

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXVI

1983

JUBILEUSZ 1950-lecia ODKUPIENIA

Jubileusz ten rozpocznie się dnia 25 marca bieżącego roku, w Uroczystość Zwiastowania Pańskiego, przypominającą opatrnościowy moment, w którym odwieczne Słowo stając się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi przyjęło nasze ciało, „aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2, 14 n). Zakończy się on dnia 22 kwietnia 1984 r., w Niedzielę Zmartwychwstania, w dniu pełni radości płynącej z odkupieńczej Ofiary Chrystusa, przez którą Kościół „odradza się do nowego życia i nieustannie się karmi” (Mszal Rzymski).

Niech więc to będzie Rok prawdziwie Święty, niech to będzie rzeczywiście czas łaski i zbawienia szczególnie uświęcony przyjęciem łask Odkupienia przez ludzkość naszej epoki, poprzez duchową odnowę całego Ludu Bożego, którego Głową jest Chrystus „wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25).

Z bulli Jana Pawła II
„Otwórzcie drzwi Odkupicielowi”, 2

Ks. Tadeusz Brzegowy

DOROCZNE ŚWIĘTA PIELGRZYMKOWE IZRAELA

Rok wielkiego jubileuszu 600-lecia obecności Matki Bożej w cudownym wizerunku na Jasnej Górze jest rokiem szczególnie ożywionego pielgrzymowania wszystkich Polaków, i nie tylko Polaków, do miejsca, które Ona wybrała sobie jako miejsce obecności na ziemi, jako miejsce spotkania ze swoimi czcicielami, jako miejsce rozdzielania łask. W czasie swej historycznej pielgrzymki na Jasną Górę Papież Jan Paweł II mówił: „Przyzwycailiśmy się Polacy ze wszystkim przychodzić na Jasną Górę ... do Tej, która tutaj w jakiś szczególny sposób jest. Jest obecna ... obecna dla wszystkich, którzy do Niej pielgrzymują”.

To wielkie ożywienie pielgrzymowania wyznawców Chrystusa XX wieku jest dobrą okazją do refleksji nad samą pielgrzymką, do sięgnięcia pamięcią do korzeni ludzkiego pielgrzymowania, do przypomnienia, czym była pielgrzymka w życiu religijnym Narodu Wybranego.

Wszystkie kraje starożytnego Bliskiego Wschodu posiadały wielkie sanktuaria, do których urządzano regularne pielgrzymki. „Nipur w Babilonii i Niniwa w Asyrii odgrywały taką rolę dla swoich krajów na przestrzeni trzeciej ćwierci drugiego tysiąclecia, jak to widać z ówczesnych dokumentów. Tabliczki z Mari dowodzą, że świątynie Sin w Charanie i Belitekalli w Katna cieszyły się wielką sławą w sąsiednich krajach w XVIII w. p. Chr. (...) Świątynia Baaltis w Byblos otrzymywała mnóstwo darów wotywnych z Egiptu podczas całego okresu brązu. Statuetka kultowa syryjskiej bogini Aszery zdaje się być reprodukowana w formie amuletu i rozpowszechniona w całej Palestynie Późnego Brązu”¹. Izrael nie wyróżniał się pod tym względem od swoich historycznych sąsiadów. Podobnie i w Izraelu pielgrzymki stanowiły jeden z zasadniczych elementów życia religijnego narodu.

Przez pielgrzymkę rozumiemy „podróż do miejsca świętego lub sanktuarium czy to w kraju pielgrzyma, czy poza nim, która ma za cel osiągnięcie jakiegoś dobra materialnego, moralnego czy ducho-

¹ W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore⁴ 1956, s. 104—105.

wego”². W biblijnym słownictwie hebrajskim nie ma właściwie specjalnego terminu na określenie tej rzeczywistości. Najbliższym znaczeniowo wydaje się rzeczownik *ḥag*, który tłumacze najczęściej oddają przez „święto”, ale nie jest to przekład całkiem poprawny. Określeniem ogólnym dla „święta” jest *môcēd*, który to termin oznacza miejsce lub czas ustalony, spotkanie, zgromadzenie, zebranie świąteczne³. Zaś termin *ḥag* jest zarezerwowany dla trzech wielkich dorocznych świąt pielgrzymkowych, a leżący u jego podstaw rdzeń *ḥāgag* znaczy „obracać się dokoła, tańczyć, pielgrzymować”⁴. W takim razie nazwa *ḥag* czyniłaby aluzję do procesji, tańców, które pierwotnie składały się na ryt pielgrzymki. Jest ciekawe, że i muzułmanie nazywają swoją pielgrzymkę do Mekki *hadždż*⁵. Ten sam odcień znaczeniowy posiada czasownik *pāsaḥ*: „poruszać się na jednej nodze, skakać, utykać, tańczyć”⁶. Podsuwa to myśl, że święto Paschy, którego nazwa pochodzi od wspomnianego wyżej rdzenia, byłoby świętowane przez taniec. A było to wielkie święto pielgrzymkowe.

Późniejszy judaizm określał swoje trzy doroczne pielgrzymki mianem *šālōš regalim*, zapożyczonym z Wj 23, 14, przy czym *regalim* ma podwójny sens: „razy” i „stopy”. I dlatego określenie *šālōš regalim* można rozumieć albo jako „trzy razy” (w ciągu roku odbywana pielgrzymka) albo „trzy piesze” (pielgrzymki do sanktuarium). W określeniu tym mamy więc aluzję do częstotliwości pielgrzymki, jak i do sposobu jej odbywania⁷.

Tak więc wszystkie rozważane terminy dają tylko nikłe pojęcie o tym, czym była dla Izraelitów pielgrzymka. Dlatego też dla ujęcia istoty pielgrzymki izraelskiej, jej genezy i rozwoju, trzeba prześledzić historię sanktuariów izraelskich i charakter świąt w tych sanktuariach obchodzonych.

I. OKRES PATRIARCHÓW I SĘDZIÓW

Choć między Abrahamem a Samuelem, ostatnim sędzią Izraela, upłynęło bez mała tysiąc lat, to jednak są pewne racje, by te okresy — w śledzeniu ruchu pielgrzymkowego Izraela — potrak-

² J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. X. Edinburgh 1918, s. 12a (art. Pilgrimage).

³ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Vol. II, Paris² 1967, s. 366.

⁴ W. Gesenius — E. Robinson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 290—291.

⁵ Por. J. Bielański (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 181 (art. hadždż).

⁶ F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 659.

⁷ Por. Y. Newman — G. Sivan, *Judaism A—Z Lexicon of Terms and Concepts*, Jerusalem 1980, s. 164 (art. Pilgrim: Festivals).

tować razem. Cały ten okres znamionuje wielość sanktuariów, z których pewne zachowały swoje znaczenie tak za czasów Patriarchów, jak i później. Trzeba zaznaczyć i to, że dla obu okresów posiadamy bardzo skąpe informacje o życiu religijnym plemion izraelskich, zwłaszcza o ich kulcie, czego ruch pielgrzymkowy stanowił ważny wycinek.

Wędrowek Patriarchów nie można sprowadzić do czystych pielgrzymek. Ale też widać jasno, że szlaki tych wędrowek prowadzą przez znane i od stuleci funkcjonujące sanktuaria pielgrzymkowe Kanaanu. Tradycja te związki Patriarchów z sanktuariami jeszcze uwypukliła, boć przecież nie gdzie indziej jak w tychże sanktuariach była przychowywana i przekazywana późniejszym pokoleniom. Pod piórem późniejszych redaktorów te wizyty w sanktuariach nabrały znaczenia zasadniczych punktów historii, a nawiedzone przez Patriarchów sanktuaria staną się uprzywilejowanymi miejscami kultu Izraela na szereg stuleci.

W historii Abrahama występują następujące sanktuaria: Sychem (Rdz 12, 6), Betel (Rdz 12, 8; 13, 3), Hebron albo Mamre (Rdz 13, 18; 18, 1; 23, 17. 19; 25, 9), Beer-Szeba (Rdz 21, 33), Studnia Lachaj-Roj (Rdz 16, 14) i miejsce tajemniczego błogosławieństwa Melchizedeka (Rdz 14, 20) oraz ofiary Izaaka (Rdz 22).

Wspomnienie Izaaka wiąże się z Lachaj-Roj (Rdz 24, 62) i Beer-Szebą (Rdz 26, 23—25).

Jakub z kolei odwiedza (Penuel (Rdz 32, 31), Betel (Rdz 28, 16—22; 35, 6—15) i Sychem (Rdz 33, 20).

Są to już znane sanktuaria kananejskie, w których czczono boga El pod jakimś jego atrybutem, jak *El-Olam* (Bóg Wieczny) w Beer-Szebie lub *El-Berit* (Bóg Przymierza) w Sychem. Są one ulokowane w miejscach charakterystycznych, jak wyżyna ze świętym kamieniem w Betel, źródło wody w Beer-Szebie, przy świętych drzewach (dęby More w Sychem, dąb Mamre w Hebronie, dąb w Betel).

Patriarchowie czczili tam ich własnego Boga, określanego mianem „Boga Ojców”, np. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka. Lokalne kananejskie nazwy boga przenosili na swego Boga⁸. Najważniejsze jest to, że Patriarchowie w tych miejscach byli zaszczytzeni objawieniami Boga. Nieraz Patriarchowie zmieniali nazwę sanktuarium, jak np. Luz na Betel, według tradycji Rdz 35, 16, czy *El-Berit* z Sychem na *El Elohe Israel* (Rdz 33, 20).

Gdy chodzi o rytuał tych nawiedzin w sanktuariach, to bardzo pouczające się opowiadanie o wizycie Jakuba w Betel, przekazane w Rdz 28, 10—22. Opowiadanie elohistyczne (ww. 10—12. 17—18. 20—22) ukazuje Jakuba, jak w drodze do Charanu zatrzymuje się

⁸ Por. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Vol. I: *Des origines à l'installation en Canaan* (Etudes Bibliques), Paris 1971, s. 261—269.

w pewnym miejscu świętym, pewnym *māqôm*. Tam bierze jeden z miejscowych kamieni, kładzie go pod głowę i we śnie otrzymuje widzenie „drabiny” łączącej niebo z ziemią. Po przebudzeniu Jakub ustawia wspomniany kamień jako massebę i namaszcza oliwą. Następnie składa ślub, że jeśli wróci cały i zdrów, zbuduje tu sanktuarium i złoży daninę. Opowiadanie jahwistyczne dorzuca tu jeszcze jedną teofanię z ponowieniem obietnic danych Abrahamowi (w. 13—16. 19). Te dwa opowiadania odzwierciedlają spotkanie protoizraelskiej grupy Jakuba ze starym kananejskim sanktuarium⁹.

Po swoim powrocie z Mezopotamii Jakub zatrzymuje się w Sychem, skąd wyrusza do Betel (Rdz 35, 1—7). Tutaj na szczególną uwagę zasługuje opis przygotowań, jakie Jakub poczynił przed wyruszeniem do Betel. W Sychem Jakub nakazuje swoim ludziom porzucić wszelkie bożki, które mają przy sobie, oczyścić się i wyprać szaty. Wszystkie te czynności zostają wykonane pod kątem wizyty w Betel.

Czynności fundatora (Jakuba w Betel) ustalają rytuał i są odzwierciane przez wiernych, którzy podobnie będą nawiedzać sanktuarium. Pielgrzymowano więc do sanktuarium, którego założenie przypisywano Patriarchom, tu namaszczano stelę i składano dziesięcinę. Pielgrzymka jest potwierdzona w 1 Sm 10, 3, a dziesięcina w Am 4. 4. A. Alt podkreślał idealne warunki geograficzne do organizowania takiej pielgrzymki — procesji z Sychem do Betel. Drogę między tymi dwoma sanktuariami, odległymi w linii prostej o jakieś 30 km, można było przebyć w ciągu jednego dnia¹⁰. Można przypuszczać, że takie nawiedziny sanktuariów przez półosiadłe klany, jakimi byli Hebrajczycy za Patriarchów, były okazją do kiermaszów i jarmarków, co wpływało na ekonomiczną sytuację miasta—sanktuarium.

Znaczenie tych sanktuariów i atrakcja dla pielgrzymów izraelskich była jeszcze większa, jeżeli tam znajdowały się groby Patriarchów. Taka była sytuacja w Hebronie, gdzie pochowani zostali Abraham i Sara, Izaak i Jakub, w Betlejem Efrata, gdzie znajdował się grób Racheli i gdzie została ustawiona stela (Rdz 35, 20), oraz w Sychem, gdzie ostatecznie złożono kości Józefa (Joz 24, 32).

Te tradycje przekazane w Księdze Rodzaju odślaniają zasadnicze rysy religii hebrajskiej, gdy chodzi o święta i pielgrzymki. Religia ta nakłada się na wcześniejsze ramy kananejskie, o ile przejmujemy ich miejsca kultu. Lecz dawniej, naturalistycznej treści przeciwstawiają Hebrajczycy wspomnienia historyczne wybranego pokolenia, pamiątki o jego założycielu, o jego uprzywilejowanych sto-

⁹ C. A. Keller, *Über einige alttestamentliche Heiligtums-legenden*. W: „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 67 (1955) 163—166.

¹⁰ A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Betel*. W: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München Bd. I, 1953, s. 80; M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, s. 106.

sunkach z Bogiem, pamiątki umacniane przez wierność i oczekiwanie na spełnienie obietnic, również związanych z miejscami świętymi¹¹.

W okresie Sędziów sytuacja sanktuariów zmienia się o tyle, że osiadłe pokolenia izraelskie stają się ich rzeczywistymi posiadaczami. Jedne z nich mają znaczenie partykularne, jako centra kultu lokalnego określonej grupy czy pokolenia, a inne stają się miejscami zgromadzeń grup pokoleń czy nawet całego narodu. Ostatnie odgrywają więc rolę centralizującą dla formującego się, po zajęciu Kanaanu, narodu izraelskiego. Do tej grupy należą Gilgal, Sychem, Betel, Szilo. Są to sławne miejsca pielgrzymkowe.

Gilgal było wielkim sanktuarium nazajutrz po wejściu do Kanaanu. Tu tradycja lokalizuje zatrzymanie Arki po przekroczeniu Jordanu (Joz 4, 19; 7, 6) i pierwszą Paschę w Kanaanie (Joz 5, 10—12). W liturgii Gilgal wspomniano wejście do Ziemi Obiecanej, koniec błądzenia po pustyni i pierwszy etap podboju (Joz 2—10). Do Gilgal (jak do Betel i Mispa) przybywał Samuel sędzić Izraela (1 Sm 7, 16). Ruch pielgrzymkowy do Gilgal musiał być bardzo intensywny. Wystarczy wspomnieć, że tu został według jednej tradycji namaszczonek na króla Saul i tutaj też został odrzucony przez Samuela (1 Sm 11, 15; 13, 7—15; 15, 12—33). Wydaje się, że późniejsze napiętnowanie Gilgal przez proroków (np. Oz 4, 15) wpłynęło na wylimowanie wzmianek o regularnym pielgrzymowaniu do tego sanktuarium.

