to ludzkie życie. Zacytujmy tu jeszcze jeden werset z pięknego Ps 139: „Twoje oczy widziały koleje mojego życia (hebr.) i wszystkie zostały zapisane w Twojej księdze. Dni zostały określone, zanim zaistniał choćby jeden z nich” (w. 16). Całe więc życie człowiecze w najdrobniejszych szczegółach, każdy dzień tego życia jest Bogu wiadomy, i to zanim ten człowiek przeżył choćby jeden swój dzień, czyli zanim zaczął żyć. Wszystkie koleje życia każdej ludzkiej istoty Bóg zapisał w swojej księdze.

Dalej z każdą istotą ludzką Bóg wiąże swoje plany. Najmłodszego spośród ośmiu synów Jessego, rudego Dawida, każe Bóg namaścić na króla nad Izraelem (1 Sm 16). Niewolnica Sary, Egipcjanka Hagar musiała uciekać ze swoim dziecięciem przed gniewem swej pani. Gdy na pustyni bliska jest rozpacz, Bóg posyła do niej swego anioła ze słowami umocnienia: „Jesteś brzemienna i urodzisz syna i nazwiesz go imieniem Izmael... Rozmnożę twoje potomstwo tak, że nie będzie można go zliczyć” (Rdz 16, 9—12). Kiedy Rebeka, żona Izaaka, stała się brzemienną i kiedy poczuła jak w jej łonie dzieci walczą ze sobą, poszła zapytać Pana o sens tego, co się dzieje. I Bóg odpowiedział jej: „Dwa narody są w swoim łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzości” (Rdz 25, 22—23). Ten Boży plan uwidacznia się jeszcze jaśniej w słowach powołania skierowanych przez Boga do młodego Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię; nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 5). Zanim więc Jeremiasz począł się w łonie swej matki, już istniał w „poznaniu” Bożym, był ogarnięty Bożą miłością, już wtedy został poświęcony, a więc oddzielony i desygno-

wany do specjalnych zadań. Apostoł narodów św. Paweł, również powołany „od łona matki” (Ga 1, 15) zwraca się do chrześcijan w Rzymie czy Koryncie jako do świętych i powołanych (Rz 1, 1. 7; 1 Kor 1, 1 n). Paweł widzi wyraźną analogię między swoim powołaniem a powołaniem chrześcijan. Możemy więc powiedzieć, że prorok, apostoł, a dalej każdy chrześcijanin, co więcej każdy człowiek zostaje przez Boga stworzony, powołany do istnienia, gdyż Bóg ma względem niego szczególny plan, plan zbawienia, świętości, życia w przyjaźni z Bogiem.

IV. BÓG CHRONI ŻYCIE SPECJALNYM PRZYKAZANIEM

Bóg stwarza człowieka, podtrzymuje w istnieniu, obejmuje swoim zbawczym planem uświęcenia. Bóg jako źródło życia ludzkiego i jako jego ostateczny kres, jest jedynym i najwyższym panem życia ludzkiego. Bóg to swoje wyłączne prawo do ludzkiego życia wyraźnie (Wj 20, 13). Ta wola Boża co do nietykalności życia ludzkiego została wyraźnie ujawniona już na samym początku dziejów ludzkich. Gdy Kain zabił swego brata Abla, ściąga na siebie surowy wyrok Stworzyciela: „Gdzie jest brat twój?... Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej ziemi, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie” (Rdz 4, 9—11). Za świadome zabójstwo najwyższy Prawodawca stanowi surową karę: „Upomnę się o życie człowieka i u każdego o jego brata. Jeśli kto przeleje krew człowieka, ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9, 5 n). Godne podkreślenia jest uzasadnienie, jakie Bóg daje do tego prawa: Stwórca upomni się o życie każdego człowieka, gdyż jest on stworzony na obraz Boży, a przez to jakoś szczególnie to życie do Boga należy, i każde targnięcie się na ludzkie życie w jakiś sposób samego Boga dotyka. Warto zaznaczyć i to, że owa sankcja za zabójstwo, jakkolwiek wydaje się surowa, jest w gruncie rzeczy złagodzeniem starożytnego prawa zemsty niemal nieograniczonej. Jeden z potomków Kaina, Lamech śpiewa swoim żonom pieśń o zemście, w której grozi zemstą siedemdziesiąt siedmiokrotnie! (Rdz 4, 23 n).

ZAKOŃCZENIE

Prawdziwa wartość ludzkiego życia i jego boski wymiar okazuje się jednak dopiero w Jezusie Chrystusie. On ma życie w sobie, tak jak Ojciec, On jest życiem, a więc pełnią życia. Kiedy Słowo Przedwieczne w łonie Najświętszej Maryi Panny stało się Ciałem, ludzkie życie stało się w Jezusie życiem Boga. Jezus na to się narodził,

abyśmy mieli życie i to w obfitości. Co więcej, On położył swoje życie na krzyżu, aby je na nowo odebrać. W ten sposób Chrystus przezwyciężył śmierć, która zaciążyła nad każdym życiem ludzkim jako skutek grzechu pierworodnego. Dzięki temu zwycięstwu życie każdego człowieka jest czasem zbierania zasług na życie wieczne, a śmierć bramą do zmartwychwstania. Chrześcijanin, który żywi się Chlebem żywota, Eucharystią, ma w sobie żywego Chrystusa, a w ten sposób zadatek i gwarancję życia wiecznego i chwalebego. I tak życie człowieka zanurza się całkowicie w Bogu, a chrześcijanin może za św. Pawłem wołać: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

Ks. Stanisław Strzelecki

O CZYTANIU PISMA ŚWIĘTEGO PRZEZ KAPŁANA

Dziś, zwłaszcza dzięki ostatniemu Soborowi, wiemy lepiej niż kiedykolwiek, że służba Ewangelii to przekazywanie nie tylko określonych treści depozytu wiary, lecz i samej żywej wiary Kościoła. Jedynie bowiem wiara ugruntowana na Słowie Bożym, wsparta łaską Ducha Świętego i potwierdzona świadectwem tego, który ją głosi, potrafi przeniknąć w głąb ludzkiego wnętrza i stać się rzeczywistym programem życia, zgodnym ze zbawczą wolą Boga. Jakość i w konsekwencji skuteczność kapłańskiej posługi słowa, będącej w Kościele zwyczajną drogą budzenia i umacniania wiary, zależy od treści, kształtu i ducha przekazu Ewangelii, wziętych razem. Zależy w ogromnej mierze od autentycznie biblijnej formacji kapłana, rzutującej na sposób realizacji jego powołania. Tym się tłumaczą odwieczne, zakorzenione w samej Biblii i wciąż rozbrzmiewające w Kościele postulaty, ażeby słudzy Ewangelii czerpali ze skarbcza świętego światło i moc — najpierw dla własnego rozwoju duchowego, by następnie zwracając się do drugich, występować w roli nie tyle nauczycieli, ile świadków poznanej i przeżytej prawdy. Albowiem tylko ten, kto przyjął z wdzięcznością i odniósł do siebie Boże słowo zbawienia, osiąga pełną moc przepowiadania i potrafi wzniecić jego podobne przyjęcie u innych.

Kościół zawsze czcił Pismo święte jako słowo Boże oraz najwyższe prawidło swej wiary i udostępniał wiernym, zwłaszcza w liturgii,

jego życiodajną treść. Od początków chrześcijaństwa jest ono duszą teologii, szczególnie praktycznej, stanowiąc fundament życia wewnętrznego i duszpasterstwa. Przekonanie o niezastąpionej roli Pisma świętego w formacji duszpasterzy oraz samej pracy duszpasterskiej, znamionuje tradycję apostołską i patrystyczną, a także idące jej śladami średniowiecze. Dopiero w dobie potrydenckiej, wskutek specyficznych uwarunkowań, doszło do ograniczenia bezpośredniego wpływu Biblii na wiarę i życie Ludu Bożego. Następstwem tego była ignorancja religijna, która osiągnęła swój szczyt w XVIII i XIX wieku. Zaistniała wówczas sytuacja bywa nazywana „jansenizmem biblijnym”, jako że objawione słowo Boże, podobnie jak Eucharystia, stało się dostępne tylko wąskiej elicie. Szerokie rzesze wiernych prawie nie znaly Pisma świętego. Największą dla nich w tym względzie szansę stanowili księża, których mentalność i postugę kształtowały *lectio* oraz *meditatio scripturarum*.

Ze wszech miar godny uwagi jest fakt, że właśnie w tym okresie kryzysu kultury biblijnej ukazało się *Memoriale vitae sacerdotalis*. Wydane w Konstytucji w 1794 roku niewielkie dzieło, którego autorem był francuski ksiądz, Klaudiusz Arvisenet (1755—1831), stanowiło najlepszy swego czasu, chwalony przez papieży, podręcznik ascezycznej i duszpasterskiej formacji kapłańskiej. Ksiądz Arvisenet przeżył dramat Wielkiej Rewolucji, będącej surową próbą dla Kościoła i duchowieństwa we Francji. Z powodu niezłożenia przysięgi na konstytucję cywilną kleru przebywał na wygnaniu w Szwajcarii. Tam napisał *Memoriale* jako owoc osobistych doświadczeń i zasadniczych przemyśleń na temat tożsamości kapłańskiej. Swoje dzieło adresuje do braci w kapłaństwie — zarówno tych, którzy wyszli zwycięsko z dziejowej próby, jak i tych, którzy się załamali. Jednych pragnie utwierdzić w wierności powołaniu, drugim chce pomóc do jej odzyskania.

Memoriale, utrzymane w konwencji dialogu Boga względnie Chrystusa z kapłanem, przekazuje w prostej, sugestywnej formie klasyczne prawdy z zakresu teologii kapłaństwa oraz przypomina podstawowe zasady ascezy, warunkujące dojrzewanie autentycznej miłości i gorliwości duszpasterskiej. Każda stronica tchnie żarem przekonania, że swe wzniosłe i odpowiedzialne posłannictwo w Kościele potrafi spełnić godnie tylko ten kapłan, który posiada solidną formację duchową, otwartą na działanie łaski przez wiernych prawdzie Bożego Słowa. Dzieło zrodziło się z zasłuchania w słowo przemawiającego z natchnionych Ksiąg Boga, odnoszone w posłuszeństwie wiary do zasadniczych momentów kapłańskiej posługi i życia. Wolne od subtelności egzegetycznych, odznacza się doskonałą znajomością tekstów obu Testamentów wraz z umiejętnością wydobywania z nich podstawowych prawd dotyczących istoty kapłaństwa i jego zadań. Chcąc mówić na ten temat w sposób miarodajny i zobowiązujący, autor nie znajduje bardziej adekwatnych myśli, słów a nawet całych zwrotów

niż te, które pochodzą wprost z Pisma świętego. Dogłębne przeniknięcie całego dzieła duchem i treścią Biblii decyduje o jego specyfice.

Zaprezentowany niżej fragment *Memoriale vitae sacerdotalis*, traktujący bezpośrednio o konieczności zgłębiania myślą i sercem Pisma świętego przez kapłana, stanowi jeden z 88 rozdziałów dzieła. Wyraża umotywowane teologicznie i praktycznie przeświadczenie, że kapłan, powołany do osobistej świętości i troski pasterskiej o uświęcanie drugich, osiągnie ten cel najpewniej i najskuteczniej przez pilne studium, przyjęcie we wierze oraz wierne przekazywanie ludziom prawdy zbawczej zawartej w Biblii.