Sychem stało się centrum konfederacji, której przewodził Jozue; tutaj zostało zawarte przymierze między pokoleniami (Joz 24) i pod dębem El-Berit została wzniesiona masseba upamiętniająca. Centralny charakter tego sanktuarium, przynajmniej dla pokoleń północnych, okazał się jeszcze przy wyborze Abimelecha (Sdz 9, 6) i później przy spotkaniu tychże pokoleń z Roboamem, spotkaniu, które zakończyło się schizmą (1 Krl 12, 1—9). Późniejszy kult samarytan na Górze Garizim posiada zatem korzenie, które sięgają bardzo głęboko (Pwt 27).

Betel było miejscem pielgrzymowania i zgromadzenia całego Izraela. Oprócz sławnych tradycji patriarchalnych na jego znaczenie złożyły się nowe fakty. Tutaj ukazał się całemu Izraelowi Anioł Jahwe, tzn. sam Jahwe, i zapowiedział kary Boże na Izraela. Lud w następstwie tego objawienia począł płakać, składać ofiary, a miejscu nadano nazwę *Bokim*, tzn. Płaczący (Sdz 2, 1—5). Wydaje się, że w późniejszej historii sanktuarium posiadało specjalną przesterżoną zwaną *Bokim*, w której pielgrzymi, odprawiając procesje „płaczących”, wspominali tamte wydarzenia z przeszłości. Ponadto w Betel znalazła się Arka Jahwe. Tu gromadzą się Izraelici „przed

¹¹ M. Join-Lambert, *Les Pèlerinages en Israël*. W: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Vol. VII, Paris kol. 585.

Jahwe", płaczą na swoją biedę, poszczą, składają ofiary i radzą się Jahwe w sprawie wojny z Beniaminitami (Sdz 20, 26—28).

Pod koniec okresu Sędziów na pierwsze miejsce w ruchu pielgrzymim wybija się Szilo. Również pod względem przechowanych informacji Szilo zajmuje uprzywilejowane miejsce. Tradycje kultowe Szilo uszanowano w późniejszych wiekach historii religijnej Izraela najprawdopodobniej dlatego, że sanktuarium Syjonu było uważane za spadkobiercę i kontynuatora tych tradycji.

W tradycji Szilo spotykamy się po raz pierwszy z *ħag Jahwe*, a więc świętem—pielgrzymką Jahwe o centralnym znaczeniu dla całego Izraela. Tu została zbudowana pierwsza prawdziwa świątynia Jahwe (pałac Jahwe — 1 Sm 3, 3; dom Boga — Sdz 18, 31). Tu została złożona Arka Przymierza (Sdz 21, 19 nn). Wszyscy Izraelici cdawali się do Szilo z okazji jego dorocznego święta: „Oto co roku jest obchodzone w Szilo święto Jahwe” (Sdz 21, 19). Wspomniane święto Jahwe to święto jesienne, święto Namiotów, święto *par excellence*, największe święto pielgrzymkowe starożytnego Izraela¹². Każdego roku Elkana z Ramataim pielgrzymował razem ze swoimi małżonkami do sanktuarium, aby złożyć ofiary dla Jahwe Sebaot (1 Sm 1, 3). Pielgrzymi przychodzili do Szilo aby „oddać cześć i składać ofiary dla Jahwe”. Czasownik *l̥hištah̥wôt* wskazuje na modlitwę, proskynęzę przed *Deus praesens*, potem na prośby, w których pobożny wyrażał przed Bogiem swoją biedę (1 Sm 1, 9 n). Modlono się wcześniej rano, a więc ten czas uznawano za decydujący. O tej godzinie można było oczekiwać Bożej odpowiedzi i pomocy (Ps 5, 4; 46, 6). Z prośbami wiązały się śluby (1 Sm 1, 11). Na świętym miejscu składali ofiarę co roku wszyscy Izraelici (1 Sm 2, 14. 19). Ojciec rodziny zabijał przyniesione zwierzę (1 Sm 1, 4), a następnie gotowano je w kultowych naczyniach pod okiem kapłanów i spożywano w grupach pielgrzymów (1 Sm 1, 12 n). Przez ucztę ofiarniczą pielgrzymi wchodzili w *communio* z Bogiem.

Ale do sanktuarium przynoszono też dary ofiarne. Kiedy prośba pobożnego została wysłuchana, musiała być przyniesiona do sanktuarium ślubowana ofiara (1 Sm 1, 24). W najstarszych czasach ofiara—podarek składała się z wołu, mąki i wina. Historia Anny pokazuje, że pielgrzymka do sanktuarium nie była tylko czystym obrzędem, lecz okazją do głębokiej, serdecznej modlitwy. Modlitwa Anny jest przykładem osobistej modlitwy, wypowiadającej się w ramach pielgrzymki.

Pewne zwyczaje kultowe zostały przejęte od ludności osiadłej w Kanaanie i były kontynuowane w kulcie jahwistycznym. Dotyczy to głównie tańców, jakie odbywały dziewczęta z okazji dorocznego święta, w winnicach sąsiadujących ze sanktuarium. We wszystkich

¹² H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel, Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienst*, München² 1962, s. 203.

kultach naturalistycznych tańce odgrywały ogromną rolę. Wydaje się, że stanowiły one również istotną część obchodów święta pielgrzymkowego.

Gdybyśmy chcieli podsumować ten okres, to musimy stwierdzić najpierw wielość sanktuariów pielgrzymkowych. Ze świąt pielgrzymkowych obchodzono na pewno Święto Namiotów, a przejściowo Paschę. Sanktuaria pielgrzymkowe Izraelitów posiadały stare, przedizraelskie tradycje kultowe. Pewne obrzędy z tych kultów przedostawały się do rytuału pielgrzymki izraelskiej.

II. EPOKA PIERWSZEJ ŚWIĄTYNI

Epoka pierwszej świątyni, pokrywająca się w przybliżeniu z epoką monarchii izraelskiej, obejmuje czasy od Dawida (około 1000 r. p. Chr.) do zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków w r. 586 p. Chr. Dla ruchu pielgrzymkowego Izraela pojawia się w tym okresie dwa nowe jakościowo zjawiska: 1) sanktuarium Syjonu jako sanktuarium królewskie zyskuje coraz większe znaczenia dla całego Izraela; 2) ruch pielgrzymkowy Izraelitów zostaje sprowadzony do trzech obowiązkowych dorocznych świąt pielgrzymkowych. Datą przełomową dla tego okresu jest rok 622, rok reformy kultowej Jozjasza, polegającej na scentralizowaniu kultu na Syjonie i delegalizacji innych sanktuariów.

Przy wciąż rosnącej sile atrakcyjnej Jerozolimy, działają przez cały czas monarchii stare sanktuaria lokalne. W deuteronomistycznej historii 1—2 Krl powraca jak refren we wprowadzeniach do poszczególnych królów refleksja, „że nic nie uczynili dla usunięcia sanktuariów na wyżynach”, do których każdy uczęszczał. W sanktuariach tych obchodzono liczne święta, których dziś nie znamy (Oz 12, 12; Am 4, 4—5 etc.). Prorocy wyrzucali po wielokroć Izraelitom, że pielgrzymowali do Betel (Am 5, 4—5; Oz 10, 1—8), do Beerszeby (Am 5, 5; 8, 14), Gilgal (Oz 4, 15; Am 4, 4; 5, 5). Od Amosa 7, 9 aż do Ezechiela 7, 24 prorocy mówią przeciw „sanktuariom” Izraela.

Za czasów Salomona największą „wyżyną” w Izraelu był Gabaon, do którego udał się w pielgrzymce młody Salomon. Tam został zaszczycony widzeniem Bożym, tam składał ofiary i tam otrzymał nadzwyczajny dar mądrości (1 Krl 3, 4—14).

Specjalny rozdział w ruchu pielgrzymkowym tego okresu stanowią kultowe inicjatywy Jeroboama po oderwaniu od dynastii Dawidowej pokoleń centralnych i północnych. Dla nich to Jeroboam podniósł do rangi sanktuariów królewskich dwa dobrze już znane sanktuaria Betel i Dan. Zamierzeniem króla było najwyraźniej odciągnąć ruch pielgrzymkowy od Jerozolimy. Król ustanowił też doroczne święto pielgrzymkowe, przesuwając jego datę z siódmego na ósmy miesiąc. Było to oczywiście jesienne Święto Namiotów. Arce Przymierza, która była największą atrakcją sanktuarium na

Syjonie, Jeroboam przeciwstawił wyobrażenie Boga w postaci złoto-cielca, dobrze znane Izraelitom jeszcze z okresu wędrówki po pustyni. Przed jedną złotą statua król sam zainicjował kult w Betel, a drugą podarował dla położonego na północnych kresach sanktuarium Dan, dokąd lud udał się w procesji (1 Krl 12, 26—33). Amos i Ozeasz wykorzystają święta pielgrzymkowe w Betel, by głosić ludowi słowo nieprzejednanego jahwizmu¹³. Napiętnują oni surowo wszelkie nadużycia, jakie wdarły się ze środowiska kananej-skiego do kultu izraelskiego, a zwłaszcza prostytutka sakralna. Najlepszą ilustrację tej sytuacji daje Ozeasz 4, 4—15. Egzegetując ten fragment R. Vuilleumier pisze: „Dziewczeta poświęcały swe dziewictwo bogini (4, 13), a młode małżonki przez akty tego rodzaju wypraszały sobie dar płodności, kapłani oddawali się prostytucji sakralnej (4, 14), a hierodule były w każdej chwili w sanktuarium do dyspozycji”¹⁴. Według śmiałego przepowiadania Amosa sama pielgrzymka do takiego sanktuarium stawała się grzechem, przeniewierstwem (Am 4, 4—5). Toteż prawdziwe życie religijne tej epoki koncentruje się coraz bardziej w Jerozolimie.

Dawid założył swoją stolicę w świeżo zdobytym na Jebuzejczykach mieście, Jerozolimie. Wprowadzając tutaj w uroczystej procesji Arkę (2 Sm 6), czynił z Jerozolimy spadkobierczynię Szilo. „Z Arką ustalały się w Jerozolimie tradycje religijne związku 12 pokoleń; historia zbawienia, która zaczynała się Wyjściem z Egiptu, a kończyła podbojem Ziemi Obiecanej”¹⁵.

Od dedykacji Świątyni przez Salomona zdaje się być zapoczątkowane obchodzenie trzech wielkich dorocznych świąt, zasadniczy motyw pielgrzymek jerozolimskich (1 Krl 9, 25). Sama dedykacja została wyznaczona na znane nam już z historii Szilo pielgrzymkowe Święto Namiotów. To pielgrzymowanie na Syjon uzyskało natychmiast niezwykłą doniosłość tak pod względem religijnym jak i politycznym. Mówi o tym również refleksja redaktora księgi Królów, uczyniona pod adresem Jeroboama (1 Krl 12, 27). Jeroboamowi chodziło zapewne nie tylko o uniknięcie ewentualnego powrotu jego poddanych do dynastii Dawidowej, co zlikwidowanie systematycznego eksportu kapitałów do sąsiedniego kraju, jaki musiał pociągnąć za sobą ruch pielgrzymkowy. Przecież to bezlitosna eksploatacja zasobów ludzkich i pieniężnych pokoleń północnych przez Salomona była przyczyną ich oderwania się od dynastii Dawida¹⁶.

¹³ Por. T. Brzegowy, *Najstarsza wypowiedź o powołaniu prorokim (Am 7, 10—17)*, W: *Scrutamini Scripturas*. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu ks. Prof. Stanisława Lacha, Kraków 1980, s. 112—124.

¹⁴ R. Vuilleumier, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osee* (Cahiers Théologiques 45), Neuchâtel 1960, s. 42.

¹⁵ R. de Vaux, *Les Institutions*, II, s. 143.

¹⁶ R. North, *Jeroboam's Tragic Social-Justice Epic*. W: *Juan Prado Festschrift*, Madrid 1975, s. 191, 214.

Nie obeszło się oczywiście i bez cieni. Nie licząc już idolatrycznych praktyk, które dostawały się również do Jerozolimy i do Świątyni, zawsze istniało ryzyko pustego i zabobonnego formalizmu, rytuału czysto zewnętrznego bez troski o wewnętrzną miłość do Jahwe, o oczyszczenie moralne i sprawiedliwość (Iz 1, 11—17; Mi 6, 6; Jr 7, 1—11). Jeremiasz posunie się aż tak daleko, że głównemu sanktuarium pielgrzymkowemu Izraela zagrozi smutnym losem Szilo, jeśli nie nastąpi nawrócenie (Jr 7, 12—15).

Odkrycie Księgi Prawa, którą powszechnie identyfikuje się z Deuteronomium, podczas robót restauracyjnych w Świątyni w r. 622 dało impuls do definitywnej centralizacji kultu w Jerozolimie. Punktem kulminacyjnym reformy kultowej Jozjasza stał się uroczysty obchód Paschy (2 Krl 23, 22). Przedwczesna śmierć pobożnego króla nie pozwoliła na ugruntowanie reformy, ale co najważniejsze, prawodawstwo ustaliło podstawy pielgrzymki do Jerozolimy, takiej jaka będzie obchodzona przez cały okres po niewoli. Wtedy to weszło w życie prawo o obowiązkowym pielgrzymowaniu do Jerozolimy wszystkich dorosłych Izraelitów płci męskiej z okazji dorocznych świąt.

Kodeks Przymierza (tradycje J i E) precyzują już obowiązek potrójnej celebracji:

„Trzy razy w roku będziesz obchodził dla mnie święto... Trzy razy w roku pokaże się każdy (Izraelita) płci męskiej przed Panem Jahwe” (Wj 23, 14, 17). Trzy święta to Przaśniki, Święto Żniw i Święto Zbiorów. Księga Powtórzonego Prawa 16, 1—17 precyzuje nazwy trzech świąt, a mianowicie wylicza Święto Paschy, Święto Tygodni i Święto Namiotów oraz dorzuca do starszych praw zobowiązanie pielgrzymowania do miejsca, które Jahwe sobie wybierze: „Trzy razy w roku pokaże się każdy (Izraelita) płci męskiej przed Jahwe, Bogiem twym, w miejscu które on wybierze” (Pwt 16, 16). Miejscem wybranym przez Jahwe było, od reformy Jozjasza, sanktuarium Syjonu. Tak to od tej pory na przyszłość całe życie pielgrzymkowe Izraela skoncentruje się wokół Jerozolimy i wokół trzech dorocznych świąt. Charakter tych świąt rzutuje zasadniczo na genezę i istotę pielgrzymek izraelskich.

Pierwszym z serii świąt pielgrzymkowych jest Pascha. Jednak w przeddeuteronomicznych kalendarzach kultowych jest mowa o Święcie Massot (Przaśniki) jako wczesną wiosną obchodzonym święcie pielgrzymkowym. Po raz pierwszy w Pwt 16, 1—18 napotykamy w kalendarzu kultowym na święto Passah—Massot, które od tego momentu ma być celebrowane w centralnym sanktuarium (Kpł 23, 4—8; Ez 45, 21—24; Lb 28, 16—26). Warto zwrócić uwagę, że różna jest geneza tych dwóch świąt.

Święto Paschy, którego ryt okazuje się bardzo starożytny, wywodzi się z życia nomadycznego czy półnomadycznego szczepów izraelskich. Jest ono równocześnie mocno zakorzenione w jahwistycznej tradycji. Było to święto wspólnoty, wielkiej rodziny, spo-

łeczności namiotu. Zgodnie z rytmem przekształcenia się natury wczesną wiosną rodzina nomadów wymaszerowywała z pustyni do kraju uprawnego. Ten wymarsz poprzedzono rytmem namaszczenia kraju drzewi, pierwotnie wejść do namiotów, co miało bronić przed zgubnym wpływem demonów. Ten wymarsz dokonywał się w określonym punkcie czasu, prawdopodobnie w noc wiosennej pełni księżyca. Ryt Paschy obchodzono podczas poprzedzającej nocy. Święto Paschy zostało w Izraelu bardzo wcześnie uhistorycznione. Święto otrzymało historyczno-zbawczy charakter i dokonujące się co roku „wyjście” z pustyni ustąpiło miejsca historycznej tradycji o „wyjściu” z Egiptu.

Święto Massot miało typowo rolniczy charakter i Hebrajczycy zapożyczyli je najprawdopodobniej od Kananejczyków po wejściu do Ziemi Obiecanej. Było to święto pierwszych żniw jęczmienia, a więc początek żniw. Wtedy to wypiekano chleb z nowych zbiorów, bez użycia kwasu, a więc z wykluczeniem wszystkiego, co pochodzi ze starych zbiorów. Ponieważ obchód tego święta zależał od dojrzewania zboża, data jego była określana dość ogólnie jako miesiąc kłosów, a więc miesiąc Abib (Wj 23, 15; 34, 18). Wydaje się, że Święto Massot było od początku związane z pielgrzymką do sanktuarium i z ofiarowaniem pierwocin (Wj 23, 15). Jest więc bardzo możliwe, że pierwotnie Hebrajczycy obchodzili w rodzinach Święto Paschy, a potem na Przaśniki udawali się do sanktuarium. Księga Powtórzonego Prawa, leżąca u podstaw reformy Jozjasza, podnosi Paschę do rangi święta pielgrzymkowego i — dla zachowania ustalonej już liczby trzech świąt pielgrzymkowych — umieszcza ją w miejsce Święta Massot, celebrowanego dotychczas wczesną wiosną w miesiącu Abib lub w „pierwszym miesiącu”. 2 Krl 23, 21—23 pokazuje jak ten przepis wprowadzono w praktykę. Redaktor zamieścił przy tym uwagę, że takiej Paschy nie obchodzono w Izraelu od czasów Sędziów aż do 18 roku rządów króla Jozjasza. Rzeczywiście w czasach Jozuego, Izrael obchodził święto wiosenne w Gilgal (Joz 5, 10 nn). Nowością dla czasów królewskich było sprowadzenie Paschy do centralnego sanktuarium na Syjonie i uczynienie z niej święta pielgrzymkowego.

Drugie święto pielgrzymkowe nosi nazwę Święta Tygodni — *šabu'ôt* (Pwt 16, 9—10). Jest to święto typowo rolnicze, a jego pierwotne nazwy to Święto Żniw (Wj 23, 16; 34, 22) lub Święto Pierwocin (Lb 23, 26). Jest to święto zamykające żniwa, obchodzone nazajutrz po siódmym szabacie, licząc od Święta Massot. Stąd pochodzi nazwa (siedmiu) Tygodni lub późniejsza *Pentekostē* (Pięćdziesiąty dzień) — 2 Mch 12, 31—32 i Tb 2, 1. Rytuał tego święta zawierał ofiarowanie dwóch chlebów z nowej mąki, ale zakwaszonej, co stanowi jedyny przypadek kiedy rytuał dopuszcza ofiarę z ciasta kwaszonego. Święto to było dobrze zdomowione w starych kalendarzach rolniczych Palestyny, czego najlepszym przy-

kładem jest kalendarz z Gezer (por. Rdz 30, 14; Sdz 15, 1; 1 Sm 6, 13; 12, 17). I to święto przejął Izrael od Kananejczyków po osiedleniu się w Palestynie. Później Święto Tygodni, podobnie jak to się stało wcześniej z Paschą, zostało związane z historią zbawienia, dokładniej z Przymierzem synajskim. Księga Jubileuszy wiązała ze Świętem Tygodni wspomnienie wszystkich przymierzy, od Noego poczynając i na synajskim kończąc. Wspólnota z Qumran obchodziła Święto Tygodni bardzo uroczysto jako Święto Odnowienia Przymierza.

Największa jednak pielgrzymka miała miejsce podczas Święta Namiotów. Święto to było sławne już w starożytnym Szilo i takim pozostanie aż do czasów Józefa Flawiusza: „Święto najświętsze i największe dla Hebrajczyków”¹⁷. To właśnie w Święto Namiotów Salomon dedykował Świątynię jerozolimską (1 Krl 8, 65—66) i Jeroboam postąpił podobnie ze schizmatyckimi sanktuariami Betel i Dan (1 Krl 12, 28—33). W starszych kalendarzach kultowych nazywa się ono *ḥāsif* (Święto Zbiorów), co wskazuje na jego rolniczy charakter (Wj 23, 16 i 34, 22). Było to radosne święto rolników na zakończenie zbiorów ze sadów, ogrodów i winnic. Podejrzenie Helego, że Anna jest pijana, jest całkiem zrozumiałe, gdy się wspomni, że było to święto młodego wina (1 Sm 1, 13). Było to święto jesienne, którego początek przypadał na 15 dzień siódmego miesiąca (Kpł 23, 34; Lb 29, 12). Uroczyste obchody trwały przez siedem dni, po czym następował najbardziej uroczysty dzień zamykający obchód.

Na rolniczy charakter święta wskazuje i jego druga nazwa *ḥag sukkôt* (Święto Szałasów), przekazana w młodszych kalendarzach kultowych (Pwt 16, 13—15). Nazwa ta jak i późniejszy rytuał budowania szałasów podczas tego święta, wywodzą się najprawdopodobniej ze zwyczaju rolników, którzy na czas zbiorów budowali w winnicach i ogrodach szałas z gałęzi i liści. Służyły one celom praktycznym, a podczas święta stanowiły oprawę dla jego obchodów. Od centralizacji kultu poczęto w Jerozolimie budować szałas, które stały się elementem zasadniczym tego święta (Kpł 23, 42; Ne 8, 16).

Później i to święto zostało związane z historią zbawienia, a nazwę *sukkôt* skojarzono z mieszkaniem Izraelitów pod namiotami, podczas wędrówki po pustyni Synaj (por. Kpł 23, 43). Jest to jednak wyjaśnienie wtórne. Szałasów (*sukkôt*) nie należy łączyć z życiem nomadów na pustyni, dla których miejscem zamieszkania jest namiot, lecz z życiem osiadłym. Wyraz „szałas” pojawia się w Biblii po raz pierwszy, kiedy to Jakub po powrocie z Mezopotamii osiedlił się w Kanaanie i „zbudował dla siebie dom, a dla swych stad postawił szałas. Dlatego miejscu temu nadano nazwę Sukkot” (Rdz 33, 17).

¹⁷ Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae*, VIII, 4, 1.

Tak więc począwszy od reformy Jozjasza, która zresztą utrwałała się stopniowo, do Jerozolimy płynął cały ruch pielgrzymkowy Izraela ze wszystkimi konsekwencjami dla miasta i sanktuarium. Prawdopodobnie już wtedy Świątynia posiadała organizację handlową dla zaopatrzenia pielgrzymów w materię ofiar. O charakterze tych pielgrzymek możemy powiedzieć tyle, że wszystkie łączyły się ze zbiorami z pól. Miały więc charakter dziękczynienia za plody ziemi i radosnego ucztowania „przed Panem”. Łączyło się to ze składaniem ofiar, zwłaszcza pierwocin. Obserwujemy też stałą troskę przywódców religijnych, aby te pielgrzymki rolnicze, wypełnić treściami z historii zbawienia Izraela.

III. OKRES DRUGIEJ ŚWIĄTYNI

(515 p. Chr. — 70 po Chr.)

Restauracja, która nastąpiła po powrocie z niewoli i odbudowaniu świątyni, przywróciła pielgrzymkę do Jerozolimy, zainaugurowaną przez Paschę roku 515 (Ezd 6, 19). Bardzo uroczyste obchodzone jest Święto Namiotów (Ne 8). Wtedy wszyscy Izraelici, którzy wrócili z niewoli, uczynili sobie szałas i zamieszkali w nich na czas święta w Jerozolimie. Święto pielgrzymkowe (*ħag*) będzie się teraz rozwijać w dwóch kierunkach: przestrzegania form prawnych oraz osobistej pobożności pielgrzymów, czego wyrazem są liczne psalmy.

Normy prawne dotyczące pielgrzymek, jeszcze bardzo ogólne w Wj i Pwt, zostają teraz wyprecyzowane przez tradycję, która wejdzie w skład Miszny. Zobowiązanie prawne nie wiązało jak tylko mężczyzn. Wyjęte spod tego prawa były kobiety, dzieci, niewolnicy, głucho-niemi, niedorozwinięci, ślepi, chromi, niezdolni iść pieszo (*Hagiga* I, 1).

Określenie prawne „dziecko” było interpretowane rozmaicie. Według Łk 2, 42 Jezus został po raz pierwszy zabrany przez rodziców na pielgrzymkę Paschy po osiągnięciu 12 roku życia. Wynika stąd, że na pielgrzymkę do Jerozolimy udawały się również kobiety, choć nie były zobowiązane, i dzieci po ukończeniu 12 roku życia. W szkole Szammaja przez dziecko rozumiano tego, „kto nie jest zdolny podróżować do Jerozolimy siedząc na ramionach ojca”. W szkole Hillela określano jako dziecko tego kto „nie może iść na Górę Świątyni trzymając się za rękę ojca”. Wspominając o kapłanie Józefie, który z nadgorliwości prowadził na drugą Paschę małoletnie dzieci, Talmud stanowił, że 13 lat jest granicą wieku do wypełniania prawa pielgrzymkowego (*Hallah* IV, 2).

W epoce perskiej, a tym bardziej hellenistycznej, udawały się do Jerozolimy karawany pielgrzymów z różnych stron świata, czy to drogą lądową czy morską. Dzieje Apostolskie świadczą, że piel-

grzymi przybywali do Jeruzolimy z całego ówczesnego świata. Jeżeli lista pielgrzymów na Zielone Święta w Dz 2, 9—11 jest stylizowana, to na pewno nie stylizowana lista w Dz 6, 9 mówi o Liberynnych, Cyrenejczykach, Aleksandryjczykach, tych co przychodzili z Cylicji i Azji. Byli to w pierwszym rzędzie członkowie diaspory żydowskiej. Ich zobowiązywano najprawdopodobniej tylko do jednej pielgrzymki w ciągu roku, a w wyjątkowo trudnych warunkach do jednorazowej pielgrzymki w życiu, jak to ma miejsce np. w islamie. Obowiązek pielgrzymki spoczywał również na prozelitach (por. Ga 5, 3, gdzie Paweł cytuje żydowskie rozporządzenie). Dochodzą do tego jeszcze tzw. „bojący się Boga”, nieobrzezani poganie, którzy ze swej dobrej woli przychodzili uczcić Boga w Jeruzolimie. J 12, 20 mówi o „pewnych Grekach, którzy przyszli uczcić Boga we święto”. Do tej kategorii należał też urzędnik królowej Kandake (Dz 8, 27—39).

Pod względem społecznym pielgrzymka obejmowała wszystkie warstwy Ludu Wybranego, bogatych i biednych, królów, rzemieślników, rolników. Jest prawdopodobne, że Palestyna była podzielona na 24 dystrykty (odpowiednio do 24 klas kapłańskich) i każdy dystrykt wysyłał do Jeruzolimy na święta swoich kapłanów, lewitów i przedstawicieli mieszkańców¹⁸ Miejscowości położone w Judei mogły wysyłać najwięcej pielgrzymów. Z Flawiusza dowiadujemy się, że w Liddzie, stolicy Toparchii, na Święto Namiotów roku 66, cała ludność wzięła udział w pielgrzymce, tak że na miejscu pozostało zaledwie 50 osób¹⁹.

Przed wyruszeniem na pielgrzymkę należało przygotować wszystkie należności dla Miasta Świętego, a więc opłatę dydrachmy, pierwociny (*bikkurim*) i „drugą dziesięcinę”. Druga dziesięcina to była dziesiąta część plodów ziemi i trzody, którą należało skonsurować w Jeruzolimie podczas pielgrzymki. Jest jasną rzeczą, że tylko mieszkający w pobliżu Jeruzolimy mogli nieść ze sobą „drugą dziesięcinę” w naturze. Wszyscy inni zamieniali je na pieniądze i w Jeruzolimie kupowali żywność. Karawany pielgrzymów przywoziły pieniądze na Świątynię nawet z dalekiej Mezopotamii, z miast Nahardei czy Nisibis.

Rozstawieni na Górach Efraima stróżowie przekazywali całemu ludowi znaki, że nadszedł czas wyruszenia na pielgrzymkę. Okrzyki zaproszenia do pielgrzymki rozlegały się po całym kraju. „Wstańcie, wstąpmy na Syjon, do Jahwe, Boga naszego” (Jr 31, 6). Jest godne zauważenia, że wszystkie trzy pielgrzymki przypadały na okres suchy, od marca do października. W pozostałym okresie drogi były pełne błota i nie nadawały się do długiego wędrowania (por. Mt 24, 20: „Módlcie się, aby wasza ucieczka nie wypadła w zimie”).

¹⁸ J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1969, s. 72.

¹⁹ Flawiusz, *De Bello Judaico*, II, 515.

Każdy pielgrzym z bardziej odległych miejscowości musiał znaleźć sobie kompanię, gdyż z uwagi na szerzące się rozbójnictwo podróżowanie w pojedynkę było bardzo niebezpieczne. Łk 2, 44 pisze o takiej pielgrzymce — karawanie z Nazaretu, w której znajdowali się „Rodzice” Jezusa, ich krewni i znajomi. Do takiej świątecznej karawany maszerującej przez Jerycho dołączy Jezus w trakcie swej ostatniej podróży do Jerozolimy (Mk 10, 46). Pielgrzymowano pieszo. O Hillelu Starszym opowiadano, że pielgrzymował pieszo z Babilonu do Jerozolimy. Oczywiście jazda na osiołku była czymś bardzo częstym. Jezus wkroczył do Jerozolimy na ostatnią swoją Paschę na osłęczu (Mk 11, 1—11). Tylko wyjątkowo odbywano podróż wozem, jak etiopski minister Kandake. Pielgrzymowanie piechotą było uważane za czyn bardzo zasługujący (*Hagiga* I, 1).

Jerozolima przyjmowała więc podczas świąt niezliczone rzesze pielgrzymów. Gdzie znajdowali oni kwaterę? Uchodziło to za jeden z dziesięciu cudów Świętego Miasta, że wszyscy znajdowali w nim schronienie i nikt nie mówił do brata: „tłum jest zbyt wielki, tak że nie mogę znaleźć schronienia w Jerozolimie”²⁰. Wielu pielgrzymów zamieszkiwało w samej Jerozolimie, choć nie w Świątyni. Na teren Świątyni nie wolno było wchodzić z bagażem, torbami i prochem na sandałach. Ludzie bogaci posiadali w Jerozolimie własne rezydencje, jak np. rodzina Herodów. Gospody miejskie oferowały wiele miejsca dla pielgrzymów, jak też pomieszczenia dla ich zwierząt i towarów. Jednak większość pielgrzymów rozbijała namioty w najbliższym sąsiedztwie miasta, albowiem podczas Paschy noce były wciąż zbyt chłodne, by można było nocować na otwartym powietrzu. Z opisu Flawiusza dowiadujemy się, że w wielkie pole namiotowe przekształcała się równina na północ od dzisiejszej bramy Damasceńskiej²¹. Ale nie ma też wątpliwości, że nie wszyscy znajdowali zakwaterowanie w Jerozolimie czy wokół miasta i wielu zamieszkiwało w pobliskich woiskach, jak np. Betfage czy Betania, w której Chrystus miał swoją kwaterę podczas ostatniego pobytu w Jerozolimie (Mk 11, 1—11; Mt 21, 17). Ponieważ Prawo zobowiązywało pielgrzymów, by noc z 14 na 15 Nisan jak i Święta Namiotów spędzali w Jerozolimie, a mury Jerozolimy nie mogły pomieścić wszystkich, rozciągano prawne granice Jerozolimy aż po Betfage (*Menahoth* XI, 2).