* * *

O CZYTANIU PISMA ŚWIĘTEGO *

1. Chcesz, synu, osiągnąć mądrość i karność? Chcesz zdobyć biegłość w nauce, sprawiedliwość, rozsądek i rozwagę? Chcesz posiadać bystrość i zrozumienie?

Chcesz stale wzrastać w mądrości? Chcesz, już jako rozumny, stanąć u steru władzy i pojmować więcej niż doświadczeni starcy?

Nakłoń twe serce do zgłębienia prawdy Pisma świętego poszukuj jej chciwiej niż zakopanego skarbu, zabiegaj o nią bardziej niż o pieniądze.

A wkrótce będziesz obfitywał i przekonasz się, że wiedza biblijna jest lepsza niż korzyści płynące z nabycia srebra i wybornego złota, cenniejsza nad wszelkie bogactwa i nic z tego, co bywa pożądane, nie da się z nią porównać.

Słuchaj więc, synu, tego co mówi Pismo i ku jego wypowiedziom nakłoń swe ucho. Miej je zawsze przed swymi oczyma.

Mów do świętej Biblii: siostrą moją jesteś. Nazywaj ją swoją przyjaciółką.

2. Ja jestem twoim Ojcem, a tyś Moim synem. Synu! Jeśli jesteś synem dobrym, jeśli jestem dla ciebie Ojcem prawdziwie umiłowanym, tedy winienesz szukać Mojej bliskości, chętnie nawiązywać ze Mną rozmowę.

Udaj się więc do samotni świętych Ksiąg. Tam bowiem przemawiam, synu, tam przebywam z ludźmi.

Nie w ów przerażający sposób jak na górze Synaj, kiedy przekazywałem Izraelitom Moje nakazy, lecz jak najłagodniej, tak jak przez Mojego Syna przygarniałem dzieci do Siebie.

* Przekład dokonany przez autora na podstawie wydania: C. Arvisenet, *Memoriale vitae sacerdotalis*, Senis 1879, rozdz. XLVIII, ss. 213—217.

Pośpieszaj przeto do Mnie jakby jedno z owych maluczkich. I chociaż nie ujrzysz Mego oblicza, to przynajmniej usłyszysz Moje napomnienia.

3. Ja jestem Panem twoim, tyś Moim sługą. Dane tobie polecenia utrwaliłem w Moim Piśmie.

I rozkazałem ci, byś je rozważał przebywając w swym domu, będąc w podróży, kładąc się spać i wstając ze snu.

Przestrzegaj, synu, tego nakazu. Czytaj, co jest napisane, ponieważ dla twego pouczenia zostało napisane.

4. Ja jestem Królem całej ziemi, ty zaś jesteś Moim pełnomocnym ministrem, ustanowionym przede wszystkim na to, byś słowa, które powierzyłem ci w Piśmie, oznajmiał ludziom, byś uczył ich zachowywać dane przeze Mnie przykazania, byś ich osądzał według Moich praw.

Dlatego twym obowiązkiem jest znać Moje Pismo. Jest ono skarbem twoich ust, złotem i srebrem twójgo stanu.

5. Czytaj je, synu, a unikniesz grzechu i od wszelkiej złej drogi powstrzymasz swoje stopy. Ono bowiem sprawi, że będziesz zawsze pamiętał o swych rzeczach ostatecznych.

Czytaj je, a będziesz biec drogą Moich przykazań, ponieważ stanie się ono pochodnią dla twych stóp oraz światłem na twoich ścieżkach.

Czytaj je, a pozostaniesz panem swej duszy, gdyż nie zapomnisz o Moim prawie.

Czytaj je, a będziesz szczęśliwy, jako że Moje świadectwa są radością serca.

Czytaj je, a skłoni cię do spełniania z całą miłością twojej posługi ze względu na wieczną odpłatę, którą ci obieca.

Czytaj je, a wypowiedzi twych kazań będą słodsze nad miód. Przekazując Moje słowa, twój głos w swej mocy i wspaniałości złamię cedry występków, uderzy pustkowie i poruszy dusze nieprawych.

Dusze wierne natomiast usposobi jeszcze lepiej i do większej przywiedzie doskonałości.

Czytaj Pismo, a w sądach twoich nie rozminiesz się z Moimi sądami, gdyż prawo Moje będziesz miał zawsze przed swymi oczyma.

6. Jeżeli zaś, synu, nie przyłożysz się do zgłębiania Pisma świętego, jakże godzien litości, i biedny, i ślepy pozostaniesz!

Godzien litości, albowiem gdy przez święte posługiwanie winienesz toczyć walkę przeciw księstwom i mocom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich, zabraknie ci Bożego uzbrojenia, byś mógł się skutecznie im przeciwstawić.

Nie będziesz miał także biodr przepasanych Moją prawdą, ani pancerza sprawiedliwości, ani nóg obutych, ani hełmu zbawienia, ani też miecza ducha.

Biedny zaś będziesz, albowiem gdy innych winienesz obdzielać chlebem, ty nie będziesz go miał nawet w mierze koniecznej dla samego siebie.

Ślepy wreszcie pozostaniesz, albowiem Pismo Moje jest światłością dla ludzi i bez niej każdy kapłan trwa w ciemnościach.

I kiedy przemawia, to tak jakby powietrze tylko chłostał. Opowiada bajki lub głosi słowa ludzkiej mądrości, lecz w niczym nie pomaga do zbawienia.

A kiedy rozsądza w trybunale pokuty, to sędzi bez poczucia sprawiedliwości, bez rozwagi: ślepy prowadzi ślepego i razem z nim wpada do dołu.

7. Wiem, Panie, że jeśli nie będę rozmyślał o Twoim prawie, zgine w moim poniżeniu.

Wiem, że bez ustawicznego wczytywania się w nie, nie będę mógł stać się pobożny, ani mądry, ani dostatecznie wykształcony.

Będę zatem badał Twoje przedziwne napomnienia: codziennie, wytrwale, gorliwie i z największą miłością.

Każdego dnia przystąpię do tego posiłku mego ducha, by spożyć w nim Twoje mowy.

Nie będę tam szukał zaspokojenia ciekawości, lecz prawdy. Pożytku, nie zaś subtelności.

Będę czytał w duchu wiary, pokornie, w ufnej prostocie serca i ze szczerym pragnieniem mojego postępu.

O Panie, daj mi zrozumienie, bym pojął Tve słowo. Rozjaśnij nade mną swoje oblicze i ucz mnie Ty sam Twoich ustaw.

A kiedy czytam, niech mi towarzyszy moc Twoja, Panie i Twoja łaska. Niech mi towarzyszy swą opieką Matka Twoja Dziewica, którą ustanowiłeś Stolicą Mądrości, byśmy dzięki Niej mogli odnajdywać światło tejsze Mądrości w świętych Księgach.

Wiem zaprawdę, ile pięknej treści zawiera Twa Księga. Jednakże nie przemawia, gdy Ty milczysz. Kiedy Ty nie objawiasz, nie oświeca umysłu. Bez Twojego tchnienia nie rozpala serca.

Białystok

KS. STANISŁAW STRZELECKI

MODLITWA LITURGICZNA

Ruch liturgiczny na zachodzie Europy ma swoje wyraźne początki w połowie XIX wieku. Głównymi ośrodkami zapoczątkowanej wówczas odnowy liturgicznej są Solesmes, Beuron, później Maria-Laach, Maredsous, Mont-Cesar w Louvain, Klosterneuburg; a twórcą — za kon benedyktyński. Pierwszym impulsem tej odnowy stała się działalność P Guerangera OSB (1805—1975).

W Polsce ruch ten znalazł swoich pionierów nie tyle wśród zakonów, ile raczej pośród duchowieństwa diecezjalnego. Bardzo związany z pracą duszpasterską, ruch ten od samego początku miał charakter pastoralny i wywierał wpływ na wiernych.

Do pionierów odnowy liturgicznej w Polsce należy zaliczyć księży: J. Korzonkiewicza, J. Michalaka, W. Kornilowicza, A. Wronkę, G. Szmyda, M. Kordela, K. Bieszka, J. Woronieckiego, A. Żychlińskiego, a zwłaszcza S. Renatę i wielu innych.

Pomijamy tutaj problem historii ruchu liturgicznego, by tylko ograniczyć się do meritum zagadnienia, tj. modlitwy liturgicznej, którą przedstawiamy na podstawie literatury 20-lecia międzywojennego.

Należy najpierw przedstawić definicję tej modlitwy. W polskiej literaturze XX-lecia międzywojennego najpełniejsze określenie spotykamy u ks. Michalaka i O. Woronieckiego. Pierwszy autor do modlitwy liturgicznej zalicza „wszystkie modlitwy zanoszone do Boga przy odprawianiu Mszy św., przy udzielaniu sakramentów i innych obrzędów. Ale nade wszystko liturgiczną modlitwą są te, które składają się na officjum divinum”. Tę samą myśl wypowiada drugi teolog pisząc, że „składają się na nią modlitwy, które Kościół powoli zgromadził w swym skarbcu w ciągu wieków i które są najpiękniejszym wyrazem tego wszystkiego, co pragnie wypowiedzieć w Bogu”. W tym samym sensie wypowiadają się inni autorzy.

W dzisiejszym pojęciu zakres modlitwy liturgicznej również obejmuje wszystkie akty, „przez które Kościół oddaje Bogu należny kult publiczny i społeczny w sposób urzędowo określony”. Oznacza to, iż słowa, śpiewy, obrzędy, gesty i postawy, w których ona się przejawia są ustanowione i ustalone przez władze kościelne, a uczestnicy lub ich przywódcy nie mogą nic w niej zmienić. Zatem modlitwa ta jest aktem liturgii. „Liturgia św. stanowi więc cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca niebieskiego, którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i Członków”.

Określenia te są bardzo ogólne i szerokie, równocześnie nie poda-

jące istotnych elementów wchodzących w skład pojęcia modlitwy liturgicznej. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że polscy autorzy główne badania kierują na istotę liturgii, i z nią związanych zagadnień. Natomiast pojęciu modlitwy liturgicznej poświęcają bardzo mało uwagi. Wobec tego, mówiąc o modlitwie liturgicznej, należy wyjść od ogólnej nauki o liturgii.

Polscy autorzy wychodzą od negatywnego ujęcia samej liturgii. Odcinają się od ceremonialno-rubrycystycznego, a więc zewnętrznego tylko pojmowania liturgii. W ten sposób dochodzą do wniosku, że liturgia jest kultem publicznym Kościoła obejmującym ofiarę, sakramenty, modlitwy, śpiewy i święte obrzędy. W takim podejściu do problemu są zgodni z oficjalną nauką Kościoła wyrażoną później w encyklice *Mediator Dei* (1947). Wyżej wymienione sformułowanie można uznać za opisową definicję liturgii, ale należy wyjaśnić, że autorzy przy innych okazjach dodają jeszcze nowe elementy wyrażające pełnię naturę liturgii.

Jest jednak faktem, że u podstaw proponowanego pojęcia liturgii stawiają pojęcie kultu, a nawet utożsamiają te dwa pojęcia. Identyfikując zresztą ujęła to zagadnienie encyklika *Mediator Dei*, która nawiązując do nauki św. Tomasza o kulcie, jako akcie cnoty religijności, uznała kult za konstytutywny element liturgii. Polscy autorzy przyjęli także od Akwinaty jego koncepcję kultu wraz z podziałem na podstawowe akty: uwielbienia, dziękczynienia, prośby i zadośćuczynienia.

Chociaż wszystkie cztery akty kultu znajdują wyraz w liturgii, to jednak szczególnie charakterystycznymi dla niej są przede wszystkim uwielbienie i dziękczynienie. Najpełniej są one realizowane we Mszy św. i tam też najłatwiej można je dostrzec.