Podczas dorocznych pielgrzymek wzrastała niepomniernie aktywność komercyjna Miasta Świętego i Świątyni. Pielgrzymi potrzebowali baranków, wina, gorzkich ziół, niekwaszonego chleba. Ale o wiele więcej wynosiły wydatki na wykwintne jedzenie. Filon opisuje dni świąteczne spędzane w Jerozolimie jako wolną od trosk

²⁰ *Miszna*, *Aboth* V, 5.

²¹ Flawiusz, *De Bello Judaico*, II, 12.

przerwę w gorączkowym życiu²². Należało zabezpieczyć sobie obfitość dobrego jada i picia i nie żałować żadnego wydatku. Pielgrzymi nie tylko mieli prawo do takiej rozrzutności, lecz czuli się do niej zobowiązani zgodnie z Prawem (Pwt 14, 26), które nakazywało wydać pieniądze drugiej dziesięciny w Jerozolimie „na mięso, wino i wszystko czego dusza zapagnie”. Do tych wydatków Miszna wlicza jeszcze pachnące olejki, a Flawiusz ujmuje to krótko jako „uczutowanie”²³. Aby Izraelita miał świadomość, że spełnił przykazanie radosnego świętowania przed Jahwe, musiał dołożyć starania, aby się cieszyło jego kobiece otoczenie. Żydzi babilońscy sprawiali swym żonom na Paschę jasne suknie, a Żydzi palestyńscy obdarowywali swe małżonki sukniami z bielonego lnu²⁴. Większość tych rzeczy była kupowana w Świętym Mieście. Należy przypuszczać, że pielgrzymi kupowali też liczne pamiątki i zabierali je do swoich domów.

Przynoszona przez pielgrzymów dziesięcina w naturze na rzecz Świątyni i pieniądze drugiej dziesięciny wydatkowane podczas pielgrzymki, oznaczały stały napływ kapitałów dla Świątyni i Świętego Miasta.

Liczba pielgrzymów, jaką podaje Józef Flawiusz w odniesieniu do Paschy roku 65 po Chr. wynosiła 2.700.000. Jest to niewątpliwie liczba przesadzona. J. Jeremias oblicza liczbę świętujących Paschę w Jerozolimie na 180.000. Po odjęciu 25—30 tys. mieszkańców Jerozolimy, otrzymuje liczbę 150 tys. pielgrzymów przybyłych do Świętego Miasta. Autor zaznacza, że liczba nie powinna być zawyżona ani zaniżona o więcej niż połowę²⁵.

Ten ogromny napływ ludzi do Jerozolimy wymagał też specjalnego nadzoru władz cywilnych. Prokuratorzy rzymscy przybywali na okres Paschy z Cezarei do Jerozolimy, aby osobiście strzec porządku i interweniować w razie potrzeby. Rzeczywiście ryzyko rozruchów w takim zgromadzeniu było bardzo wielkie. Najtragiczniejsze konsekwencje takiego zgromadzenia okażą się w roku 70, kiedy Tytus zamknie w mieście pielgrzymów Paschy, skazując ich na powolne skonanie z głodu i wycieńczenia.

Tak przedstawiała się zewnętrzna forma pielgrzymki jerozolimskiej. A czym była pielgrzymka od strony duchowych przeżyć pobożnego Izraelity? Czego szukał Hebrajczyk w pielgrzymce? Szukał przede wszystkim Boga. Wyrażenie „szukać Jahwe” (*dāraš JHWH*) było przez długi czas synonimem „pójść do sanktuarium” (por. Am

²² Filon, *De specialibus legibus*, I, 69; Por. Flawiusz, *Antiquitates*, XV, 50.

²³ Flawiusz, *Antiquitates*, IV, 205, 240 nn.

²⁴ Talmud Babiloński, *Pesahim* 109 a.

²⁵ J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 83—84; por. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Paris² 1935, s. 121.

4, 4—5). Izraelita wiedział, że Bóg jest wszędzie obecny. Ale też wiedział, że pewne miejsca były pod tym względem specjalnie uprzywilejowane. Były to miejsca objawienia się Boga. Jest rzeczą znamienne, że wszystkie sanktuaria izraelskie powstawały w miejscu objawień Bożych. To samo odnosiło się do sanktuarium Syjonu, które Bóg wybrał sobie na miejsce zamieszkania i spoczynku (Ps 132, 13—14; por. 1 Sm 6). Dzięki temu wyborowi Bożemu Jerozolima stała się „jak niebo” (Ps 78, 69), „korona” i „pięknością” całego świata (Ps 48, 3; 50, 2). Jest to „Góra Święta” (np. Ps 2, 6; 48, 2), w której świątyni Bóg „mieszka” w sposób szczególnie (Ps 9, 12; 74, 2). Na Syjonie Bóg specjalnie pochyla się nad człowiekiem, który szuka u Boga schronienia. To jest miejsce, ku któremu kieruje się każdy pielgrzym, to jest miejsce, na którym każdy spodziewa się znaleźć zbawienie (Ps 14, 7; 84, 5—8; 122, 1).

Czym było owo oczekiwane zbawienie? Najczęściej chodziło o wybawienie od różnych nieprzyjaciół, biedy, choroby, niesprawiedliwości czy też winy moralnej. Najogólniej chodzi o wybawienie z mocy śmierci, z szeolu, który drzemie w człowieku wierzącym, aby go oddalić od Jahwe i zgasić (Ps 6, 6; 10, 1; 18, 5—6; 69, 3—4; 88, 7—11). Wśród konkretnych prośb wypowiedzianych w sanktuarium Jahwe, na uwagę zasługuje modlitwa o „życie”, życie w bliskości Boga, życie przed Bogiem, co jest autentycznym określeniem łaski uświęcającej w Starym Testamencie (por. Ps 36, 8—10; 63, 3—6 itd.)²⁶.

Pielgrzym nie wchodził jednak do Świątyni jak do miejsca magii. Przybywał tu na spotkanie z osobą, z Jahwe (Ps 46, 6) z „Bogiem żywym” (Ps 84, 3). Nawet w sanktuarium pobożny Izraelita nie mógł dysponować Bogiem, nie miał zamiaru prowokować ani wymuszać manifestacji Boga. Rzeczą tę uzmysławiał pielgrzymowi fakt, że w sanktuarium Izraela nie było obrazu, rzeźby, czy jakiegokolwiek wyobrażenia Boga. Inaczej było u ówczesnych pogan, którzy posiadając obraz boga, posiadali również „władzę” nad Bogiem.

Pątnik zdawał sobie sprawę, że aby przekroczyć bramy sanktuarium na Syjonie, musi wypełnić pewne warunki, a są to warunki natury moralnej. Rozbudowana liturgia wejścia do sanktuarium znalazła odzwierciedlenie w wielu psalmach, które jedni nazywali psalmami pielgrzymkowymi czy procesyjnymi²⁷, inni wprost „liturgią wejścia”²⁸. W pierwszej części tej liturgii pielgrzym wyrażał swą chęć i prośbę o wpuszczenie do sanktuarium:

²⁶ J. Harvey, *Les Psaumes*, Romae 1970, s. 97.

²⁷ H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, s. 309—311.

²⁸ E. Lipiński, *Psaumes. Formes et genres littéraires*. W: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Vol. IX, Paris 1973, kol. 103—104.

„O Jahwe, kto może być gościem w twoim namiocie,
kto może się zatrzymać na Górze Twego sanktuarium?”
(Ps 15, 1; Por. Ps 24, 3; Mi 6, 6; Iz 33, 14 b).

Na to odpowiadał kapłan:

„Ten kto postępuje bez skazy,
działa sprawiedliwie,
i mówi prawdę w swoim sercu” (Ps 15, 2).
„Kto jest niewinnych rąk i czystego serca” (Ps 24, 4 a).

Lista wymogów pozytywnych jest bardziej szczegółowa w liturgii wejścia Iz 33, 15. Gdzie indziej są one sformułowane w serii zdań negatywnych, np.:

„Kto nie rzuca oszczerstwa swym językiem,
kto nie czyni nic złego swemu bliźniemu,
i nie ubliża swemu sąsiadowi...” (Ps 15, 3).

Użyte w Ps 15, 1 i Iz 33, 14 b słowa „być gościem” (*gûr*) i „zatrzymać się” (*šākan*) ukazują, jaki sens miała pielgrzymka dla Hebrajczyka. Na Górze Świętej miał on być „gościem” lub „klientem” Boga, który ma do Boga swobodny dostęp. Całkiem podobnie pojmują to muzułmanie, którzy przybywając do Mekki, uważają się za gości Allaha.

Najlepiej jednak atmosferę pielgrzymki oddają tzw. „psalmy gradualne” (*šir hamma'alôt* = pieśni wstępowań), grupa obejmująca Ps 120—134. Są to najprawdopodobniej pieśni pielgrzymie wykonywane przez pątników na ostatnim odcinku „wstępowania” do Jerozolimy czy też podczas całej pielgrzymki. Na pielgrzymki przewidziane też były liczne psalmy spośród tzw. „kantyków Syjonu”, np. Ps 46, 48, 76, 84, 87, 122, 132. Pieśni te wysławiają sanktuarium Boga na Syjonie, wyrażają nostalgię pielgrzymy za Świątynią (Ps 84), poczucie bezpieczeństwa, jakie daje ludowi świadomość zamieszkiwania Boga na Syjonie, w pośrodku miasta solidnie zbudowanego na górach (Ps 125), radość z uczestnictwa w kulcie i znajdowania się razem z braćmi wybranego narodu (Ps 122; 133; 134), a ponad wszystko ufność pokornych, biednych na ziemi, wśród narodu prześladowanego, których jedyną ucieczką jest nadzieja religijna (Ps 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131). Ta sama radość i ten sam podziw bije ze słów Syracha kiedy opisuje arcykapłana Oniasza z czasów hellenistycznych, sprawującego liturgię Święta Przeblągania (Syr 50, 1—21)²⁹.

²⁹ Święto przeblągania weszło do liturgii żydowskiej dopiero po niewoli i zostało wyznaczone na 10 dzień siódmego miesiąca, a więc na czas kiedy obchodzono Święto Namiotów. Por.: M. Noth, *Histoire d'Israël*, s. 349.

ZAKOŃCZENIE

Pielgrzymka posiadała w życiu religijnym Izraela centralne miejsce poprzez całe dzieje Narodu Wybranego, od Patriarchów do czasów Chrystusa Pana, a potem również i w judaizmie. Sanktuariami pielgrzymkowymi były miejsca objawień Bożych. Z biegiem czasu, w okresie monarchii, spośród wielości sanktuariów na pierwsze miejsce wysuwa się sanktuarium Arki na Syjonie, a od centralizacji kultu staje się ono jedynym legalnym ośrodkiem kultu. Tak do Jerozolima stała się głównym sanktuarium pielgrzymkowym Izraela. Cały ruch pielgrzymkowy, początkowo dość spontaniczny, został przez późniejsze prawodawstwo skupiony wokół jednego sanktuarium i sprowadzony do trzech dorocznych świąt pielgrzymkowych: Paschy, Pięćdziesiątnicy i Namiotów. Gdy w początkowych okresach pielgrzymki Izraela miały charakter rolniczy, a ich celem było głównie uproszenie deszczu i urodzajów, to później wypełniano je treściami z historii zbawienia. Uczuciami dominującymi w czasie pielgrzymki była radość i duma z faktu wybrania, z przynależności do Ludu Wybranego. W czasach po niewoli, z wprowadzeniem Święta Prześlągania, zadomowiła się w pielgrzymce idea rekonsyliacji. W świątach pielgrzymkowych osiągnął naród izraelsko-żydowski szczyty swego kultu i narodowego życia. Pod wpływem pielgrzymki ludu wybranego naród i religia zlewały się coraz bardziej w jedno. To z kolei sprawiało, że Świątynia Jerozolimska stawała się coraz bardziej dominującym, centralnym punktem izraelskiej wspólnoty, a jerozolimskie święto pielgrzymkowe stawało się coraz bardziej uroczyste.

Prorocy piętnowali nadużycia popełniane przy okazji pielgrzymek i obalali fałszywą ufność pokładaną w Świątyni. Jednak i oni po niewoli zachęcali do odbudowy Świątyni i obiecywali powrót Jahwe na Syjon (Ez 43, 1—4; Iz 52, 8). A kiedy zapowiadali nawrócenie pogan, to przedstawiali je jako pielgrzymkę na Syjon i do Świątyni, z których weźmie początek prawdziwa religia (Iz 56, 7; 60, 10 n; Za 14, 16).

Jezus Chrystus pielgrzymował do Jerozolimy zgodnie z przepisami Prawa. Z całą żarliwością upomniął się o godność „domu modlitwy” i rozprawił się z jarmarczonym zgiełkiem na dziedzińcu Świątyni. Chrystus zapowiadał jednak nową ekonomię, w której prawdziwi czciciele będą chwalić Boga nie w Samarii i nie na Syjonie, lecz „w duchu i prawdzie” (J 4, 23). Wzywając wszystkich do Siebie i wskazując na Siebie jako na prawdziwą Świątynię z „której popłyną rzeki wody żywej” (J 7, 38) Chrystus ustanowił nową, powszechną, dla wszystkich dostępną pielgrzymkę. Jest to pielgrzymka do ołtarza Eucharystii, gdzie chrześcijanin znajduje Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6).

Ks. Antoni Tronina

MORIA — SYJON — GOLGOTA: TRANSPOZYCJA SYMBOLU

„Bóg stworzył świat na podobieństwo embrionu. Świat, podobnie jak embrion, zaczyna się od pępka, i od niego rozwija się. Najświętszy — niech będzie błogosławiony — rozpoczął stwarzanie świata od jego pępka, skąd rozprzestrzenia się on na wszystkie strony. Pępkiem świata jest Jerozolima, a jej pępkiem — ołtarz”.

(A. Jellinek, *Bet ha-Midrascch*, V, 63)

Żydowskie wyobrażenia o Jerozolimie jako centrum świata mają liczną paralele nie tylko w źródłach klasycznych (mit omfalosa), lecz także w religii hinduskiej, buddyjskiej czy celtyckiej¹. Septuaginta, a za nią Wulgata, dwukrotnie używa wyrażenia *omfalos tēs gēs, umbilicus terrae* (Sdz 9, 37 i Ez 38, 12) jako tłumaczenia hebrajskiego: *tibbur hā'ārēs*, „pępkiem ziemi”. W Sdz 9 wyrażenie to jest nazwą geograficzną szczytu górskiego, jak wskazuje kontekst (w. 36). Wyjaśnienie, że chodzi o górę Garizim (tak np. BT), oparte jest na tradycji samarytańskiej, według której tę właśnie górę ocalał Bóg od potopu i wybrał sobie na mieszkanie. Tradycja ta jednak pochodzi dopiero z początków naszej ery, a identyfikacja góry Garizim z „pępkiem świata” następuje z trudnością choćby z tego względu, że sąsiednia góra Ebal (940 m. n.p.m.) przewyższa ją o ponad 70 metrów².

Ez 38 zawiera wyroczenie przeciwko Gogowi. I tutaj kontekst uprzedni (w. 11) nie pozwala tłumaczyć wyrażenia *tabbur hā'ārēs* w sensie uprzywilejowanej pozycji kosmicznej Palestyny. „Kraj nieumocniony, lud spokojny”, to określenia Izraela, które podkreślały jego bezbronność wobec najeźdźcy. Jerozolima, położona w *pośrodku narodów* (Ez 5, 5), narażona jest na wrogie ataki jak nie osłonięty pancierzem pępek wojownika. Jest to więc tylko poetycka personifikacja Ezechiela, zgodna z duchem języków semickich. Biblia chętnie mówi o *obliczu ziemi* (np. Rdz 11, 9), o jej *oku* (Wj 10, 15), *ustach* (Lb 16, 32), *rękach* (Rdz 34, 21) czy nawet *nagości* (Rdz 42, 9)³.

Żaden z tych obrazów nie domaga się więc interpretacji mitologicznej. Obrazy biblijne posłużyły natomiast do symbolicznego wyjaśnienia roli Jerozolimy w dziejach zbawienia. Po raz pierwszy

¹ Zob. np. M. Eliade, *Traktat o historii religii* (tł.), Warszawa 1966, 230—237 i 368—380.

² Zob. D. Sperling, *Navel of the Earth*, art. w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976. 621—623. Szerzej o symbolice „pępka świata” pisał ostatnio Sh. Talmon, *The „Navel of the Earth” and the Comparative Method*, w: *History and Theology. Essays in Honor of J. C. Rylaarsdam*, Pittsburg 1977, 243—268.

³ E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris 1923, 107.

autor biblijny utożsamiał miejsce budowy świątyni jerozolimskiej z pagórkami Moria w 2 Krn 3, 1: *Salomon zaczął budować dom Jahwe w Jerozolimie na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi, w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebuzyty*. Poza tym późnym tekstem, nazwa Moria występuje w Biblii jeszcze tylko raz, w elohistycznym opowiadaniu o ofiarowaniu Izaaka, Rdz 22, 2: *Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskażę*. Widzimy, że Moria jest tu nazwą krajiną ('ereś), a nie konkretnej góry, i to tylko w tekście masoreckim, podczas gdy przekłady starożytne jej nie znają⁴. Stąd wnioskuje się dziś powszechnie, że tekst biblijny został tu poprawiony przez masoretów, na podstawie tradycji zawartej w 2 Krn 3, 1⁵.

Kronikarz, łącząc obie tradycje, chciał podkreślić ciągłość historii biblijnej od Abrahama do Salomona, a więc podwójną świętość ofiar składanych w Jerozolimie. Niektórzy dopatrują się tu także polemiki z tradycją samarytańską, która umiejscowiała ofiarę Abrahama na górze Garizim⁶.

Targum palestyński do Rdz 22, 2 łączy już wyraźnie ofiarowanie Izaaka z miejscem, „na którym miano później wybudować Świątynię”⁷. Podobnie czyni Józef Flawiusz, a wcześniej jeszcze, bo w końcu II w. przed Chr., *Księga Jubileuszów* komentując Rdz 22, 2 utożsamia miejsce ofiary z górą Syjon (18, 7. 13), która leży w centrum świata (8, 19).

Późniejsze pisma judaistyczne przynoszą pogłębienie tego symbolu: Syjon jest nie tylko miejscem, gdzie Abraham miał ofiarować Bogu swego syna. Tutaj także Melchizedek *król Salemu... błogosławił Abrahama* (Rdz 14, 18 n). Tradycja precyzuje w oparciu o Ps 76, 3 (Sale = Syjon), że to spotkanie odbyło się właśnie na Syjonie, przy ołtarzu Boga Najwyższego⁸.

Z czasem przyjęło się w środowisku świątynnym pobożne przekonanie, że na górze Moria, którą w przyszłości Jahwe obierze sobie na mieszkanie, niegdyś składał czyste ofiary Abel i tam został zabity

⁴ Syr. mówi o „ziemi Amorytów”, Wlg za LXX: „terra Visionis”.

⁵ Np. R. Kilian, *Isaaks Opferung* (SBS 44), Stuttgart 1970, 31. Podstawą identyfikacji mogło być określenie „wzgórze Jahwe”. (Rdz 22, 14), będące w Biblii synonimem świątyni jerozolimskiej (Ps 24, 3; Iz 2, 3; 30, 29; 33, 20 itd.).

⁶ Np. S. Virgulin, *Libri delle Cronache*, Roma² 1077, 259.

⁷ *Kodeks Neofiti I* (glosa marg.). Zob. też. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews V*, 253 i R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963, 110.

⁸ Legenda o Melchizedeku jest ostatnio przedmiotem szczegółowych studiów: zob. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, Cambridge 1976; A. R. Carmona, *La figura de Melquisedec en la literatura targumica*, Est Bi 37 (1978) 79—102; St. Łach, *List do Hebrajczyków* (PNT X), Poznań 1959, 349—356; M. Peter, *Melchizedek w egzegezie judaistycznej*, ACr 3 (1976) 171—180.

przez brata. Wreszcie sam praojciec Adam po wygnaniu z raju, ostatnie lata życia spędził w okolicach tej góry i na niej go pochowano. Noe zabrał jego ciało na Arkę, a po potopie złożył je ponownie w jaskini grobowej, nad którą po wiekach stanie świątynia Salomona.

Te ostatnie wierzenia są wprawdzie słabo udokumentowane w literaturze żydowskiej⁹, nawiązują jednak do nich najstarsze tradycje judeochrześcijańskie, zdradzając w ten sposób środowisko ich pochodzenia. Po zburzeniu świątyni w roku 70 i po ustaniu kultu rytualnego, chrześcijanie z całą oczywistością przenieśli wszystkie symbole związane z górą świętą na miejsce śmierci Chrystusa, którego prefiguracją byli Adam, Abel, Melchizedek, Abraham, Izaak i Patriarchowie Starego Przymierza. Ułatwiała taką transpozycję nazwa Golgoty, którą ewangelie interpretują jako *miejsce Czaszki* (*kranionu topos*: Mt 27, 33; Mk 15, 22; J 19, 17)¹⁰. Faktycznie, forma aramejska *golgoltā* stanowi odpowiednik hebrajskiego *gulgolet*, „głowa, czaszka” (Sdz 9, 13; 1 Krn 10, 10).

Przekazy ewangelijne nigdzie nie nazywają tego miejsca górą¹¹; było to małe wzniesienie ok. 5 metrów wysokości, leżące wówczas tuż za murami Jerozolimy (J 19, 20; Hbr 13, 12). Rzymianie wykorzystywali ten teren do wykonywania wyroków śmierci na skazańcach, których czaszki walające się wokół miały rzekomo wyjaśniać nazwę miejsca. Taka interpretacja jest jednak nie do przyjęcia jako sprzeczna z prawem żydowskim, które nakazywało szacunek dla zwłok ludzkich. Nadto w pobliżu tego miejsca leżał ogród bogatego człowieka, Józefa z Arymatei, z wykutym w skale grobowcem (J 19, 41), co również wyklucza podobne wyjaśnienia. Przypuszczalnie nazwa *Golgota* (łac. *Calvaria*) wiąże się z ukształtowaniem terenu, który przypominał formą czaszkę ludzką¹².

Pierwsi chrześcijanie palestyńscy od początku otoczyli to święte miejsce szczególnym kultem, czcząc w nim tajemnice uniżenia (*katabasis*) i wywyższenia (*anabasis*). Po sprofanowaniu Golgoty przez cesarza Hadriana w roku 135¹³, oficjalny kult chrześcijański został

⁹ G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh³ 1924, 365, wymienia tylko trzy teksty mówiące o osiedleniu się Adama na górze Moria: Pirge R. Eliezer 20; Midr Teh 92, 5 i TJer I ad Gen 3, 23 (= TPsJon, glosa marg., zob. Le Déaut, *Targum du Pentateuque I*, Paris 1978, 99).

Podobne tradycje spotykamy w targumach częściej, jednak ich datacja jest sporna. Zob. np. TPs 68, 16: „Góra Moria, miejsce gdzie dawniej ojcowie czcili Jahwe, została wybrane na budowę domu Świątyni..”.

¹⁰ Łk 23, 33 nie używa już nazwy aramejskiej, lecz mówi o „miejscu zwanym Czaszką”.

¹¹ Uczyni to dopiero tradycja chrześcijańska, poczynając od Cyryla Jerozolimskiego (IV w.).

¹² Por. częste w topografii arabskiej określenie wzgórze jako *er-rā's* dosł. „głowa”. Zob. np. H. Haag, BL 612.

¹³ Ostatnie odkrycia archeologiczne potwierdziły istnienie pod szczytem Golgoty „groty mistycznej”, przystosowanej od czasów Hadriana do po-

oczywiście przerwany; zachowało się jednak jego wspomnienie w licznych apokryfach, popularnych w Kościele pierwotnym. Wykorzystują one obficie tradycje żydowskie, o których mówiliśmy wyżej.

Żydowski uczyony, Louis Ginzberg, tak pisze o tej transpozycji: „W legendzie chrześcijańskiej o Golgocie, miejsce pogrzebania Adama zidentyfikowano z miejscem ukrzyżowania Jezusa. Jest to chrześcijańską adaptacją hebrajskiej legendy, według której Adam został stworzony w centrum ziemi i pochowany w tym samym miejscu, tj. w miejscu ołtarza jerozolimskiego. Zamiast stawiać ołtarz, legenda chrześcijańska przenosi go na miejsce ukrzyżowania Jezusa (który jest ołtarzem chrześcijan)”¹⁴.

Mistyczne znaczenie Golgoty opisują obrazowo pisma apokryficzne, zwłaszcza syryjska *Jaskinia skarbów* i zależna od niej *Walka Adama*¹⁵. Adam, wygnany z raju ziemskiego, zamieszkał z Ewą w grocie Golgoty. Poświęcił ją zabranym z raju złotem, kadzidłem i mirrą, skąd jej nazwa: „jaskinia skarbów”. Skarby te zabiorą później Magowie idący do Betlejem, aby je ofiarować Bożemu Dziecięciu. Po śmierci Adama na Golgocie chowano także wszystkich sprawiedliwych z rodu Seta, do czasu gdy mieszała się ona z potomstwem Kaina i zaczęli grzeszyć. Na czas potopu ciało Adama zabrano do Arki, a potem Noe z pomocą archanioła Michała odniósł je z powrotem. Tak stała się Golgota centrum święta, górą świętą, na której także Melchizedek sprawował kult Wiekuistego Boga.

Po śmierci krzyżowej Jezus zstąpił do Otchłani, skruszył jej bramy i związał szatana, a następnie wyprowadził za rękę Adama. Triumfalny orszak sprawiedliwych podążył za Nim do raju. Podobne wierzenia były bardzo popularne w środowisku judeochrześcijańskim¹⁶. Charakterystyczne ich zestawienie znajdujemy w zakończeniu *Jaskini skarbów*:

„Mesjasz będzie we wszystkim podobny do Adama, jak jest napisane. W tym miejscu, gdzie Melchizedek służył jako kapłan, gdzie Abraham przywiódł swego syna Izaaka na ofiarę, będzie się wznosił słup krzyża.

gańskiego kultu Wenery. Zob. C. Katsimbini, *The Uncovering of the Eastern Side of the Hill of Calvary*, SBF LA 27 (1977) 197—208. Sozomen, *Historia Kościoła* II, 1; tł. pol., Warszawa 1980, 80 n.

¹⁴ *The Legends of the Jews* V, 117. 126 n.

¹⁵ *Jaskinia skarbów* jest kompilacją źródeł żydowskich i judeochrześcijańskich, zredagowaną w poł. IV w. (A. Götze, *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen*, Heidelberg 1922, 90 n). Tekst wydał C. Bezold, *Die Schatzhöhle syrisch und deutsch*, Leipzig 1883. *Walka Adama* zachowała się w wersji etiopskiej i arabskiej; zob. Adamo, *Apocryfi di*, w: *Enciclopedia delle Religioni* (red. A. di Nola), t. 1, Firenze 1970, 47 n.

¹⁶ Zstąpienie Jezusa do otchłani, tł. wersji greckiej w: *Apokryfy NT* (red. M. Starowieyski), t. I, Lublin 1980, 445—451. Zob. B. Bagatti — E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, Jerusalem 1978, 29.

Miejsce to jest centrum świata, tam stykają się jego cztery części.

...Tam na Golgocie pozostawił Bóg swoją moc i odpoczął

i tam zjednoczyły się cztery krańce świata;

to miejsce tworzyło granice ziemi.

Gdy Sem zabrał zwłoki Adama,

miejsce to stało się bramą ziemi i otwarło się.

Skoro Sem i Melchizedek złożyli ciało Adama w centrum ziemi,

zbiegły się cztery części (świata) i zamknęły Adama.

Brama zawarła się ponownie

i nikt z synów Adama nie potrafi jej otworzyć.

Gdy ponad nią wzniesiony został krzyż Chrystusa,

krzyż Zbawcy Adama i jego potomstwa,

otwarły się bramy tego miejsca nad Adamem.

Gdy ponad nią został wbity słup krzyża,

a Chrystus odniósł zwycięstwo przez cios włóczni,

wypłynęły z Jego boku krew i woda,

spłynęły w usta Adama i stały się dlań chrztem” (49, 1—10).

Dalsze rozwinięcie tego symbolu przedstawia *Walka Adama*: „Gdy

Izaak miał lat dwanaście, Abraham chciał złożyć go w ofierze Bogu

na górze Bamos, która jest miejscem ukrzyżowania Chrystusa znanym

pod nazwą Golgoty, gdzie był stworzony Adam. Na niej to

Abraham ujrzał drzewo zatrzymujące baranka, który ocalił Izaaka

od złożenia go w ofierze. Na niej złożono niegdyś ciało Adama. Na

niej jest ołtarz Melchizedeka. Na niej Dawid ujrzał anioła Bożego,

noszącego miecz, by zniszczył Jerozolimę”¹⁷.

Widzimy wyraźnie, że tekst dotyczył pierwotnie góry Moria. Wi-

zja Dawida według 2 Sm 24, 16 miała miejsce na klepisku Ornana,

które z kolei 2 Krn utożsamia z górą świątyni Salomona. Kompila-

tor chrześcijański przeniósł akcję tych wszystkich opowiadań na

Kalwarię, poświadczając w ten sposób nieświadomie istnienie wcze-

niejszej tradycji żydowskiej.

Trudno określić dokładnie, kiedy dokonała się transpozycja

wątku legendarnego, czy raczej symbolicznego, na grunt chrześcijań-

ski. Musiało to jednak nastąpić bardzo wcześnie. List do Hebrajczy-

ków, pisany zapewne jeszcze przed rokiem 70 (gdyż opisuje liturgię

świątynną jako ciągle aktualną), przedstawia przebłagalne znaczenie

krwi Abła (12, 24), wartość ofiary Abrahama (11, 17) i kapłaństwa

Melchizedeka (7, 1 nn), aby wykazać wyższość ofiary Chrystusa¹⁸.