Uwielbienie Boga stawiane przez polskich autorów jako pierwszorzędny cel modlitwy liturgicznej jest naturalną konsekwencją utożsamienia jej z kultem. Tym samym nurt soteryczny uznają za wtórny w stosunku do latreutycznego. W takiej samej kolejności oba nurty ustawia encyklika *Mediator Dei*.

Przedmiotem tak kultycznie rozumianej modlitwy liturgicznej jest Bóg w Trójcy Świętej. Jego uwielbienie dokonuje się zgodnie z właściwą kultowi chrześcijańskiemu zasadą pośrednictwa trynitarnego. Według autorów Chrystus prowadzi człowieka do Ojca w Duchu Świętym i w ten sposób jest oddawana cześć całej Trójcy Przenajświętszej.

Omawiając podstawową cechę modlitwy liturgicznej — pośrednictwo Jezusa Chrystusa, polscy autorzy nie zajmują się bliżej rolą Ducha Św., lecz całą uwagę skupiają na Chrystusie jako jej podmiocie.

Przedstawiając pośrednictwo Chrystusa polscy autorzy mówią o Nim, że jest naczelnym szafarzem całej liturgii. Uzasadnienia powyższego stwierdzenia szukają w Piśmie św. Chrystus w momencie wcielenia został ustanowiony Kapłanem i Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Dlatego Pan Jezus przyjmując rolę liturga przyjął na-

ture ludzką (Hbr 5, 1), a przez połączenie natury boskiej i ludzkiej w jednej osobie natura boska udzieliła człowieczeństwu Chrystusa konsekracji na kapłana (Dz 10, 38). Dzięki niej Chrystus zdolny jest spełniać akty własności Bogu i akty ludzkie, które są niższego porządku niż akty Boże. Chrystus Pan przez całe życie, a przede wszystkim w momencie śmierci na krzyżu wykonał swój urząd kapłański (Hbr 5, 9). Nie przestaje On sprawować swego kapłańskiego urzędu w niebie, adorując Tróję Przenajświętszą, wstawiając się za ludzkością i upraszając dla niej błogostawieństwo boże.

Autorzy wskazując na Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa w każdym sakramencie i we Mszy św., widzą w Chrystusie zasadniczego liturga tak ofiary mszalnej jak i sakramentów, a także pozostałych aktów liturgicznych, ustanowionych przez Kościół takich jak: modlitwa liturgiczna i brewiarzowa. Pełni On tę funkcję będąc Arcykapłanem Nowego Przymierza. Chrystus jest jedynym Arcykapłanem i Pośrednikiem (J 14, 6; Ef 2, 18), czego dowodem są wszystkie formuły kończące modlitwy, „przez Chrystusa Pana naszego”.

Modlitwa liturgiczna jest modlitwą oficjalną Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Stąd nie jest modlitwą pojedynczych członków, ale całego zbiorowego ciała mistycznego. Ta prawda jest wynikiem konsekwencji przynależności wiernych do Mistycznego Ciała Chrystusa, na podstawie charakteru sakramentalnego chrztu i bierzmowania. Jej akty spełniane są w imieniu Kościoła i w ścisłej łączności z Chrystusem.

Kościół, piszą autorzy, podjął słowa modlitwy natchnione przez Boga, do których dodał ułożone przez siebie teksty, również kierowane przez Ducha Św. Kościół złożył w nich to, co miał najpiękniejszego i najświętszego, a więc prawdy przez siebie głoszone oraz przykłady z życia świętych, którzy w Kościele się uświęcili. W nich i przez nie Duch Święty wyciska głęboko w duszy prawdy boże i napełnia ją uczuciami. Mistyczne Ciało Chrystusa jest widzialnym, historycznym uobecnieniem Jego rzeczywistości zbawczej. Dlatego człowiek składać może Bogu ofiarę pochwalną tylko w Kościele i przez Kościół, przyłączając się w nim do modlitw Chrystusa i otrzymując przez niego łaski Chrystusowego odkupienia.

Ponieważ chrześcijańskie życie wiary i modlitwy jest nie do pomyslenia bez włączenia w Mistyczne Ciało, zatem modlitwa w pierwszym rzędzie jest uczestnictwem w modlitwie Kościoła, w jego liturgii. Kościół ukazuje widzialnie modlitwę Mistycznego Ciała, jedność z modlitwą Chrystusa i z modlitwą członków Jego Ciała w Duchu Świętym. Jako zjednoczeni ze swą Głową członki Mistycznego Ciała nie mogą wierni modlić się w odłączeniu od swojej Głowy.

Podstawę liturgicznej modlitwy trzeba widzieć w nauce i przykładzie samego Chrystusa. Modlitwa przebywającego na ziemi Boga — Człowieka jest kontynuowana przez modlitwę Kościoła — Mistycznego Ciała Chrystusa.

Modlitwa liturgiczna jest zupełnie niezależna od wartości moralnych jednostek. Aktualizuje się zawsze w akcie liturgicznym, jeżeli jego intencja i sposób spełniania zgodny jest z postanowieniami Kościoła.

Tym samym polscy autorzy wykazali wyższość modlitwy liturgicznej od indywidualnej. Wypływa ona z samej jej istoty, polegającej na tym, że jest zanoszona przez społeczność wiernych do Ojca niebieskiego za pośrednictwem Chrystusa. Poprzez ukazanie zależności między modlitwą indywidualną a liturgiczną autorzy podkreślają cechę społeczną tej ostatniej.

Wyższość modlitwy liturgicznej nie umniejsza w niczym doskonałości tej drugiej ani też nie może zastąpić potrzeby osobistego i wewnętrznego życia prywatnego.

Rozróżniając te dwie pobożności: prywatną i liturgiczną, autorzy wcale nie negują wartości pobożności prywatnej, ale zwalczają ją tylko wtedy, gdy ta zastępuje udział w liturgii. Najczęściej wskazują ich wzajemne powiązania; pobożność prywatna prowadzi do liturgii i ją przedłuża.

Należy także dodać, iż polscy autorzy znają również rozróżnienia pobożności podane przez P. Parscha: pobożność subiektywna i pobożność obiektywna, ale nie zastosowali takiego wartościowania. Stanowisko w tym przedmiocie potwierdziła encyklika *Mediator Dei*.

Modlitwa liturgiczna czerpie swą treść przeważnie z natchnionych ksiąg Pisma św., że Słowa Bożego przepowiadanego i czytanego w Kościele. Treść jej stanowią także hymny liturgiczne, teksty liturgiczne dla osobnych świąt i okresów roku kościelnego, kolekty i modlitwy pokomunijne itd.

Posługiwanie się tymi tekstami w formie modlitwy, zapewnia człowiekowi nawiązanie szczególnej łączności z Chrystusem i z całym Kościołem. Treść i forma ich jest określona przez Kościół. W ten sposób modlący się ma gotowy przedmiot modlitwy, odpowiadający okolicznościom i czasowi.

Skuteczność modlitwy liturgicznej pochodzi „ex opere operatis Ecclesiae”. Jest ona czynnością Kościoła, a więc i Chrystusa, czyli swoją skuteczność zawdzięcza świętości Kościoła, którą ten posiada od swojej Głowy, a nie od swych członków. W pewnym stopniu ważne jest także przygotowanie podmiotu modlitwy. To przygotowanie, według Żychlińskiego, polega na codziennej modlitwie myślniej. Jeżeli rozmyślanie będzie źródłem modlitwy liturgicznej, to ta z kolei czuwa nad nią, chroni przed złudzeniem i dostarcza treści. Równocześnie rozszerza jakby medytacje, rozprzestrzeniając jej intencje i jednocząc ją ze społecznością Kościoła.

Modlitwa ta swoją skuteczność zawdzięcza również obietnicy Chrystusa, ważność swojego przedmiotu oraz nieskończonej wewnętrznej wartości, polegającej na ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem i Kościołem.

Tak jak każda modlitwa również i ona angażuje człowieka w sposób integralny, tzn. jako istotę cielesno-duchową i społeczną. Konieczność istnienia jedności czynników indywidualnych i społecznych wypływa z dogmatu o Kościele jako Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa. Kościół jest żyjącym nadal Chrystusem i to nie tylko dalszym ciągiem Jego ducha, lecz całej Jego postaci duchowosomatycznej.

Integralności tej domaga się: 1) psychologiczna jedność człowieka, tzn. duchowo-materialna natura ludzka, 2) natura tajemnicy Wcieleńia, tzn. Pan Jezus nie tylko wewnętrznym aktem oddaje się Bogu, ale zewnętrznym, bo swoją śmiercią krzyżową oddał Bogu cześć, 3) idea Kościoła jako społeczności wymaga kultu o charakterze społecznym, ułożonego przez Kościół i sprawowanego przez delegowane specjalne osoby w imieniu całej społeczności. Także postawa zewnętrzna ma być wyrazem wewnętrznego nastawienia człowieka, ponieważ akty czci powinny być ożywiane aktami wewnętrznymi, aby nie stały się próżną formalistyką. Kult zewnętrzny — nawiązując do św. Tomasa pisze Wronka — jest prostym wpływem kultu wewnętrznego. Dlatego zarówno formuły, jak i czynności modlitwy liturgicznej wymagają ze strony człowieka dostosowania się wewnętrznego, duchowego do ich treści i znaczenia. Zewnętrzna łączność nie wystarcza do tego, by czynność wspólna była celową i świadomą czynnością ludzką, ona tylko ułatwia zewnętrzne nawiązanie łączności między poszczególnymi osobami. Tylko myśl może połączyć wszystkich i stać się fundamentem tej modlitwy. Zatem powinna ona wypływać z niej, bo tylko taka modlitwa będzie miała siłę żywotną.

Modlitwa liturgiczna powinna stanowić wzór, treść i natchnienie dla modlitwy osobistej. Zatem liturgia jest szkołą modlitwy, a pobożność osobista zasila modlitwę liturgiczną. „W samej rzeczy — pisze O. Woroniecki — w życiu Kościoła liturgia jest to nigdy nie milcząca jego modlitwa, która to między innymi ma za zadanie stale zaprawiać wiernych do modlitwy. Kościół jak dobra matka, bierze niejako swe dzieci za rękę, wprowadza do świątyni i tam głośno modli się z nimi, podsuwając im najwłaściwsze słowa i myśli i przez nie wzbudzając odnośne afekty woli i uczucia serca”.

Ma ona również nie mniejszy wpływ na samą kontemplację. Ks. A. Żychliński powołując się na Marmiona, twierdzi, że modlitwa liturgiczna prowadzi duszę na wyżyny kontemplacji, rodząc w niej prawdziwego ducha skupienia i modlitwy. Kontemplacja jest w najwznioślejszej formie rozkwitem tych prawd, które podaje modlitwa Kościoła. Te prawdy są odpowiednim przedmiotem dla początkujących, jak również i dla zaawansowanych w modlitwie kontemplacyjnej. Dając swoje formuły modlitewne budzi w modlących się uczucia: pokory, skruchy, wdzięczności, oddania. Już na związek modlitwy liturgicznej z kontemplacją zwracał uwagę Sobór Trydencki. Jest ona także strukturalnym elementem wychowania religijnego, a szczególnie kształci odwagę przekonań religijnych i gotowość publicznego wyzna-

wania wiary. Aby w sposób owocny mógł człowiek korzystać z modlitwy liturgicznej dla życia duchowego i modlitwy osobistej, konieczne jest wychowanie liturgiczne. Bliższym przygotowaniem do takiego wychowania jest uformowanie dyspozycji do publicznego spełniania i wewnętrznego przeżywania aktu liturgicznego. Odbywa się to wychowanie przez uczestniczenie w życiu liturgicznym Kościoła.