Wynika stąd, że owe dawne ofiary były nadal wspomniane w kul-

cie świątynnym, łączonym z tradycją góry Moria. Po zburzeniu

¹⁷ J. P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes* I, Paris 1856, 310 n.

¹⁸ Hbr 9, 9. 25 10, 1—3. 11. Szczegółową argumentację przeprowadza A. Vanhoye, w: *Introduzione al NT* (red. A. George i P. Grelot), t. 3, Roma 1978, 213 n. Kanon rzymski wspomina do dziś dary Abła, ofiarę patriarchy Abrahama oraz ofiarę najwyższego kapłana Melchizedeka „jako zapowiedź ofiary doskonałej”.

świątyni i przerwaniu kultu ofiarniczego, dawne wspomnienia stały się nieaktualne. Wówczas chrześcijanie palestyńscy przenieśli instynktownie całą tradycję świętej góry na sąsiednie wzgórze Golgoty. Ona stała się dla chrześcijan jedyną górą świętą i centrum świata, gdyż na niej dokonano się jego zbawienie.

Sanktuarium na Golgocie rychło utożsamiono z *nową Jerozolimą zstępującą z nieba* (Ap 21, 2). Biskup Sardów, Meliton, poświadcza już w II wieku, że Golgota ma znaczenie świętej góry mistycznej. Ukrzyżowanie Pana dokonało się w samym środku Jerozolimy, gdzie pochowany był Adam. Pisząc o ofiarowaniu Izaaka, zaznacza Meliton: „Pan był owym barankiem symbolizowanym przez barana, którego Abraham ujrzał uwikłanego w krzewie Sabech (Rdz 22, 13). Roślina ta wskazuje na krzyż, miejsce — na Jerozolimę, a baranek na Pana, związanego na ofiarę”¹⁹.

Typologia Melitona wywarła silny wpływ na późniejszych pisarzy kościelnych, zwłaszcza na Orygenes²⁰. Ten najwybitniejszy przedstawiciel egzegezy alegorycznej, wyjaśniając nazwę Golgoty odwołuje się do wcześniejszej tradycji: „Dotarła do mnie pewna tradycja, że ciało pierwszego Adama pochowano tam, gdzie został ukrzyżowany Chrystus, aby jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy zostali ożywieni (1 Kor 15, 22), aby w miejscu zwanym *miejscem Czaszki*, tj. Głowy, Głowa rodzaju ludzkiego znalazła zmartwychwstanie wraz z całym ludem przez zmartwychwstanie Pana, Zbawiciela, który tam właśnie cierpiał i zmartwychwstał”²¹.

W półtora wieku później Hieronim wyśmiewał ową legendę judeochrześcijańską, twierdząc za swymi nauczycielami żydowskimi, że Adam został pochowany w grocie Makpela pod Hebronem. Wiadomo jednak, że ta druga tradycja jest późniejsza i powstała wśród Żydów jako reakcja na chrześcijańską tradycję Golgoty. Takie zmiany polemiczne rozpowszechniły się zwłaszcza po roku 90, tj. po ostatecznym zerwaniu między judaizmem a chrześcijaństwem.

Współczesny Hieronimowi biskup Salaminy, Epifaniusz, w swym podstawowym dziele *Panarion* przytacza legendę o Adamie, który po wygnaniu z raju długo błądził w okolicach Golgoty i tam został pogrzebany, by po wiekach dostąpić odkupienia przez krew Chrystusa. Również św. Bazyli, dzięki kontaktom z mnichami palestyńskimi, zna tradycję o pochowaniu Adama w grocie Golgoty i o przechowywaniu jego ciała na Arce Noego.

¹⁹ Ww. 72. 93 n; tekst polski w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, 80 nn.

²⁰ J. Daniélou, *Figura i wydarzenie u Melitona z Sardes*, w: P. Benoit i in., *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, 104 n.

²¹ *Comm. in Matth.*, ad 27, 32: PG 13, 1777. Informacje te mógł Orygenes zaczerpnąć od judeochrześcijan, a źródłem legendy mogła być Pawłowa antyteza: Adam — Chrystus. Zob. G. Bardy, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène*, RB 34 (1925) 244.

W tradycji łacińskiej legenda owa pojawia się dopiero w IV wieku. Św. Ambroży z Mediolanu przejął ją przypuszczalnie od Bazylego, uważając ją zresztą za legendę żydowską: „... Jak utrzymują Żydzi, (krzyż Chrystusa) stał nad grobem Adama. Przysłało bowiem, aby tam były umieszczone pierwocyny naszego życia, gdzie śmierć wzięła początek”. Podobne wątki legendarne nie znalazły jednak nigdy sympatii w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Dlatego też brak do nich aluzji w liturgii jerozolimskiej IV wieku, opisywanej przez Egerię a pisarze kościelni począwszy od V w. nie nawiązują już do tej tradycji.

Natomiast w sztuce średniowiecznej temat Adama na Kalwarii będzie bardzo popularnym²². Najstarsze wyobrażenia (czaszka u stóp krzyża), pochodzące z VI/VII w., zostaną wzbogacone od XI w. nowymi szczegółami: krew Pańska obmywa głowę Adama. Wiąże się to z nowymi prądami w ówczesnej teologii. W ikonografii zachodniej pojawia się nadto w w. XII motyw Adama, oczekującego w grobie na zmartwychwstanie, bądź też zbierającego do kielicha krew Chrystusa. Inny temat, zstąpienie Chrystusa do Otchłani, przejęty z tradycji greckiej, rozwiną szczególnie malarze włoskiego gotyku i renesansu.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

²² B. Bagatti, *Note sull'iconografia di „Adamo sotto il Calvario”*, SBF LA 27 (1977) 5—32.

Urszula Szwarc

GŁÓD SŁOWA PANA. SENS TEOLOGICZNY WYROCZNI Am 8, 11—12

Pismo św. jest orędziem Boga skierowanym do człowieka wszystkich czasów. Stąd można wnosić, że nigdy mu go nie zabraknie, bo jego treść zdaje się być niewyczerpana. Tymczasem w Biblii pojawia się tekst zapowiadający nadejście czasów, w których ludzkość odczuje „głód słuchania słów Jahwe”. Występuje on w Księdze Proroka Amosa (8, 11—12) i choć w identycznej formie nigdzie nie jest powtórzony, to jednak u innych, nie tylko czasowo najbliższych Amosowi proroków, są wypowiedzi o bardzo podobnej treści. Powstaje więc problem, co one znaczą i jaki jest ich sens. Na czym będzie polegał ów „głód słowa Jahwe” i jaki cel ma owa groźna wyrocznia? W komentarzach nie poświęca się temu zagadnieniu

zbyt wiele miejsca. Wydaje się więc słuszne, żeby zwrócić nań uwagę i możliwie jak najdokładniej go wyjaśnić. Oczywiście w obecnym przypadku nie jest możliwe zajęcie się wszystkimi wypowiedziami proroków na ten temat. Dlatego też przedmiotem naszych rozważań będzie tylko perykopa proroka Amosa 8, 11—12, która w klasyczny sposób sygnalizuje ową interesującą tematykę. Pozostałe wykorzystane będą tylko w charakterze pomocniczym, by lepiej ukazać naukę płynącą z tekstu Am 8, 11—12. W centrum uwagi znajdzie się więc najpierw problem przypuszczalnego czasu pojawienia się owego fragmentu oraz jego literackiej formy (I), następnie jego treść (II), a w końcu sens teologiczny (III).

I

Tekst Am 8, 11—12 mieści się między czwartą a piątą wersją proroka Amosa. Egzegeci różnie określają jego kontekst najbliższy. M. Delcor¹ i H. W. Wolff² uważają, iż w. 11—12 stanowią integralną część perykopy 8, 4—14, wchodzącej w skład sekcji 8, 4—9, 7 z tym, że układ samej perykopy określają jako bardzo złożony: w. 4—7. 8—10. 11—12 i 13—14. P. G. Rinaldi³ natomiast i E. Osty⁴, z polskich zaś egzegetów E. Zawiszewski⁵ i K. Markłowski⁶, jakkolwiek utrzymują, że w. 11—12 należą do perykopy 8, 4—14 względnie 8, 9—14, to jednak są zdania, iż stanowią one odrębną jednostkę literacką.

Sprawa autentyczności tekstu 8, 11—12 łączy się ściśle z poglądem egzegetów na czas powitania i z nim związaną autentyczność całej Księgi Amosa. W tej kwestii zdania uczonych można ująć w dwie grupy: tych, którzy podważają pochodzenie Księgi Amosa od proroka tegoż imienia, żyjącego w VIII w. przed Chr., i tych, którzy autentyczności Księgi nie kwestionują.

Pierwszą opinię reprezentują właściwie wyłącznie uczeni akatoliccy. Wśród nich najskrajniejszymi poglądami odznaczają się przedstawiciele tzw. szkoły skandynawskiej. Wątpią oni w Amosowe autorstwo Księgi opierając swe przekonania na roli, jaką ich zdaniem wywarła na treść Księgi przekazywana tradycja ustna⁷.

¹ *Amos. Les Petits Prophètes* (PCIBiB 8, 1), Paris 1961, 229.

² *Dodekapropheten. Amos*, Neukirchen 1969, 378.

³ *I Profeti Minori (GarBib)*, Torino 1953, 188. 203. 206.

⁴ *Amos. Osée* (BJ), Paris² 1960, 17—18.

⁵ *Księgi Proroków Mniejszych* (PST 12, 1), Poznań 1968, 242 n. 246 n.

⁶ *Księga Amosa* (BP 2), Poznań 1975, 1235. 1246. 1249.

⁷ Zdaniem tej grupy uczonych, to, co zawiera księga Amosa, przez pewien czas było przekazywane ustnie, jednak bez dokonywania większych zmian w treści (por. R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, London 1955, XXVII). Podczas tego procesu wypowiedzi Amosa podobne do siebie pod względem treści i formy łączono razem i dopiero po odpowiednim zredagowaniu spisywano.

W związku z tak postawioną hipotezą podają rozmaite daty jej powstania. I tak np. I. Engnell⁸ przeszuwa czas uformowania się Księgi na okres po niewoli babilońskiej, zaś S. Mowinckel⁹ sądzi, iż odbywał się on równolegle z głoszeniem nauki Proroka. H. W. Wolff¹⁰ utrzymuje natomiast, że pewne fragmenty księgi Amosa zdradzają ślady przynajmniej częściowego wtórnego przepracowania (np. Am 4, 12; 7, 9; 8, 7. 9 n. 11 n; 9, 8. 8), co skłania do mniemania, iż dopiero w okresie powygnaniowym nabierała ona obecnej formy i dlatego pewnym partiom jej tekstu, a między innymi również interesującym nas wierszom, odmawia pochodzenia Amosowego. Inni egzegeci kwestionują autentyczność tekstu Księgi w zależności od tego, czy są redagowane w pierwszej, czy w trzeciej osobie. Sądzą oni, że te fragmenty, które charakteryzują się użyciem trzeciej osoby, nie pochodzą od Amosa. Prorokowi można zatem przypisać zdaniem O. Eissfeldta¹¹ tylko wypowiedzi redagowane w pierwszej osobie, między innymi — to przyjmuje również A. Weiser¹² — opisy wizji (7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1—4).

Wymienieni ostatni dwaj uczeni w nowszych publikacjach¹³ korygują jednak swe poglądy, skłaniając się raczej ku drugiemu z zasygnalizowanych na początku stanowisk, które z racji lepszego umotywowania jest obecnie prawie powszechnie przyjmowane. Tak więc E. Sellin¹⁴ uznaje autorstwo Amosa, uważając całą Księgę za jego dzieło, choć w późniejszym czasie poszerzone i przebudowane. A. Lods¹⁵ uważa, że Amos sam księgę jego imienia napisał. P. G. Rinaldi¹⁶ zaś utrzymuje, iż ostateczna redakcja księgi Amosa nastąpiła na pewno przed rokiem 721 przed Chr., a nawet około 753, gdyż jej tekst niczym nie zdradza wypełnienia się przepowiedni o upadku Samarii (Am 3, 11; 4, 2—3; 5, 5. 27; 6, 8—11; 7, 9; 8, 2—3. 8; 9, 8 n) i porażeniu mieczem domu Jeroboama (Am 7, 11. 16 por. 2 Krl 15, 10). Tęgo samego zdania jest również J. Botterweck¹⁷, uzasadniający bezpodstawność zarzutów podważających autentyczność tekstu księgi Amosa.

⁸ *Gamla Testament. En traditionshistorisk inledning*, 1, Stockholm 1945, cytowany za E. Zawiszeński, dz. cyt., 176.

⁹ *Prophecy and Tradition*, Oslo 1946, 34 nn. 66.

¹⁰ Por. dz. cyt., 124. 129—138.

¹¹ *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934, 441 n.

¹² *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, T. 1. Göttingen 1949, 112; tenże, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1949, 181 n.

¹³ Por. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen⁴ 1957, 197 n; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, 539.

¹⁴ *Das Zwölf Prophetenbuch*, Leipzig 1929—1930, 187 n.

¹⁵ *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 235.

¹⁶ Por. dz. cyt., 127 n.

¹⁷ *Zur Authentizität des Buches Amos*, BZ 2 (1958) 176—189.

Mając powyższe dane na uwadze, można przyjąć, iż dziś przeważająca większość uczonych¹⁸ uznaje Amosowe autorstwo Księgi spisanej jeszcze za życia Proroka, być może przy współdziałaniu jego uczniów.

Ze szkicu tych opinii wynika, że również co do czasu powstania interesującej nas perykopy Am 8, 11—12 zdania egzegetów będą podzielone. I rzeczywiście. Jak dotąd nie rozstrzygnięto, czy wiersze Am 8, 11—12 należy przypisać deuteronomistycznej redakcji, która, jak się ogólnie przyjmuje, miała miejsce w VI w. przed Chr., czy też zawdzięczamy je starej szkole Amosa, której aktywność przypada na lata 760—730 przed Chr.

Przedstawiciele pierwszej opinii swoją argumentację opierają między innymi na budowie formuły wprowadzającej: *oto nadzieją dni — wyroczni Pana Jahwe*, która w tej formie jak w 8, 11 nigdzie więcej u Amosa się nie pojawia. Podobnej bowiem formule w 9, 13 brak słowa *Pana*. Na późniejsze pochodzenie ww. 11—12, zdaniem tej grupy egzegetów, wskazuje też ich charakterystyczne literackie sformułowanie treści oraz tekst Pwt 8, 3¹⁹, mówiący o tym, że człowiekowi do życia nie wystarczy sam posiłek materialny, lecz jest mu jeszcze potrzebny pokarm duchowy: słowa Boże.

Zwolennicy drugiej hipotezy odwołują się do najbliższego kontekstu, a więc wierszy 8, 9—10 i 13—14, których treść wskazuje na ich pochodzenie z VIII w., a szczególnie do w. 8, 14 mówiącego o sytuacji w Królestwie Północnym. Ponadto broniąc swego zdania skreślają 11 b i 12 b, aby w ten sposób uratować główny, uważany za pierwotny rdzeń mowy Jahwe, w którym chodziłoby jedynie o odczuwanie naturalnego głodu.

Wydaje się, że to drugie stanowisko jest bardziej przekonująco umotywowane. Trudno tylko uznać ww. 11 b i 12 b za późniejsze uzupełnienie. Z punktu widzenia krytyki tekstu mamy tu do czynienia z tzw. lekcją trudniejszą, a to przemawia raczej za uznaniem autentyczności całych wierszy 8, 11—12. Dodatkowym argumentem przemawiającym za ich Amosowym pochodzeniem może być również fakt, iż w księdze Amosa znajdują się teksty, które w większym lub mniejszym stopniu łączą się z nimi treściowo, przygotowując niejako na ich pojawienie się w pełnym, przekaza-

¹⁸ Wśród nich są także M. Delcor (dz. cyt., 178) i E. Zawiszewski (dz. cyt., 177).

¹⁹ Wielu Ojców Kościoła oraz egzegetów naszych czasów uważa, iż Księga Powtórzonego Prawa została zredagowana w VII w. przed Chr. (np. św. Hieronim, św. Atanazy, św. Jan Chryzostom, Prokopiusz z Gazy, Korneliusz z Lapide, L. de Wette, J. Wellhausen, A. Kuenen, E. Reuss, A. Dillmann, B. Stade, H. Cornill, K. Budde, K. Marti, H. G. A. Ewald, E. K. Riehm, A. S. Peake). Idąc za ich opinią należałoby przyjąć, że Amos nie mógł znać tekstu Pwt 8, 3, do którego ww. 11—12 zdają się nawiązywać.

nym przez tradycję brzmieniu²⁰. Są to wiersze: 4, 6—11; 5, 4—6; 7, 12—13, a ich pochodzenia z czasów Amosa nikt nie kwestionuje.

Tekst Am 8, 11—12 ma charakter wyroczni, która podobnie jak biograficzna wzmianka o sporze Amosa z Amazjaszem jest włączona w cykl wizji, a konkretnie mieści się między wizją czwartą i piątą oraz dzieli wiążące się ze sobą tematycznie fragmenty mowy²¹. Ponieważ zapowiada ona karę, stąd można ją zaliczyć do kategorii gróźb. Groźba ta posiada ciekawą formułę wprowadzającą: *oto nadejdą dni — wyrocznia Pana Jahwe*. Użycie jej wcale jednak nie dowodzi, że wypowiedź pochodzi z późniejszego okresu, bo trudno ją zaliczyć do formuł właściwych wyroczniom eschatologicznym²². Prorok posłużył się nią raczej w tym celu, żeby podkreślić szczególny charakter interesującej nas wyroczni—groźby.

II

11 Oto nadejdą dni — wyrocznia Pana Jahwe:
i ześlę głód na ziemię.
Nie głód chleba i nie pragnienie wody,
ale słuchania słów Jahwe.

12 I będą biegać od morza do morza,
i z północy na wschód.
Będą się wałęsać chcąc znaleźć słowo Jahwe
i nie odszukają.

Oto (hinenēh) w księdze Amosa występuje zasadniczo w połączeniu z podmiotem, oznaczającym objawiającego i działającego Jahwe. Pojawia się w niej 15×. Tylko 2× nie wiąże się bezpośrednio z akcją Boga (7, 1; 8, 1). 10× sygnalizuje co Jahwe czynił, czyni lub czynić będzie (2, 13; 4, 13; 6, 11. 14; 7, 1. 4. 7. 8; 9, 8. 9), 3×, zaś pojawia się w formule: *oto nadejdą dni* (4, 2; 8, 11; 9, 13). Formuła ta ma znaczenie zapowiedzi czegoś, co nastąpi w mniej lub bardziej odległej przyszłości, ale nie eschatycznej. Informuje o tym, że ingerencja Boga, o której mówi dalszy ciąg wyroczni, będzie mieć miejsce na pewno i wtedy, gdy zechce sam Bóg. Człowiek nie zna jej daty nawet w przybliżeniu²³. Sama treść zwrotu: *oto nadejdą dni* nie informuje o tym, czym będą się charakteryzować zapowiedziane dni.

²⁰ Por. W. Michalski, *Amos*, Lwów 1922, 80 n; E. Zawiszeński, dz. cyt., 247 n.

²¹ Wydaje się, że pod względem logiczno-treściowym bardziej właściwa jest następująca kolejność wierszy: 9. 13—14. 10—12. Przemawia za tym także słownictwo w nich zastosowane. W 8, 9 i 13 mowa jest o *tym dniu*. Natomiast Am 8, 11 na początku ma inną formułę: *oto nadejdą dni*, która wskazuje na kolejną, rozpoczynającą się w tym miejscu wyrocznię (por. E. Zawiszeński, dz. cyt., 247).

²² Por. J. P. M. van der Ploeg, *Eschatology in the Old Testament*, OTS 17 (1972) 89—99.

²³ Por. tamże, 90.

W Księdze Amosa, jak wynika z następujących po formule wierszy, raz chodzi o obietnicę odnowy mesjańskiej, kiedy to każdy człowiek będzie się cieszył wolnością i zdrowiem, a wszelkie dobro będzie dla niego dostępne w niekończącej się obfitości (tak w 9, 13), w innym zaś miejscu idzie o zapowiedź kary (tak w 4, 2 i 8, 11) za odstępstwo od Prawa Jahwe, to jest brak miłości względem Boga i bliźnich, którego wyrazem jest bałwochwalstwo, synkretyzm religijny, łamanie sprawiedliwości, krzywdzenie ubogich, wdów, sierot i w ogóle wszelka nieuczciwość w życiu społecznym i religijnym. Formuła prorocka: *wyroczenia Pana Jahwe* ma sens gwarancji samego Boga, że następujące po niej słowa pochodzą bezpośrednio od Jahwe i są Jego orędziem oraz że z całą pewnością orędzie to się wypełni.

Ześlę głód na ziemię — użyte tu słowo *šālāh* (= zesłać) w formie hifil pojawia się w Biblii bardzo rzadko, bo tylko 5×| (Wyj 8, 17; Kpł 26, 22; 2 Krl 15, 37; Ez 14, 13; Am 8, 11)²⁴, przy czym podmiotem jest Jahwe, a przedmiotem jakieś doświadczenie (klęska, plaga). W naszym przypadku przedmiotem owym jest głód. Ten rodzaj kary jest w Starym Testamencie zapowiadany zwykle w kontekście łamania Przymierza, odstępstwa od Jahwe, hołdowania kultom bałwochwalczym itp. Ponieważ wyraz *głód* kojarzy się zazwyczaj z niedostatkiem pokarmu fizycznego, dlatego Hagiograf natychmiast precyzuje, że nie chodzi, ani o głód chleba, ani też o pragnienie wody. Termin *rā'āb* (= głód) i *šāmā'* (= pragnienie) w zasadzie nie występują obok siebie²⁵ poza pięcioma przypadkami (Pwt 28, 48; 2 Krn 32, 11; Ne 9, 15; Iz 5, 13; Am 8, 11). Zestawione ze sobą w Am 8, 11 — podobnie jak w pozostałych czterech tekstach — akcentują wagę wypowiedzi. Ich zaprzeczenie, a następnie sprecyzowanie rodzaju braku uświadamia, jak ciężka i trudna do zniesienia będzie zapowiadana kara. Okrutne bóle powoduje niedobór pożywienia i napoju dla ciała, ale o wiele więcej cierpienia sprawia odejście Boga, Jego ukrycie się, milczenie. A to właśnie zdaje się mieć na myśli Hagiograf, pisząc o głodzie *sluchania słów Jahwe* (por. 1 Sm 3, 1). Zwrot ten zwiastuje niejako wygaśnięcie objawienia. Bóg zaprzestanie kierować do człowieka swe wskazówki, napomnienia i nauki, które ułatwiałyby rozpoznanie właściwe drogi do Niego. Skoro to nastąpi, gdy dotychczasowa obfitość słowa Bożego przerodzi się w zupełny jego brak, ludzie poczną przemierzać ziemię we wszystkie

²⁴ W formie *qal* występuje około 500x i 200x w formie *piel*.

²⁵ Rzadkie sąsiedztwo obu tych wyrażen jest powodem, że wielu krytyków słowa: *i nie pragnienie wody* uważa za późniejszy dodatek. Stanowisko to nie da się uzasadnić racjami opartymi na krytyce tekstu. Za autentycznością przemawia również kontekst. Dokładniejsze określenie niedosytu nie jest sprzeczne ani z tym, co poprzedza, ani z tym, co następuje po interesujących słowach. Brak słowa Bożego powoduje coś, co w ludzkim języku jest określane dwoma tymi terminami równocześnie.

strony: z zachodu na południe — (zwrot „od morza do morza”, czyli od Morza Śródziemnego do Morza Martwego, w Biblii oznacza kierunek z zachodu na wschód z tym, że gdy chodzi o Królestwo Izraela, Morze Martwe stanowiło jego południową granicę, może więc być określeniem kierunku południowego) — oraz z północy na wschód. Określenia te nie wydają się czynić aluzji do sanktuariów rozrzuconych po kraju (np. Dan, Samaria, Betel). Nie jest jednak oczywiście wykluczone, że i do nich udawać się będą Izraelici i to może nawet w pierwszym rzędzie, aby prosić o zmiłowanie. Ruch, który Izrael ogarnie, będzie właściwie uporczywym i niestrudzonym szukaniem, które mimo całego wysiłku ze strony ludzi okaże się nieskuteczne. Jego charakter oddaje słowo: *nā'û* (od *nāwa'*), które oznacza bieg kogoś spragnionego (por. Am 4, 8). Takie rozumienie potęguje jeszcze następny czasownik: *šāwat* użyty w formie intensywnej (piel), wyrażający ideę wałęsania się i szukania.

Celem całej podjętej przez człowieka akcji będzie słowo Jahwe. W chwili gdy zostanie odkryty jego brak, uznane zostanie za największy skarb, dla zdobycia którego człowiek zdecyduje się podjąć każdy wysiłek. Hagiograf informuje jednak dalej, że słowo Boże okaże się nieosiągalne. Ludzie nie zdołają go odnaleźć. Ich trud nie zostanie wynagrodzony.

III

Istotna treść wyroczni Am 8, 11—12 tkwi w terminach: słowo (*dābār*)²⁶ i słuchał (*šāma'*)²⁷ (1) oraz w zwrocie *głód słuchania słów Jahwe* (2).

1. Wyraz *dābār* jest rzeczownikiem i od niego wyprowadza się rdzeń *d-b-r*, który jako czasownik pojawia się tylko w formie intensywnej (piel). Podstawowe znaczenie tego wyrazu zawiera dwa elementy: intelektualny, zwracający uwagę na istotę rzeczy (wszystko co istnieje ma *dābār*, ale nie jest *dābār*) i dynamiczny, ukazujący istotę rzeczy w jej działaniu, dzięki któremu staje się ona uchwytana w czasie i przestrzeni. W Piśmie św. Starego Testamentu termin *dābār* w odniesieniu do Boga zwykle nie występuje sam, lecz łączy się z imieniem: *Jhwh*²⁸. Powstały w ten sposób zwrot: *dēbar Jhwh* oznacza coś, przez co Bóg objawia swoją moc stwórczą, a równocześnie wyraża zaangażowanie się Boga w historię ludzkości, w bieg jej wydarzeń, jest Bożą obietnicą i Bożym planem, których realizacja jest obsolutnie pewna. Wypowiedzenie *dēbar Jhwh* równa się właściwie realizacji treści, którą ono w sobie zawiera.

²⁶ Por. O. Procksch, *Wort Gottes im AT*, TWNT 4, 89—100; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, Giessen 1934, 6 nn.

²⁷ Por. H. Schult, *šm'*, THAT 2, 974—982.

²⁸ W takim zwrocie spotyka się je 242x, przy czym najczęściej, bo przeszło połowę razy (152x) u proroków późniejszych.

Stąd też oznacza zarówno słowo, jak i czyn Boga, które są ze sobą nierozdzielnie związane i wzajemnie się uzupełniają. *Dēbir Jhwh* jest zatem objawieniem już dokonany lub dokonywanym się dzięki działaniu Bożemu w historii oraz za pośrednictwem Prawa i pouczeń prorockich, które to działanie wyjaśniają.

Słowo *šama'* jest czasownikiem, który zasadniczo oznacza odbiór wrażeń akustycznych. Równocześnie jego krąg znaczeniowy obejmuje idee zawarte w rdzeniach *r'-h* (= widzieć np. Iz 5, 10; Jer 23, 18; Ez 44, 5) i *j-d-* (= znać np. Ps 143, 8). Można go zatem stosować dla podkreślenia zdolności reagowania na zjawiska wizualne oraz umiejętności poznania, które ma u Semitów charakter praktyczny (coś co się zna — istnieje, stąd jeżeli coś się poznaje, to zgodnie z tym się postępuje). Mającego tak bogatą treść słowa używa się dla określenia relacji: nauczyciel — uczeń, ojciec — dziecko. Gdy jego podmiotem w Biblii jest pojedynczy człowiek lub wspólnota, oznacza ono otwarcie się na przyjęcie objawienia Bożego. Fakt, iż w Am 8, 11—12 słowo *šama'* występuje w połączeniu ze zwrotem *dēbar Jhwh* — zwrotem, który oznacza i słowo, i czyn Boży, można przyjąć, że w tym kontekście oznacza ono: słyszeć, widzieć i poznać.

Mając to wszystko na uwadze można stwierdzić, że wyrażenie: *lišmo^a ʾēt dibrē Jhwh* znaczy: słuchanie słów Jahwe i widzenie Jego czynów oraz realizowanie w życiu płynącej z nich nauki.

2. Wyrocznię — groźbę zapowiadającą „głód słuchania słów Jahwe” egzegeci tłumaczą zwykle jako zapowiedź wygaśnięcia profetyzmu, w Izraelu²⁹. Takie jej wyjaśnienie, jak się wydaje, znajduje pewne uzasadnienie w samym tekście księgi Amosa. Hagiograf relacjonuje bowiem żądanie, jakie kierował Naród Wybrany, przypuszczalnie w znacznej swej większości, do wysłańców Bożych (Am 2, 11—12), a które również adresowano do samego Proroka (Am 7, 13. 16), aby zaprzestali oni prorokowania, a więc głoszenia nauk i spełniania swej misji-powołania. W kontekście takich wypowiedzi, zapowiadana w Am 8, 11—12 kara — wydaje się — ma charakter jakby spełnionych życzeń. Takiej jednak interpretacji omawianych wierszy sprzeciwiają się słowa w. 12: *i nie odszukają*. Bóg bowiem, choć przestał swojemu Ludowi posyłać proroków, to przecież z Jego woli Jego słowo głosili dalej natchnieni mędrcy Izraela. Poza tym Izraelici mieli Księgi święte: Torę i Proroków, a później Pisma, które nie tylko zawierają słowo Jahwe, ale są nim. Trudno więc w tym stanie rzeczy mówić o nieugaszonem głodzie jako braku słowa Jahwe. Ponadto, jak zauważyliśmy, w wyroczni mowa jest o pragnieniu *dēbar Jhwh*, a więc chodzi nie tylko o naukę, ale

²⁹ Por. P. G. Rinaldi, dz. cyt., 27 E. Zawiszewski, dz. cyt., 247; H. W. Wolff, dz. cyt., 380.

również o działanie Boże, a więc wszystko to, co jest wyrazem obecności żyjącego Boga, co dowodzi Jego ingerencji w dzieje świata. Tak pojmowane słowo Jahwe każe szukać innego znaczenia owego zapowiadanego głodu i pragnienia. A zatem skierowane do Narodu Wybranego słowa groźby: *ześlę głód na ziemię. Nie głód chleba i nie pragnienie wody, ale słuchania słów Jahwe* (Am 8, 11), znać muszą coś więcej niż koniec profetyzmu.