Warszawa—Częstochowa

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

R E C E N Z J E

TEOLOGIE NOWEGO TESTAMENTU W JĘZYKU POLSKIM

Na przestrzeni ostatnich dwu lat pojawiły się na łamach polskiej literatury biblijnej aż cztery Teologie Nowego Testamentu. Jedną z nich — nie wydaną jeszcze w całości w języku polskim — napisał długoletni profesor egzegezy NT w Tübingen Karl Herman Schelke. Drugą opublikował recenzent w Wydawnictwie Metropolitalnym we Wrocławiu w dwu tomach. Zawiera ona całość Teologii Nowego Testamentu. Trzecią wydał ks. prof. Józef Kudasiwicz w „Więzi” pt. *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, a czwartą tenże Autor w Lublinie jako tom I, trzytomowej Teologii Nowego Testamentu, pt. *Teologia Ewangelii Synoptycznych*. Brak na razie kompletu, a ściślej Teologii św. Pawła. Tom III w tej serii opracował ks. prof. Feliks Gryglewicz. Najwięcej miejsca w tym tomie zajmuje Teologia Janowej Ewangelii.

Pragniemy tylko omówić pozycje ks. Kudasiwicza.

I. *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1986, (tom 53), str. 427.

Tytuł książki rodzi w czytelniku pewne napięcie. Co prezentują dla niego Ewangelie synoptyczne „dzisiaj”, mimo że zostały spisane dwadzieścia wieków temu?

Autor dzieli całość na trzy wielkie części. Część pierwszą zatytułował: Od nauczania Jezusa do spisania Ewangelii. Mieści się w niej aż pięć rozdziałów. Nie chodzi już o przedstawienie poszczególnych tytułów do tych rozdziałów, czy tytułów do paragrafów. Pragnąłbym śledząc myśl Autora podążać za jego rozważaniem poszczególnych tytułów. Są one przecież sygnałem tematycznym, który trzeba odpowiednio opracować.

Autor ujmując bardzo zasadniczo koncepcję swojej pracy. Stawia pytanie metodologiczne: od czego rozpocząć, mając na uwadze zróżnicowane

zadania naukowców, czy od Jezusa historycznego, czy od Chrystusa „kerygmaticznego”. Autor doskonale orientuje się w tym zagadnieniu. Dał temu wyraz przez trafne sformułowanie pod tytułem: „Dwa oblicza metody historii form”. Ze dołączył do tego punktu także polską wizję na metodę historii form, trzeba uznać za wielki plus. Na ogół patrzmy na obce osiągnięcia, nie dostrzegając własnych. W wyniku tych badań Autor słusznie dochodzi do spostrzeżenia, że Jezus stoi u podstaw Ewangelii. Przejście z historii form do przejścia na historię redakcji (Rdz. II) może się wydawać nieco zaskakujące. Ale gdy się wczytujemy wnikliwie w ten rozdział, autorowi metoda historii tradycji nie jest obca, jakkolwiek jej nie wyeksponował.

Właściwie I. Rozdz. i II. Rozdz. części I stanowiły wprowadzenie metodologiczne do sedna sprawy. Może nieco zdziwić w tytule powrót do historii form, ale w rozpracowaniu autor chyba słusznie jeszcze raz o niej wspominał, by cały ciężar badań rzucić na „Poszukiwanie autentycznych słów i czynów Jezusa”.

Autor nie po raz pierwszy stanął tu wobec wyboru próby trudnej zresztą: „poszukiwania autentycznych słów i czynów Jezusa” (s. 37—46). Tutaj posiadamy syntezę poprzednich badań. Pod tytułem: „Pierwsze próby syntezy nauki Jezusa” umieścił Autor rzeczowy pogląd na badania pod tym względem. Na temat „dzisiaj” Autor odpowiada może już wcześniej, ale zasadniczo dopiero w V. Rozdz. I części: „Trudności w lekturze Ewangelii”. Tu Autor już pomaga wyraźnie wczuć się współczesnemu katolikowi w treść kerygmaticzną nauki czynów Jezusa.

Krótko o drugiej części. Jest ona tak zredagowana, że prezentuje najnowszy stan badań oraz jest skierowana do nas „dzisiaj”. Autor czyni to po mistrzowsku, jakkolwiek mógł moim skromnym zdaniem ujednoczyć co najmniej jedną sprawę. W każdej Ewangelii występuje rodzaj duchowości. Nie tylko w Ewangelii Łukasza. Według Autora wyglądałoby to mniej więcej tak: Marek skończył na teologicznych rozważaniach. Mateusz dodał do nich „Etos”, a Łukasz jeszcze „Duchowość”.

Trzecia część zawiera cztery obszernie artykuły selekcyjne, które jak najbardziej uzasadniają tytuł książki „Ewangelie Synoptyczne dzisiaj”.

Książka ta świadczy o wyjątkowej erudycji Autora, o znajomości najnowszej problematyki naukowej w tej dziedzinie oraz o umiejętności przekazu swojej wiedzy pięknym polskim językiem, gdzie nie ma potknięć stylistycznych, gdzie urzeka jasność, gdzie małżeństwo zawiera ścisła nauka z przepiękną polszczyzną. Jeśli Autor używa obcoobrzmiennych wyrazów to wybiera jednak zrozumiałe wyrazy np.: str. 199 z dołu linia 8: „Predylekcja do systematyzacji...” itp. Może książka *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* nie jest czystą teologią Ewangelii synoptycznych, niemniej jednak akcenty teologiczne wieńczą całość i górują nad stroną literacką.

II. *Teologia Nowego Testamentu, 1. Teologia Ewangelii Synoptycznych*, Lublin 1986, str. 120.

Napisanie teologii Nowego Testamentu jest niezwykle trudną sprawą. Chodzi tu bowiem o syntezę, jakkolwiek w myśl współczesnych badań każda księga, czy pismo NT zawiera w sobie swoistą teologię. Autor wie o tym doskonale i dlatego opracowując „Teologię Synoptyków” tę odrębność już wyraził w poszczególnych tytułach do teologii danej Ewangelii synoptycznej. Autor przy tej sposobności nie mówi o „teologii Synowstwa Bożego Jezusa Chrystusa, np. w wypadku najstarszej Ewangelii, lecz formułuje w sposób następujący: „Marek ewangelista Jezusa Chrystusa Syna Bożego”. Takie ujęcie posiada oczywiście swoje prerogatywy, gdyż podsuwa eo ipso myśl o ostatniej czynności w procesie powstawania Ewangelii, o jej ostatecznej redakcji. Tę dokonał Marek, jeżeli chodzi o najstarszą Ewangelię, jeśli za Autorem będziemy się posługiwali wciąż aktualnym kluczem metodologicznym w odkrywaniu genezy Ewangelii, tj. hipotezą

dwóch źródeł. Bardziej skomplikowany przedstawiłby się sposób uczynienia odpowiedzialnym za teologię swojej Ewangelii ewangelistę w wypadku Janowej Ewangelii, gdyż geneza jej jest niezwykle zawiła, a ustalenie wkładu redakcyjnego (teologicznego) „ostatniego autora” czy „grupy autorów” jest wprost niemożliwe. Niemniej jednak już w ustaleniu autorstwa Mateuszowej Ewangelii spotykamy także pewne trudności, z powodu wyraźnej dwuwarstwowości tej Ewangelii przy jej ujednoczeniu. W każdym razie Autor o tych trudnościach wie, a jeśli zdecydował się na tytuł: „Mateusz — ewangelista Mesjasza i Jego Kościoła”, to przecież nie chciał przesądzić sprawy wpływu starszej warstwy czy warstw na ostatniego redaktora tejże Ewangelii, którym zdaniem współczesnych uczonych nie byłby apostoł Mateusz.

Wobec tych trudności rodzi się pytanie, czy przypadkiem nie zrezygnować z osobowej wzmianki autora Ewangelii w nagłówku na rzecz zredagowanej całości, tj. treści teologicznej w poszczególnej Ewangelii. Oczywiście, że w takim ujęciu traci nieco na sile przebicia metoda historii redakcji. Jak skomplikowana jest geneza Ewangelii autor wprost ujawnia w potężnym rozdziale, jakby wstępnym do Teologii Synoptyków, zatytułowanym „Teologia słów i czynów Jezusa”. Autor nie formułuje jak w Teologii Synoptyków: „Jezusowa teologia słów i czynów, jakkolwiek Jezus ją tworzy i On wkłada w nie swoją teologię, lecz bardzo poprawnie: Teologia słów i czynów Jezusa.

Dlaczego takie a nie inne rozumowanie jest poprawne? Sam Autor wykazuje w przepiękny sposób nie tylko przez to, że przedstawia drogę dojścia do *ipsissima verba et facta Domini*, lecz także przez to, że na podstawie słów i czynów Jezusa stara się o ich syntezę teologiczną. Ta skupia się wokół orędzia Jezusa o królestwie Bożym i objawieniu Ojca — jeśli chodzi o *verba Domini*, a jeśli idzie o *facta*, to autor tworzy zwarty i trafny obraz wymowy cudów Jezusa, wiążąc je bardzo poprawnie z nauką o królestwie Bożym. Tej relacji autor daje już wyraz w tytule: „Cuda Jezusa znakiem realizacji Królestwa Bożego” (s. 35).

Również bardzo cenne są dociekania na temat: „Historiozbawczy i wspólnototwórczy sens Jezusowych słów i gestów ustanowienia Eucharystii” (s. 45). Jest to rozdział wiążący jakby słowa Jezusa z czynami. Gdyby autor uwieńczył ten rozdział chociażby krótką teologią śmierci Jezusa, zamknąłby etap słów i czynów Jezusa całkowicie. Nie można natomiast powiedzieć, by w tej części nie było aluzji do śmierci Jezusa. Znajdują się jednak w kontekście paschy lub przymierza i w całokształcie dzieła zbawczego Jezusa.

Godne uwagi jest szczególne położenie akcentu na wymiarze instytucjonalnym Ostatniej Wieczerzy, pominiętym na ogół w Teologiach Nowego Testamentu. Dla eklezjologii spostrzeżenia autora mają niezwykle wagę.

W niektórych współczesnych badaniach nad Ewangeliami Synoptycznymi odczuwa się jakiś zreformowany nawrót do hipotezy dwóch źródeł. Objawia się on między innymi w tym, że usiłuje się nie tylko zrekonstruować „drugie źródło” czy „pierwsze” dla Ewangelii Mateusza i Łukasza, lecz także spojrzeć syntetycznie na jego „teologię”. Chodzi o źródło Q. U Autora tych tendencji nie zauważa się ani w jego poprzednim dziele pt.: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, ani w *Teologia Ewangelii Synoptycznych*. Faktem jest, że zajmowanie się kwestią dwóch źródeł z punktu literackich badań w *Teologii Ewangelii Synoptycznych* jest mniej potrzebne i użyteczne. Natomiast wykazanie drogi powstania mniejszych czy większych kompleksów literacko-teologicznych, z podziałem na rodzaje literackie (jak cuda, przypowieści, historia dzieciństwa itp.) aż po Ewangelie włącznie, na pewno jest konieczne. Stąd to małe zainteresowanie Autora literackim zagadnieniem problemu synoptycznego, a duże zagadnieniem literacko-teologicznym historii form, poprzez tradycję aż do redakcji. Nie-

mniej warto się jednak zastanowić, czy wyodrębnienie „Teologii źródła Q” nie przyczyniłoby się do jeszcze lepszego zrozumienia początków Teologii Nowego Testamentu i tych wszystkich, którzy zebrali niemalże wyłącznie „logia tou Kyriou en hebraidi dialekto” w jedną całość kompozycyjną.

W sumie trzeba stwierdzić, że *Teologia Ewangelii Synoptycznych* jest bardzo dojrzałą syntezą teologiczną, której dokonał Autor, opierając się na ściśle naukowych kryteriach i najnowszych badaniach. Podobnie jak *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* i tę pozycję cechuje naukowość, przepiękny styl i płynny polski język.

Lublin

O.HUGOLIN LANGKAMMER OFM

ALFRED LÄPPLE, *Od egzegezy do katechezy. 1 — Stary Testament*, ss. 444; 2 — *Nowy Testament*, ss. 530, przełożył Bernard Białecki; Warszawa 1986.

1. Podział na tomy wyznaczają księgi Starego (tom 1) i Nowego Testamentu (tom 2). Materiał odnoszący się do Starego Testamentu został podany w dwunastu rozdziałach. W rozdziale I: „Ku zrozumieniu Starego Testamentu”, znajdujemy to, czego potrzeba, żeby ze zrozumieniem czytać i studiować teksty Starego Testamentu. W sześciu podrozdziałach I rozdziału umieścił Autor wiadomości z zakresu wstępu ogólnego do Pisma Świętego, nieodzowne do sensownego interpretowania dzisiaj Starego Testamentu. Otrzymujemy tu więc coś z historii czasów Starego Testamentu albo raczej dowiadujemy się o różnicy, jaka dzieli nasze czasy od tamtych czasów; otrzymujemy także coś z geografii i literatury starożytnego Bliskiego Wschodu oraz z psychologii recepcji dzieła.

W następnym podrozdziale Autor zwraca uwagę na odmienny od naszego sposób życia i myślenia ludzi starożytnego Wschodu. Podrozdział 3: „Gatunki literackie w Starym Testamencie” domaga się szczególnie dokładnego przestudiowania. Jest to, jak to Autor trafnie określił „ucho igielne rzeczowej egzegezy” (1, s. 21). W podrozdziale 4 znalazły się informacje o powstaniu Starego Testamentu a w podrozdziale 5 — omówienie obojętności a zatem kanonu i dokumentów Starego Testamentu. Rozdział I kończy podrozdział 6: „Biblia — Słowem Bożym”.

Drugi rozdział I tomu „Izraela religijna interpretacja początku świata” rozpoczyna serię następnych rozdziałów (do XI: „Czasy niewoli babilońskiej”), które — jak widać z samych ich tytułów — stanowią kamienie milowe w świętej historii zbawienia aż do progu Nowego Testamentu.

Ostatni rozdział (XII. Tablice chronologiczne Starego Testamentu) — niezwykle przydatny w nauczaniu Biblii — daje przegląd historii i kultury krajów biblijnych (Egipt, Asyria, Babilonia, Persja, Imperium Aleksandra Wielkiego i jego spadkobierców, Ptolemeusz w Egipcie, Seleucydzi w Syrii) aż po czasy Heroda Wielkiego. Cenne dopełnienie I tomu stanowią indeksy i bibliografia — polska w miejsce niemieckiej.

Kompozycja tomu 2 (2 — Nowy Testament, ss. 530) jest cośkolwiek inna. Wynika to z o wiele krótszej historii powstania ksiąg Nowego Testamentu (lat sto, a w przypadku Starego Testamentu tysiąc lat) i z wyboru drogi trudniejszej do zrozumienia Jezusa Chrystusa — przez listy św. Pawła.

Przy Ewangeliach synoptycznych, głównych tematach Nowego Testamentu (wcielenie Syna Bożego i męka Pańska), przy Dziejach Apostolskich i Apokalipsie podano także wskazania dotyczące wykorzystania tych tekstów w liturgii. Przez te strony jak i dzięki licznym mapom, tabelom i wykresom książka A. Läßplego, zwłaszcza w tomie 2, nabiera

charakteru podręcznika metodycznego dla katechety i homilety. Jest to książka w obu tomach skierowana zdecydowanie ku temu, który uczy niż ku uczącemu się. Co innego analogiczna rzecz tegoż Autora *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego* (Kraków 1983², Wydawnictwo „Znak”, ss. 488), która zawiera wskazówki metodyczne i dydaktyczne, lecz w szerszym rozmiarze. W Starym Testamencie obie te książki mają wiele partii wspólnych. Nowy Testament został w recenzowanej książce szeroko rozpracowany. Poświęcono mu zresztą cały jeden tom o pokaźnej objętości stron (ss. 530).

Należy się cieszyć z wydania obu tych pozycji tak bardzo potrzebnych, żeby wyniki i zdobycze egzegezy i biblistyki współczesnej torowały sobie drogę do sal katechetycznych i na ambonę. Gdyby uczący Biblii zechcieli je przestudiować i w nauczaniu z nich skorzystać, można by uniknąć niebezpieczeństwa odrzucenia Biblii, co grozi, zdaniem A. Läpplego, jeśli będzie się dalej trwać przy tradycyjnej, konserwatywnej interpretacji tekstów biblijnych, tłumacząc je nadal dosłownie, jakby one wszystkie przynależały do jednego gatunku literackiego. Dwa wskazane tytuły Läpplego („*Od egzegezy do katechezy*”, „*Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*”), które już otrzymaliśmy w tłumaczeniu polskim, tworzą trylogię biblijną razem z jego podręcznikiem do czytania i przepowiadania Pisma Świętego: *Die Botschaft der Evangelien — heute. Ein Handbuch für die Schriftlesung und Verkündigung* (München 1968⁴, Don Bosco Verlag, ss. 480). Należałoby podjąć starania, by ta praktyczna pomoc dla katechetów uczących Nowego Testamentu znalazła się w rękach naszych polskich katechetów. Ten trzeci tytuł byłby dla nich w praktyce bardziej przydatny i pomocny w przygotowaniu lekcji biblijnych niż dwa poprzednie już wydane w polskim przekładzie.

2. Jakie krytyczne uwagi, pytania i wątpliwości nasuwają się w trakcie czytania książki A. Läpple *Od egzegezy do katechezy*, tomu 1. i 2?

Korzystając z wyników współczesnej egzegezy i domagając się uwzględnienia ich w katechezie, Autor odwołuje się do nazwisk znanych, jak N. Lohfink, S. Herrmann, L. Ruppert, H. Cazellees, M. Noth, J. Schreiner, C. Schedl, A. Gelin, G. E. Mendenhall, K. Baltzer, R. Kittel, A. H. J. Gunneweg, C. Westermann, H. Haag, B. Vawter, L. Dürr. Są wśród nich zarówno protestanci jak i katolicy. Autor ogranicza się jednak do egzegetów piszących po niemiecku, rzadziej po francusku, niekiedy pojawia się ktoś ze szkoły skandydnawskiej. Jedni z wymienionych egzegetów są bardziej radykalni i progresywni, drudzy mniej. Nasuwa się pytanie, czy ich poglądy zostały zharmonizowane? Dużym autorytetem jest dla A. Läpplego Herbert Haag, którego poglądy i stanowisko budzą niekiedy sprzeciw ze względu na idącą zbyt daleko progresywność (np. w: *Bibel-Lexikon*, wydał H. Haag, Leipzig 1981⁴).

Dużą wartość rozdziału I w tomie 1. i rozdziałów następnych, w których widoczna jest troska Autora o wyjaśnianie Biblii według wskazań Kościoła (ustawiczne odwoływanie się do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w każdym rozdziale, przytaczanie ich) zostaje zakwestionowana przez nieodpowiedzialną wypowiedź, podaną mimochodem, jakoby pigułka antykoncepcyjna była dzisiaj wybawieniem dla świata (1, s. 16). Nazwanie Księgi Jonasza „baśnią teologiczną” czy Apokaplisy „wizjonerską powieścią futurologiczną” może szokować swoją nowością (1, s. 22), jest jednak do przyjęcia po odpowiednim wyjaśnieniu. Przydatne są określenia „Sitz im Leben” (1, s. 23) i midraszu (1, s. 28), a także przypomnienie ważnej maksymy Hugona od św. Wiktora: „Omnis Scriptura Divina unus liber est, et ille unus liber Christus est” (1, s. 42).

Z ojców Kościoła odwołuje się Autor do św. Augustyna, niekiedy (rzadko) do św. Tomasza z Akwinu. Przed ewentualnym zarzutem demonstacji Biblii i wiary Autor broni się (1, ss. 67, 98) wysuwając zarzut, że

to właśnie ci tak zwani „ortodoksyjni nauczyciele” wywołują sceptycyzm i nieufność wobec Biblii (1, s. 98): Słuszne jest wołanie Autora o stosowanie zasady rodzajów, czyli gatunków literackich przy interpretowaniu tekstów biblijnych i dopominanie się, żeby wyciągnąć z tego konsekwencje także w nauczaniu Biblii w szerokich kręgach wiernych. Czy nie posuwa się on jednakże niekiedy za daleko? Mówiąc np. o Mojżeszu — o gorejącym krzaku — akceptuje opinię, że Jahwe był znany już przed Mojżeszem (1, s. 119). Czy słuszne jest imputowanie „teologii politycznej” prorokom (1, s. 227)? Wydaje się, że Autor uważa ofiarowanie Izaaka za wytwór myśli etiologicznej (1, s. 86). Nie byłoby ono zatem czymś realnym, historycznym. Czy rozpoznanie tego tekstu (Rdz 22, 1—19; por. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 181—188) jako etiologii kultycznej upoważnia do tak daleko posuniętej ahistorycznej interpretacji? Na ogół jednak Autor opowiada się za realnością czy historycznością rdzenia bądź jądra opowieści. Słuszna jest opinia redukująca liczbę Izraelitów, którzy brali udział w wyjściu z Egiptu i w marszu przez Synaj, z dwóch względnie trzech milionów do trzech względnie pięciu tysięcy (1, s. 99). Czy naturalistyczne wyjaśnienie objawienia na Synaju A. H. J. Gunnewega (akceptowane przez A. Lämpiego?) jest do przyjęcia (1, s. 124)? Co innego cuda na pustyni (manna, przepiórki, woda, przedtem plagi, 1, ss. 138—139), które będąc zjawiskami naturalnymi, byłyby jednakże „znakami” przez okoliczności, jakie im towarzyszyły oraz na skutek intensywności. W tych przypadkach ważna jest i istotna intencja teologiczna piszącego (1, ss. 140—141). Należy sobie przyswoić kategorię myślenia etiologicznego i stosować ją w interpretacji tekstów (1, s. 161). Niezwykle ważnym jest pytanie, jakie znaczenie posiada jakieś zdarzenie z przeszłości dla naszego obecnego życia (1, s. 65 n).

Korzystając w pełni z nauki, z jej zdobyczy w egzegezie Starego i Nowego Testamentu, Autor przyjmuje obecność idei mesjańskiej, np. w 2 Sm 7, 1—29. Uznaje ten tekst za punkt newralgiczny. Chodzi o prorocтво Natana (1, ss. 176—180). Jedno sedno i centrum stanowi Mesjasz, a Synem Dawida jest Jezus Chrystus (1, s. 189). Zobacz także jego interpretację prorocтва Micheasza (Mi 5, 1—5) o Betlejem, które zawiera oprócz odniesienia do ówczesnej historii zapowiedź nadejścia w przyszłości Króla i Księcia Pokoju (1, s. 216). Czy można się zgodzić z wypowiedzią Autora, że orędzie proroków „jest jednorazowe, nie ponadczasowe (1, s. 276)? Godne uwagi są także jego wywody na temat „pieśni o Słudze Jahwe”, o których wyraził się już św. Augustyn, że to nie prorocтво a Ewangelia (1, ss. 299—302).

Lektura 2. tomu dotyczącego Nowego Testamentu nasuwa znacznie mniej pytań i krytycznych uwag. W części początkowej wyczuwa się zależność od E. Stauffera, autora protestanckiego, na co wskazują częste z niego przytoczenia. Król Agryppa I (Herod) znalazł się wśród prokuratorów (2, s. 18). W części dotyczącej św. Pawła (2, ss. 115—180) Autor odwołuje się do B. Rigaux, autora katolickiego. Często sięga Autor do statystyki słów R. Morgenthalera (*Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt am Main 1973²). Wskazuje na subtelne różnice w tekście w zależności od okoliczności i czasu jego napisania (2, s. 343: Rz 13 — o stosunku chrześcijaństwa do władz, napisany przed przesładowaniami; Ap 13 — napisany w czasie przesładowań). Autor odnosi się krytycznie — i słusznie — do interpretacji Apokalipsy przez B. Philibert (2, s. 444), który widzi w niej odniesienia do epoki atomowej. Odrzuca także interpretację psychologiczną tej księgi Christy Meves (w Apokalipsie został przedstawiony w sposób archetypiczny dramat świata i człowieka, 2, s. 444).

Następne wydanie tej niezwykle potrzebnej i nieodzownej w nauczaniu Biblii książki wymaga następujących poprawek formalnych: Określe-

nie „modlitwa wessobruńska” (1, s. 65) domaga się przypisu wyjaśniającego. Synopsa Pięcioksięgu L. Rupperta (1, s. 104) winna być podana z miejscem i rokiem wydania, przynajmniej w dziele lub w bibliografii; mankament wynikły z zastąpienia bibliografii dzieła oryginalnego przez bibliografię polską. Hetyci pisze się przez samo „h” (1, s. 121). Wyjaśnienia wymagałyby „meszugge” (= prorok „szalony”), (1, s. 217). Winno być: Tritto-Zachariasz (nie Izajasza) (1, s. 321); Za 9, 9 — Mt 21, 5 (wjazd do Jeruzolimy) (1, s. 322). Od nazwy „Achaja” jest dopełniacz „Achaj” (2, s. 431); po słowach „już św. Łukasza za...” wstawić „uczni” (2, s. 432, 18 linijka). Errata w bibliografii: Winno być: Katecheta 1, s. 376), STHSO (1, s. 376), podać najnowsze wydanie *Słownika teologii biblijnej*. Dzieła zbiorowego. Redaktor naczelny X. Léon-Dufour. Tł. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1986³; M. Kossowskiej, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1968, tom 1 (1, s. 382), jest i tom 2: Poznań 1969; Biblia Poznańska (1, s. 381) jest w nowszym wydaniu; tak samo K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979² (wydanie powiększone) (1, s. 384); winno być: H. Bogacki (1, s. 388).

Ostatnie pytanie odnosi się do uznania przez Autora tezy, że Łukasz był towarzyszem podróży św. Pawła i głosicielem jego teologii, za „całkowicie obaloną” (2, s. 431). Czy istotnie?

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

GERHARD VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*. Przeł. Bogusław Widła, Warszawa 1986, „Pax”, ss. 851.

W ostatnim czasie otrzymaliśmy aż trzy opracowania całościowe „Teologii NT”. Dwie z nich to prace wybitnych polskich biblistów z KUL-u (F. Gryglewicz, H. Langkammer i J. Kudasiewicz), natomiast trzecia jest tłumaczeniem dzieła katolickiego egzegety niemieckiego, K. H. Schelklego. Główną jest na polu teologii ST, gdzie ciągle brak gruntownych opracowań katolickich. W tej sytuacji ukazał się przekład klasycznej pracy G. von Rada (1901—1971), biblisty ewangelickiego, jednego z inicjatorów badań historycznoliterackich nad ST. Jego zainteresowania tradycjami literackimi w Biblii odzwierciedlają się w tytułach obu tomów dzieła, które redakcja polska połączyła w jeden pokaźnych rozmiarów wolumin.

Tom I: „Teologia historycznych tradycji Izraela”, grupuje owe tradycje w trzy wielkie działy: najobszerniej potraktowany „Sześcioksiąg” (s. 111—241), następnie wszystkie tradycje związane z królestwem Dawida („Pomazańcy Jahwe”: s. 242—278), wreszcie dział trzeci „Izrael przed Jahwe” (s. 279—359) omawia pozostałe tradycje (poza prorockimi), zebrane zwłaszcza w Psalmach i zbiorze Pism mądrościowych.

Słowa Ps 111, 4: „Zapewnił pamięć swoim cudom”, jako motto tomu I, mają podkreślić zasadność takiego ujęcia teologii ST jako refleksji nad tradycjami, przechowywanymi w pamięci Izraela.

Tom II jest bardziej jednolity. Tytuł „Teologia prorockich tradycji Izraela” jasno określa jego zawartość. Omówione są tam w dwu działach najpierw samo zjawisko profetyzmu izraelskiego (367—460), a następnie poszczególni prorocy (461—613). To wyodrębnienie tradycji prorockich stara się autor uzasadnić mocno akcentowaną tezą, że prorocy głoszą nieskuteczność dawnych czynów zbawczych Jahwe dla współczesnego sobie Izraela. Obecnie Bóg zapoczątkuje całkiem nowe dzieło zbawcze. Stąd motto drugiego tomu: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych (...) Oto Ja dokonuję rzeczy nowej...” (Iz 43, 18 n). Kwestie reinterpretacji historii oraz eschatologii prorockiej prowadzą logicznie do ostatniego tematu książ-

ki. Kończy się ona bowiem ważnym uzupełnieniem z dziedziny hermeneutyki biblijnej („Stary i Nowy Testament”, s. 614—693), ukazującym nieprzemijalną wartość orędzia ST.

Rozdział wprowadzający („Wiara w Jahwe i sakralne instytucje Izraela”, s. 17—91) stanowi zarys historii religii Izraela i częściowo zaspakajana niedosyt spowodowany pobieżnym potraktowaniem tradycji historycznych poza Hexateuchem, a więc całego piśmiennictwa deuteronomistycznego i kronikarskiego. Do tradycji mądrościowych natomiast powrócił von Rad w ostatniej swej książce, wydanej na krótko przed jego śmiercią (*Weisheit in Israel*, Neukirchen—Vluyn 1970). Jako dopełnienie dwutomowej „Teologii ST” zasługuje ona również na polski przekład.

„Teologia” von Rada, chociaż pisana przed 30 laty, zachowuje nadal swą wartość. Mimo, że sporo twierdzeń autora uległo już przedawnieniu, może ona jeszcze długo służyć początkującym biblistom jako kompendium wiedzy o religii ST. Dla czytelnika jednak bez przygotowania wydaje się dziełem zbyt trudnym. Autor suponuje bowiem podstawową wiedzę o dziejach zbioru ksiąg ST, co w społeczeństwie naszym jest postulatem ciągle niespełnionym.

Autor nie używa pojęć tak istotnych dla katolickiej biblistyki jak kanon czy natchnienie Pisma. Nieporozumienie budzi już sformułowanie „pisma apokryficzne” tam, gdzie chodzi o księgi deuterokanoniczne w nawnictwie katolickim (s. 8). Księgi te zresztą zostały potraktowane przez autora w sposób marginalny, gdyż brak ich w Biblii protestanckiej. Warto te sprawy wyjaśnić w ewentualnym tłumaczeniu trzeciej części trylogii von Rada: wspomnianej już „Mądrości w Izraelu”.

Na uwagę zasługuje b. staranny przekład. Tłumacz, Bogusław Widła, nie tylko świetnie sobie radzi z zawitym stylem dzieła, ale — co ważniejsze — dobrze opanował zagadnienia współczesnej biblistyki. Do erraty dodałbym tylko cytaty z Am 1, 2: „Jahwe z Synaju zagrzmi” (s. 433, ma być: z Syjonu). Książka wydana jest b. starannie także od strony graficznej: solidna płócienna okładka i estetyczna obwoluta.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

KARL MATTHIAE — WINFRIED THIEL, *Biblische Zeittafeln. Geschichtliche Abrisse, 19 chronologische Übersichten, 20 Überblickstafeln und 10 Landkarten zur alt- und neutestamentlichen Zeit*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1985, 88 s. Einführungsheft.

Naród Wybrany żył w konkretnym czasie i konkretnym świecie starożytnego Wschodu, który oddziaływał na niego w różny sposób. Ramy kultur państw ościennych wyciskały na nim wielokrotnie swoje własne piętno. Świadcstwo biblijne o tamtych czasach przekazuje nam blisko 40 imion różnych bogiń i bóstw pogańskich. (Zob. E. Sitarz, *Kulturen am Rande der Bibel. Sachbuch über Völker und Götter im Geschichtsfeld Israels*, KBW, Stuttgart 1983, 9 n). Raz po raz teksty biblijne mówią nam o prowadzonych przez Izraelitów wojnach, wędrówkach, okresach wzlotu i upadku. Stąd do *Sitz im Leben* tamtego okresu należy także poznanie historycznych stosunków i zależności w jakie uwikłane było państwo izraelskie. Współczesnemu czytelnikowi — jak się powszechnie wydaje — nie chodzi tyle o naukowe ujmowanie tego typu zagadnień, ile raczej o pewne konkretne pomoce, jakieś synoptyczne zestawy, genealogie, które umożliwią mu przy czytaniu ST zobrazowanie danego okresu w dziejach Narodu Wybranego. Temu właśnie ma służyć praca K. Matthiae i W. Thiela.

Składa się ona z czterech zasadniczych części. Pierwsza jej część to zeszyt wprowadzający w całościowy układ pracy, w którym na zaledwie 88 stronach autorzy wyjaśniają poszczególne tablice, jakie w swej pracy zamieścili.

Część druga to pewien przegląd chronologiczny historii Izraela. Na 6 tablicach autorzy ukazują historię Narodu Wybranego w czterech okresach: okres I obejmuje lata 1551—1012 przed Chr., okres II lata 1012—570 przed Chr., okres III lata 580—200 przed Chr. oraz okres IV lata 200 przed Chr. do ok. 150 po Chr. Rozwój historyczny Izraela ukazany tu zostaje w zestawieniu synotycznym z historią Mezopotamii, Egiptu, Macedonii, Persji, Grecji, Syrii i Rzymu.

W części trzeciej mamy aż 20 przeglądowych tablic zarówno historycznych jak również genealogicznych. Znajdujemy tu zatem m. in.: epoki kulturowe Palestyny (tablica 1); genealogie na podstawie Rdz 10: 11, 20—32; 22, 20—24 (tablice: 2—3); potomkowie Abrahama (tablica 5); wielcy i mali sędziowie izraelscy (tablica 6); drzewo genealogiczne Saula (tablica 8); początki czasów królewskich monarchii (tablica 9); rodzina Dawida (tablica 10); drzewo genealogiczne Dawida i Salomona (tablica 11); dynastia Dawida (tablica 12); północne królestwo Izraela (926—721 przed Chr.) (tablica 14); Hasmonejczycy (tablica 18); rodzina Heroda (tablica 19) oraz prowincje imperium rzymskiego (tablica 20).

Czwarta część zawiera 10 map. Są to geograficzne szkice Palestyny wraz z układem państw ościennych za czasów biblijnych ST. Mamy tu zatem: Starożytny Wschód w II i I tysiącleciu przed Chr. (mapa 1 i 2); geograficzne regiony Palestyny (mapa 3); Palestyna po okresie imigracji Izraelitów (mapa 4); świat za czasów Dawida (mapa 5); prowincje i wasale Asyrii w Palestynie (mapa 6); okres administracji perskiej w Palestynie (mapa 7); Palestyna za czasów Hasmoneuszów (mapa 8); Palestyna za czasów Jezusa (mapa 9) oraz imperium rzymskie za czasów Augusta aż do ok. 150 r. po Chr. (mapa 10).

Kraków

KS. DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

PETER DSCHULNIGG, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (Stuttgarter Biblische Beiträge, 11), Stuttgart 1984, Verlag Katholisches Bibelwerk, ss. XVI+771.

Jest to dysertacja doktorska P. Dschulnigga, asystenta Wydziału Teologicznego w Lucernie, będąca wynikiem jego długoletnich studiów nad Mk. Początkowo autor zamierzał pisać na temat: Jezus i świątynia u Mk. Kiedy jednak przystąpił do oddzielania tradycji od redakcji, stwierdził, że dotychczas stosowane kryteria w krytyce redakcji i tradycji są niewystarczające, wobec czego należy szukać nowych w oparciu o język Mk. Prowadzone w tym kierunku badania rozrosły się w obszerną monografię o języku, redakcji oraz zamierzeniach redaktora drugiej ewangelii.

Praca składa się ze wstępu, czterech rozdziałów oraz zakończenia. We wstępie (s. 1—9) autor przedstawia historię swojej dysertacji, podaje jej krótkie streszczenie oraz określa cele.

W pierwszym rozdziale (s. 10—72) P. Dschulnigg omawia chronologicznie sześć zasadniczych opracowań na temat języka Mk, jakie ukazały się w XX w.: J. C. Hawkinsa, C. H. Turnera, M. Zerwicka, J. G. Doudny, F. Neiryneka, E. Pryke'a. Omówienie badań tych uczonych jest bardzo zwięzłe i rzeczowe. Po każdym z nich następuje ocena krytyczna na tle wyników badań P. Dschulnigga nad językiem Mk.

Drugi rozdział (s. 73—257) prezentuje wyniki własnych badań P. Dschulnigga nad charakterystycznymi cechami języka i stylu Mk. Badania te prowadzi on metodą statystyczną, przyjmując jako cechę charakteryzującą język Mk te słowa, zwroty i połączenia, które w drugiej ewangelii zachodzą częściej niż w pozostałych księgach NT lub we współczesnej literaturze pozabiblijnej. Autor zebrał właściwości językowe Mk, uzasadnia ich wybór i klasyfikuje je na trzy grupy w zależności od stopnia, w jakim stanowią one cechę wyróżniającą język drugiej ewangelii. Listę 270 takich właściwości językowych uzupełnia wykazem fenomenów językowych Mk, które pomimo kryteriów statystycznych nie stanowią właściwości języka drugiej ewangelii z innych powodów. Cennym uzupełnieniem tego rozdziału jest cyfrowe zestawienie cech języka Mk w poszczególnych rozdziałach i wierszach drugiej ewangelii (s. 241—257).

Treść trzeciego rozdziału stanowią wnioski z badań przeprowadzonych w poprzednim rozdziale (s. 259—410). Na podstawie właściwości językowych Mk P. Dschulnigg wnosi, że w całej drugiej ewangelii jest zauważalny duży wpływ redaktora, co utrudnia oddzielenie tradycji od redakcji (s. 269—273). Autor próbuje również określić źródło przedmarkowe. Z kolei stara się on wykorzystać swoje badania językowe do ustalenia autora i miejsca powstania drugiej ewangelii. Stwierdza więc, że ewangelia Mk wskazuje na redaktora, którego językiem ojczystym był język semicki, chociaż nie wyklucza, iż mógł to być również Izraelita ze środowiska hellenistycznego, który przez dłuższy czas przebywał w Palestynie (s. 275). Kryteria językowe potwierdzają również tradycyjny pogląd, że miejscem powstania Mk był Rzym (s. 283). Język Mk — zdaniem P. Dschulnigga — wyznacza następnie granice krytyki literackiej (s. 284—292) oraz krytyki redakcji (s. 293—298).

Rozdział czwarty przedstawia historię przeprowadzonych w XX w. badań nad koncepcją i celami Mk (s. 411—584). Autor omawia dwunastu — jego zdaniem najważniejszych — egzegetów. Każde omówienie kończy dobra, krytyczna ocena.

W zakończeniu (s. 585—620) P. Dschulnigg streszcza swoją dysertację oraz podsumowuje wyniki przeprowadzonych badań. Badania autora wykazały jedność oraz integralność Ewangelii Mk, jej misyjne przeznaczenie oraz chrystocentryczną orientację. Bezpośrednim celem redaktora Mk było obudzenie i umocnienie wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego oraz zaakcentowanie głoszonego przez Jezusa królestwa Bożego. Wiara w Chrystusa była w środowisku Mk problemem bardzo aktualnym i egzystencjalnym. Domagała się nieustannej weryfikacji i nowego wyznania w konfrontacji z prześladowaniami i cierpieniami, jakie stały się już udziałem uczniów Jezusa (s. 618).

Zasadniczym novum pracy P. Dschulnigga jest wprowadzenie w szerokim zakresie metody krytyki języka (Sprachkritik) do badań nad ewangeliami oraz zakwestionowanie dotychczasowych metod, czasami bezkrytycznie stosowanych przez egzegetów (s. 589). W dziedzinie badań nad fenomenem języka drugiej ewangelii jest to niewątpliwie monografia najobszerniejsza i pomimo drobnych niedociągnięć bardzo solidnie opracowana. Wydaje się, że przez dłuższy czas będzie ona podstawowym dziełem w badaniach nad Mk. Książka jest raczej przeznaczona dla specjalistów i może stanowić wzór w ewentualnych badaniach językowych nad pozostałymi ewangeliami.

JACOB KREMER, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1—46*. Stuttgart 1985, Verlag Katholisches Bibelwerk, ss. 384.

Jakub Kremer jest od 1972 r. profesorem Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Katolickiej oraz kierownikiem Instytutu Nowego Testamentu Uniwersytetu Wiedeńskiego. Szczególny przedmiot jego zainteresowań stanowi problematyka zmartwychwstania i egzystencji po śmierci. Dotychczasowe wyniki swych badań prof. J. Kremer przedstawił w kilku publikacjach: *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1—11* (SBS 17), Stuttgart³ 1969; ... *denn sie werden leben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung, Neues Leben*, Stuttgart 1972; *Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuersten Diskussion*, ThR 22 (1976) 1—14; *Die Osterevangelien — Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977. Ostatnio zaś wydana monografia o zmartwychwstaniu Łazarza jest rezultatem długoletnich badań i przemyśleń autora nad J 11 (s. 7). Jedenastym rozdziałem ewangelii Jana egzegeci zajmowali się od dawna. Istnieje szereg artykułów na ten temat, ale tylko jedna monografia: G. Sassi, *Die Auferweckung des Lazarus. Eine Auslegung von Joh 11*, Neukirchen 1967.

Znaczenie J 11 w funkcji wiary J. Kremer tak określa: „Dla wielu chrześcijan wskrzeszenie Łazarza było i jest cudem Jezusa, na którym w sposób istotny opiera się ich wiara w synostwo Boże Jezusa oraz ich nadzieja na osobiste zmartwychwstanie” (s. 9). Tymczasem wielu współczesnych egzegetów podważa historyczną wartość opisu wskrzeszenia Łazarza, co w konsekwencji prowadzi do sceptycyzmu wobec najbardziej fundamentalnej prawdy, jaką jest zmartwychwstanie Chrystusa. Sytuacja ta — zdaniem autora — uzasadnia konieczność gruntownego i krytycznego podjęcia badań nad J 11, w oparciu o najnowsze metody współczesnej egzegezy. Swoją monografią traktuje autor jako test (Testfall) współczesnej egzegezy.

Książka dzieli się na trzy części. W pierwszej części przedmiotem badań jest tekst J 11, 1—46 (s. 11—109). J. Kremer, zgodnie z najnowszymi metodami egzegezy, przeprowadza krytykę literacką tekstu, próbuje ustalić formę i gatunek oraz bada jego historię w tradycji. Sporo miejsca poświęca egzegezie (s. 50—80), ale koncentruje się tylko na tych aspektach, jakie mają znaczenie dla dalszej analizy (s. 50). Czytelnik nie znajdzie tu zatem kompletnej i wyczerpującej egzegezy J 11, jakiej należy nadal szukać w niezastąpionym komentarzu R. Schnackenburga: *Das Johannes-evangelium* (Herder TKNT IV, 2) Freiburg—Basel—Wien 1971. Analiza tekstu jest jednak bardzo solidna, a czytelnika pragnącego pogłębienia odsyła autor do wielu komentarzy i opracowań szczegółowych, których wykaz podaje na ss. 50—51. Szkoda, że J. Kremer, badając gatunek J 11, 1—46 nie uwzględnił opisów wskrzeszeń w środowisku hellenistycznym, a opisy judaistyczne ograniczył tylko do biblijnych. Pod tym względem znacznie bogatsze jest dysertacja O. A. Jankowskiego: *Znak spod Nain. Łk 7, 11—17. „Wskrzeszenie w ewangeliach”*, CT 32 (1962) 5—181 (zob. zwłaszcza ss. 87—121).

Część druga omawia historię interpretacji wskrzeszenia Łazarza i jest najobszerniejsza oraz najbardziej oryginalna (s. 111—328). J. Kremer przedstawia nie tylko dzieje egzegezy J 11 w przekroju historycznym, lecz po raz pierwszy stara się pokazać jego oddziaływanie na liturgię, poezję i sztukę. Część tę ubogaca obfita cytacja tekstów literackich oraz szesnastie reprodukcji dzieł wybitnych malarzy. Przez historię interpretacji oraz oddziaływania J 11 autor chciał wykazać, że interpretacja wskrzeszenia Łazarza posiada historyczne uwarunkowania i jest zależna od wielu

faktorów pozabiblijnych (s. 111). Pozwala to lepiej zrozumieć i rozwiązać współczesną problematykę w tym względzie (s. 10).

Ostatnia krótka część nosi tytuł „Orędzie” (Die Botschaft) i przedstawia egzystencjalne znaczenie wskrzeszenia Łazarza dla współczesnego człowieka (s. 329—371). Najcenniejszy w tej części jest komentarz teologiczny (s. 342—371), w którym czytelnik znajduje wiele praktycznych wskazówek oraz impulsów dla życia wewnętrznego. W zakończeniu J. Kremer przytacza w formie przykładu wzór homilii pogrzebowej, opartej o tekst J 11, 1—46.

Książka wydana jest bardzo starannie i już swym wyglądem zewnętrznym zachęca do zwrócenia na nią uwagi. Została bowiem napisana nie tylko dla specjalistów, czy duszpasterzy, lecz raczej przeznaczona jest dla szerszej rzeszy czytelników (s. 7). W związku z tym autor ogranicza terminologię naukową, fragmenty, mogące interesować tylko fachowców umieszcza drobnym drukiem, tłumaczy podstawowe pojęcia naukowe i terminologię.

Książka J. Kremera nie odpowiada wprawdzie na wszystkie pytania, co zresztą autor sam przyznaje (s. 10), ale stara się przybliżyć orędzie czwartej ewangelii o wskrzeszeniu Łazarza współczesnemu czytelnikowi, ukazać egzystencjalną wartość i aktualność tego orędzia.

Nysa

KS. JANUSZ CZERSKI

JACEK KOLBUSZEWSKI, *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej* (Biblioteka Popularnonaukowa Pol. Tow. Ludoznawczego, t. IX), Wrocław 1985, ss. 258, ilustr. 57.

Jacek Kolbuszewski, historyk literatury polskiej i słowackiej, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, miłośnik gór, wydał ciekawy zbiór epigrafiki cmentarnej w oparciu o pieczołowicie gromadzone zbiory zarówno własne, jak i swoich znajomych. Ta w pewnym sensie antologia cmentarnych napisów wierszowanych jest unikatowa i warto ją zasygnalizować liturgistom i duszpasterzom.

Cmentarz jest miejscem doczesnego spoczynku zmarłych w oczekiwaniu paruzji Pana (a nie — jak mylnie mówimy — miejscem wiecznego spoczynku), ale jest też miejscem kultury. Cmentarne teksty mogą i powinny być odczytywane jako teksty kultury. Kryzys naszej cywilizacji jest równocześnie „kryzysem śmierci”: wstydzimy się umierania, unikamy nawiedzania cmentarzy, które stają się coraz bardziej szare i bezstylowe, a przecież „śmierci tak potrzeba uczyć się jak życia” (L. Staff). „W czasach romantycznych — przypomina Autor (s. 251) — cmentarz stał się obiektem godnym widzenia i zwiedzania, literackiego i naukowego opisu, utrwalenia i symbolicznej interpretacji w dziele malarskim”. Cmentarny pejzaż szwajcarskiego malarza Arnolda Böcklina wywarł wpływ nawet na muzykę: myślę o „Wyspie umarłych” — poemacie symfonicznym Sergiusza Rachmaninowa. Przypomina się impresjonistyczny obraz cmentarza włoskiego Adama Chmielowskiego — dziś bł. Brata Alberta. Chrześcijaństwo zawsze miało w poszanowaniu miejsca ludzkiego pochowku. Czyż trzeba przypominać, że ono właśnie wzrastało w atmosferze starożytnych cmentarzy — katakumb?

Bestylowość współczesnych polskich cmentarzy jest częścią kryzysu polskiej architektury sakralnej (i nie tylko sakralnej — ale o tym w tej chwili nie mówimy).

Żeby odrodzić kulturę cmentarzy, trzeba również zwrócić uwagę na charakter napisów, które dawniej wyrażały wiarę w życie wieczne, nie-

śmiertelność — słowem wiarę chrześcijańską. Potem stało się to cytowaniem urywków z literatury (motta cmentarne), rzadko kiedy samorodną twórczością ludową, a wreszcie — jeśli jeszcze się z tym spotykamy, to są to częstokroć mało mówiące cukierkowane zwroty. Zadaniem duszpasterstwa liturgicznego będzie poddawać ludziom wzory, propagować dobre przykłady, piętnować mierne i złe. Ale nie mamy takiego zbioru katolickiej epigrafiki cmentarnej (warto wspomnieć propozycje ks. Billerta w RBL z 1972 r. ss. 100). Książka Kolbuszewskiego uprzytamnia nam to ważne zadanie.

Jakże chrześcijański akcent zawiera się w napisie-wierszu Marii Kopnickiej „Na cmentarzu”, umieszczonym na jej grobowcu na cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie:

„Proście wy Boga o takie mogiły,
które leż nie chcą ni skarg, ni żalości,
lecz dają sercom moc czynu, zdrój siły
na dzień przyszłości...”

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Zwycięzca śmierci. Teksty liturgiczne i komentarz na Wielki Tydzień i Oktawę Wielkanocną. Wyd. Św. Krzyża, Opole 1984.

Nieodżałowanej pamięci ks. prof. Wacław Schenk, liturgista-naukowiec i liturgista-duszpasterz, wychował sobie w diecezji opolskiej następcę w osobie ks. dra Helmuta Sobeczki, który praktycznie patrząc na potrzeby duszpasterstwa liturgicznego podjął się zredagowania i skomentowania tekstów i śpiewów obrzędów wielkotygodniowych. Jakże to jest ważne dla przygotowania liturgii parafialnej Triduum Paschalnego, które przecież jest „szczytem całego roku liturgicznego”. Dlatego ukazała się książeczka podręczna o formacie 11 × 16 cm w nakładzie 50 tys. egzemplarzy, mająca być pomocą dla lektorów, komentatorów i różnych zespołów śpiewaczych przygotowujących liturgię parafialną w Wielkim Tygodniu, a także dla wszystkich, którzy pragną głębiej przeżyć misterium paschalne.

Opracowanie muzyczne H. Prochoty dostarcza jasnego zapisu nutowego (szkoda, że nie ma melodii ujednoliconych w całej Polsce!), opracowanie graficzne — dwubarwne i przyjemne — jest dziełem ks. P. Maniurki.

Modlitewnik obejmuje: 1. teksty obrzędów Wielkiego Czwartku, Piątku i Soboty, Niedzieli Wielkanocnej i dni Oktawy Wielkanocnej; 2. Dodatek z pieśniami o męce Pańskiej i pieśniami wielkanocnymi; 3. Liturgię godzin.

Całość została wydana w serii Materiałów duszpasterskich Diecezjalnego Instytutu Pastoralnego w Opolu, który figuruje jako filia KUL-u. Numer 1 serii każe spodziewać się następnych tomików tej praktycznej i potrzebnej inicjatywy edytorskiej.

Kraków

MARIAN FULAR

ELŻBIETA ANNA ŁUBIŃSKA, *Salamandra*, Wyd. Literackie, Kraków—
—Wrocław 1986, ss. 280.

Recenzowana książka należy do literatury faktu — faktu cierpienia. Książkę bowiem napisała osoba chora, która od dzieciństwa (autorka zachorowała, gdy miała trzy i pół roku) przebywa na wózku inwalidzkim. Książka jest dedykowana przez autorkę ludziom zdrowym, „którzy jeszcze

nie zetknęli się bezpośrednio z chorym i jego cierpieniem". Tę książkę-pamiętnik powinni przeczytać zwłaszcza ci, którzy zajmują się duszpasterstwem chorych i akcją charytatywną. Jakże pouczająca lektura! Wiele cennych uwag na temat życia duchowego i przeżyć religijnych człowieka chorego. Zwłaszcza godne uwagi jest przedstawienie uczestnictwa chorych w liturgii w ramach społeczności, która przychodzi z pomocą cierpiącym. Może to być komentarz „z pierwszej ręki” — jeśli tak można się wyrazić — do listu apostołskiego Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*.

Kraków

MARIAN FULAR

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata dwumiesięcznika „RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY” została podniesiona do 600 zł na rok. Prosimy o przesłanie dopłaty za rok 1987. Cena jednego zeszytu wynosi 100 zł.

Redakcja

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ANALECTA CRACOVIENSIA

1986, t. XVIII

Chład St. ks., *Theatron* (1 Kr 4, 9). *Sytuacja chrześcijanina w świecie*, 185 — 194; Chmiel J. ks., *Die Interpretation des paulinischen ḥōs mē im 1 Kor 7, 29—31*; 197 — 204; Jelonek T. ks., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, 205 — 240; Mayberger P., *Zur „Dulcedo Dei” im Alten Testament*, 167 — 184; Mendecki N. ks., *Diaspora babilońska — amoryci i saboryci*, 245 — 250

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1986, t. 107, z. 2 — 3

Brändle Fr. OCD, *Historia Józefa i jej wpływy na teologię świętojozefową według Ewangelii św. Mateusza*, 227 — 238

COLLECTANEA THEOLOGICA

1986, z. 3

Krawczyk R., ks., *Transcendencja jako przymiot Boga w myśli Starego Testamentu*, 35 — 42; Mendecki N. ks., *Filistyni, Aramejczycy i Kananejczycy w drugiej połowie tysiąclecia przed Chrystusem*, 43 — 46; Mędała St. CM, *Biblia i informatyka*, 173 — 180

HOMO DEI

1986, z. 2

Wójtowicz K. CR, *Ostatnie pouczenia Zmartwychwstałego* (Łk 22, 44 — 53), 90 — 93

JASNA GÓRA

1987, z. 2

Grzybek St. ks., *Najświętsza Maryja Panna w Piśmie świętym*, 33 — 40

MATERIAŁY PROBLEMOWE

1986, z. 9

Banak J. ks., *Wprowadzenie biblijne do sakramentu kapłaństwa*, 18 — 20

1986, z. 10

Czajkowski M. ks., *Funkcja profetyczno — krytyczna Kościoła przepowiadającego w świetle Biblii*, 95 — 103; Tyburczy A., *Małżeństwa w historii Izraela, Ideał i rzeczywistość*, 42 — 47; tenże, *Spotkania z Pismem świętym — „Słowo natchnione”*, 48 — 54

1986, z. 11

Banak J. ks., *Sakrament chorych — Wprowadzenie biblijne*, 31 — 32; Tyburczy A., *Jezus i kobiety*, 60 — 64

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Buber Martin, *Opowieści chasydów*. Tłum. i oprac. P. Hertz. Poznań 1986, „W drodze”, s. 300
2. Jędraszewski Marek, *Filozofia i modlitwa*. Poznań 1986, „W drodze”, s. 229
3. „*Karmię was tym, czym sam żyję*”. Ojcowie Kościoła komentują Ewangelię niedzielne roku A. Oprac. ks. M. Starowieyski. W-wa 1986, ATK, s. 316
4. Kudroń Czesław CSsR, *Prawda was wyzwoli*. Homilie na niedziele i święta. Wyd. II. W-wa 1985, OO. Redemptoryści, s. 466
5. Mokrzycki Bronisław SJ, *Święta liturgia Kościoła*. Rozważania. W-wa 1986, ATK, s. 282
6. *Opera philosophorum medii aevi — Textus et studia*: t. VII, z. 1 i 2: Jana z Głogowa, *Komentarz do metafizyki*. Oprac. R. Tatarzyński, W-wa 1984, ATK, s. 276 + 261
7. Pawłowski Tomasz OP, *Siła przebicia*. Poznań 1986, „W drodze”, s. 97
8. *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*:
t. XXXVI: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*. Przekł. i oprac. S. Kalinowskiego, wstęp ks. M. Starowieyskiego. W-wa 1986, ATK, s. 197
t. XXXIX — XLII: św. Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów*. Przekł. J. Sulowski, oprac. ks. E. Stanula CSsR. W-wa 1986, ATK, s. 404 + 398 + 407 + 405 + 357
9. *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1977—1979*, z. 1 i 2. W-wa 1986, ATK, s. 305 — 300
10. Praca zbiorowa, *Dominikanie — Szkice z dziejów zakonu*, pod red. M. Babraja OP. Poznań 1986, „W drodze”, s. 429
11. Salij Jacek OP, *Pytania nieobojętne*. Poznań 1986, „W drodze”, s. 201
12. *Spalony raj*. Antologia młodej poezji religijnej. Oprac. ks. J. Sochoń. W-wa 1986, Wyd. Arch. Warszaw., s. 305
13. Tugwell Simon OP, *Osiem błogosławieństw*. Rozważania nad tradycją chrześcijańską. Poznań 1986, „W drodze”, s. 148
14. T. J. ks., *Zapiskane w brulionie*. W-wa 1986, Wyd. Arch. Warszaw., s. 57
15. Twardowski Jan ks., *Nie przyszedłem pana nawracać*. Wiersze 1937 — 1985. W-wa 1986, Wyd. Arch. Warszaw., s. 420
16. Voillaume René, *Modlić się, aby żyć*. Przekł. Poznań 1986, „W drodze”, s. 118