Wydaje się, że pewne światło na poprawne rozumienie groźby Am 8, 11—12 rzuca tekst Iz 6, 9—10. W prorocत्वie tym jest mowa o słuchaniu — a niesłyszaniu, patrzeniu — a niewidzeniu, poznawaniu — a niepoznaniu jako karze Bożej. Do Ludu Wybranego mającego zdolność słuchania, patrzenia i poznawania, będzie kierowane słowo Jahwe i dla niego będą dokonywane Jego czyny. Naród Izraelski słysząc i widząc to wszystko, powinien rozpoznać w nich dowód dobroci i miłości Bożej. Ale jak można wnosić z cytowanej wyroczni oporny, o twardym karku i kamiennym sercu Lud nie zechce odczytać i rozpoznać owego *d^ebar Jhwh* i pozostanie ślepy i głuchy na kierowane doń posłannictwo Boże. Wydaje się więc, że podobną sytuację zapowiada Amos, choć oddaje ją za pośrednictwem innych słów. Zapowiadając swym współrodakom — Bożemu Izraelowi głód tego, czego naprawdę nigdy mu nie będzie brakować, pragnie zwrócić uwagę, że grzechy i trwanie w złym doprowadzą go do takiego stanu, iż w pewnym momencie dziejów wyda się mu, że Bóg zamilczał i że nie ingeruje w jego losy. To mniemanie zrodzi się być może również na skutek nieuzasadnionego pragnienia i tęsknoty za nowym, bezskutecznym oczekiwanym słowem Jahwe, przy równoczesnym lekceważeniu czy fałszywym odczytywaniu tego, co Bóg już powiedział i czego nauczył dotychczasowym swym „słowem”. Bo „stare”, ale właściwie pojęte *d^ebar Jhwh* z woli Bożej miało stanowić i stanowi podstawę dla kolejnych pouczeń Boga. Zamknięcie serca na wszelką naukę Jahwe — Nauczyciela Narodu, brak pełnego zawierzenia Mu i dziecięcego oddania się Jemu jako Ojcu Izraela doprowadzi do zapowiadanej przez Amosa kary. Zbytńia ufność we własne siły, możliwości i umiejętności oraz niepodporządkowanie się słowu Bożemu doprowadzą do tego, iż Bóg sprawi, że Lud Boży mając Jego słowo, będzie odczuwał nigdy nie gasnący głód tego słowa i przy takim nastawieniu nigdy go nie odnajdzie. W tym stanie rzeczy gorączkowe poszukiwanie słowa Jahwe przez cały Naród — o jakim mówi Amos — będzie bezowocne. Ten, którego będą szukać ani nie odszedł, ani się nie ukrył, ale będąc Panem przeszłości, terażniejszości i przyszłości, działa nadal nieustannie, podtrzymuje świat w istnieniu, kieruje losami jednostek i całych narodów i uczy je swojego Prawa. Tylko że usłyszeć Go i zobaczyć, a nade wszystko poznać i zrozumieć mogą tylko ci, którzy się otwarli na łaskawe działanie Jego „słowa”. Bo „słowo Jahwe” trwa na wieki (Iz 40, 8) i nie jest

skrepowane (2 Tm 2, 9). Żywe i skuteczne jest ostrzejsze niż miecz obosieczny i przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha (Hbr 4, 12).

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że wyroczenia Am 8, 11—12, w której prorok Amos zapowiada jako karę Boga *głód słuchania słów Jahwe*, ani nie mówi o ustaniu profetyzmu, ani też nie ma na uwadze rzeczywistego braku pouczenia Bożego oraz zaprzestania ingerencji Bożej w dzieje Ludu Bożego. W groźbie tej chodzi o zrodzone w ludzkiej świadomości poczucie oddalenia się Boga, Jego zatajenia się. Źródła tego stanu rzeczy — jak na to wskazuje kontekst — trzeba szukać w nieposłuszeństwie Izraela objawionemu prawu Bożemu oraz zwinionej fałszywej interpretacji Jego łaskawej Opatrzności.

Lublin

URSZULA SZWARC

Franciszek Sieg SJ

SIEDEM GWIAZD — ANIOŁOWIE SIĘDMIU KOŚCIOŁÓW (Ap 1, 20)

KWESTIE LITERACKIE

Określenie „siedem gwiazd” występuje w Apokalipsie św. Jana w 1, 16 n. 20; 2, 1 b; 3, 1 b. Zatem ono nie zachodzi w rozdziałach 4—22. Teksty 2, 1 b i 3, 1 b wykazują pewną analogię. W obu podmiot występuje w formie imiesłowu rzeczownikowego, który wyraża aktualny stan i stosunek zaangażowania podmiotu względem przedmiotu; nadto stylistyczna forma „to mówi” (*táde légei*) połączona z wymienionym imiesłowem utrzymuje je w równorzędnym charakterze.

W stosunku do tekstu Ap 1, 16 a, który stanowi fragment opisu cech postaci z Ap 1, 13, w 2, 1 b i 3, 1 b, zauważa się też inny kontekst. Występuje w nich inne, stosunkowo dowolne zestawienie atrybutów, które nie odpowiada ich kolejności w opisie Ap 1, 12—16, gdzie o siedmiu gwiazdach mówi się dopiero w wierszu 16 a, podczas gdy o siedmiu świecznikach była mowa już w 1, 12 b i 13 a. Porównując zaś 2, 1 b i 3, 1 b okazuje się, że w pierwszym umieszcza się siedem gwiazd w kontekście „siedmiu świeczników”, w drugim „Siedmiu Duchów Boga”. O tej ostatniej metaforze nie ma zaś żadnej wzmianki w opisie 1, 12—16 ani w 1, 17 c. 18.

Wiersz 1, 20 zawiera interpretację dwóch metafor z opisu wizji 1, 12—16, mianowicie siedem gwiazd i siedmiu świeczników. Podmiot, który je wyjaśnia, przedstawia się najpierw w formule 1, 17 c. 18. Dlatego też występuje w 1, 20 a grupa zaimkowa „w mojej (...)”, a forma czasownikowa „ujrzałeś” odsyła do wcześniejszego wydarzenia, którego świadkiem był autor, a sprawozdanie o nim złożył w 1, 12—16. Wiersze 1, 12 nn i 1, 20 są więc dwiema odrębnymi relacjami o tym samym wydarzeniu, mianowicie Jana wizjonera i postaci, która przedstawiła się Janowi w 1, 17 c. 18. Tym samym postać ta potwierdza relację Jana.

Różnice, jakie zachodzą w tekstach 2, 1 b i 3, 1 b, w porównaniu z 1, 16 a i 1, 20 wydają się wskazywać na późniejszą redakcję 2, 1 b i 3, 1 b. Podstawowym tekstem o siedmiu gwiazdach jest Ap 1, 16 a. Być może, że właśnie autorytatywna interpretacja w Ap 1, 20 metafor „siedmiu gwiazd” z 1, 16 a i „siedmiu świeczników” z 1, 12 b. 13 a dała podstawę autorowi względnie redaktorowi Ap 2—3 do aplikacji tekstu z Ap 1, 16 a aż w dwóch różnych listach. Po ustaleniu podstawowego tekstu można przejść do omawiania sensu symbolicznego obrazu siedmiu gwiazd w prawej ręce.

MOTYWY ANALOGICZNE

Sens obrazu „siedem gwiazd w prawej ręce” nie jest bezpośrednio oczywisty. Nawet dane zawarte w kontekście nie były dla niektórych autorów wystarczające celem jego wyjaśnienia i dlatego szukali rozwiązania w analogicznych obrazach orientalnych, np. w micie o bogu, który stoi na biegunie i trzymając siedem gwiazd Małej Niedźwiedzicy obraca oś świata, czyli według tych orientalnych wierzeń był on rządcą świata¹. Ci autorzy interpretują analogicznie obraz siedmiu gwiazd w prawej ręce postaci opisanej w Ap 1, 13 nn jako symbol jej władzy nad światem². Inne rozwiązania przyjął Ernst Lohmeyer³, który zwrócił uwagę na monety rzymskich cesarzy Hadriana i Kommodusa, na których również widnieje symboliczny obraz „siedmiu gwiazd”, będący symbolem ich władzy nad światem. E. Lohmeyer wnioskuje z tego faktu, że symbol siedmiu gwiazd był powszechnie znany i istnieje duże prawdopodobieństwo, iż autor Apokalipsy stosował go nie pod wpływem oriental-

¹ Zob. W. Bousset, *Die Offenbarung des Johannes*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen⁶ 1966, 196; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament, 16 a), Tübingen 1974, 46.

² Zob. H. Kraft, 1. c.

³ *Die Offenbarung des Johannes*, (Handbuch zum Neuen Testament, 16), Tübingen 1953, 16.

nych wierzeń i mitów, lecz miał na względzie aktualną sytuację lokalnych Kościołów, mianowicie ich obronę przez kompetentny autorytet przed uzurpacją rzymskich cesarzy.

Poza Apokalipsą św. Jana nie spotyka się ani w Starym, ani w Nowym Testamencie symbolicznego obrazu siedmiu gwiazd trzymanyh w prawej ręce. Pewną dalszą analogię może stanowić tekst Jb 38, 31 (por. 9, 9), który ma znaczenie analogiczne do orientalnej interpretacji tego symbolu, mianowicie, że Bóg tylko posiada moc nad gwiazdnymi konstelacjami.

W księdze Hen et.⁴, występuje siedem gwiazd w znaczeniu przenośnym o istotach świadomych i odpowiedzialnych, które zostały ukarane. Nie ma jednak podstaw dla upatrywania w tekstach Hen et. tych samych siedmiu gwiazd, które są obecne w Ap 7, 16 a, 20; 2, 1 b; 3, 1 b, gdyż opisy Apokalipsy odnoszą się do zupełnie odmiennej sytuacji. W bliskim kontekście nie ma wzmianki o przekroczeniu przykazań ani o sankcji, jak w Hen et., w dalszym kontekście zaś do 2, 1 b i 3, 1 b występują tylko ostrzeżenia, upomnienia, wyrazy uznania i pochwały oraz obietnice warunkowej nagrody. Te oceny dotyczą zawsze konkretnych postaw w określonych sytuacjach historycznych, podczas gdy w tekście Hen et. przeważają elementy fantastyczno-mitologiczne. Również tekst Hen. słow. 30, 2 n, w którym wylicza się imiennie siedem gwiazd, nie daje podstaw dla analogii do Ap 1, 16 a lub innych tekstów Ap 1—3, ponieważ tylko wymienia siedem gwiazd w opisie aktu stwórczego.

Wprawdzie sam wyraz „gwiazda” zachodzi wielokrotnie w najrozmaitszym kontekście i w różnym sensie zarówno w pismach kanonicznych obu Testamentów, jak i w tradycji judaistycznej, jednak dla metafory „siedem gwiazd w prawej ręce” nie ma odpowiednika ani w pismach kanonicznych — poza Apokalipsą św. Jana, ani w tradycji judaistycznej.

SENS „SIEDMIU GWIAZD” W Ap 1—3

Poszczególne symbole obrazu „siedem gwiazd w prawej ręce” mają w świetle źródeł, różne znaczenia: „gwiazda” — oznacza, w sensie wyrazowym, ciało niebieskie, planetę; w przenośni stosuje się zarówno do aniołów, jak i do ludzi, a także bóstw mitologicznych; „prawa ręka” może oznaczać władzę, moc autorytet, część — por. 1 Krl 2, 19; Ps 110, 1; 138, 10; Wj 15, 6; liczba „siedem” — pełnię: w sensie pozytywnym — doskonałość, lub negatywnym — pełnia zła. Zatem rozpatrywanie znaczenia poszczególnych elementów tego symbolicznego obrazu może nie przynieść jego rozwiązania w Ap 1, 16 a. 20; 2, 1 b; 3, 1 b.

⁴ Por. 18, 13—16; 21, 1—6. Także rozdz. 6—21.

W Ap 1, 20 podaje się interpretację dwóch symboli: „siedem świeczników” — jako siedem Kościołów oraz „siedem gwiazd w prawej ręce” jako aniołów siedmiu Kościołów. W świetle relacji autora wyjaśnienie to pochodzi od postaci, która przedstawiła się w formule samookreślenia 1, 17 c. 18 i utożsamia się z „podobnym do Syna człowieczego” (Ap 1, 13). Zatem zdaniem autora tekstu, interpretacja tych symboli ma charakter autorytatywny, co zresztą wynika z charakteru formuły w Ap 1, 17 c. 18, ze związku tej postaci z „podobnym do Syna człowieczego” z w. 13-go, a także ze stosowanej w 1, 20 formy zaimkowej *mou*. Wyjaśnienie siedmiu świeczników jako siedem Kościołów jest jednoznaczne; natomiast siedmiu gwiazd jako „aniołów” siedmiu Kościołów nie przynosi definitywnego rozwiązania symbolu „siedmiu gwiazd”. Powstaje bowiem pytanie, kogo należy rozumieć przez tych ostatnich? W jakiej relacji pozostają oni do siedmiu Kościołów? Czy określenie „aniołów” ma tu sens wyrazowy i odnosi się do istot niebieskich, np. do aniołów stróżów Kościoła, czy też występuje ono w sensie przenośnym i oznacza personifikacje wspólnot, czy wreszcie ludzi — zwierchników siedmiu Kościołów? Zwięzłe zestawienie opinii autorów wraz z bibliografią podaje A. Jankowski⁵.

Pogląd, że „siedem gwiazd” (aniołów) są aniołami stróżami Kościołów lub personifikacjami wspólnot, niebieskimi reprezentantami Kościołów⁶, względnie ich niebieskimi sobowtórami — jak pisze E. Lohmeyer⁷, wydaje się nie do przyjęcia ze względu na liczne konkretne okoliczności, jakie podaje się w pismach, a które nie znajdują zadowalającego wyjaśnienia we wspomnianych hipotezach. Oto niektóre trudności: jaki sens miałyby pośrednictwo Jana, żyjącego na ziemi, w przekazywaniu treści pomiędzy osobami w świecie nadprzyrodzonym, tzn. pomiędzy Zmartwychwstałym Chrystusem a aniołami stróżami Kościołów lub ich personifikacjami (świat idei)? Czy te ostatnie w ogóle mogłyby być partnerami dialogu i podmiotami zdolnymi do przyjęcia konkretnych zobowiązań warunkowanych środowiskiem egzystencji tych Kościołów? W dodatku, treść jest przekazywana w formie właściwej społeczności ziemskiej,

⁵ *Apokalipsa św. Jana*. Wstęp — Przekład z oryginału. Komentarz. (Pismo św. Nowego Testamentu w 12 tomach, t. 12), Poznań 1959, Excursus II, 295 n.

⁶ Cf. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin² 1971, (TU 85), 113 nn.

⁷ *Die Offenbarung*, 18. Natomiast G. B. Caird wykazuje brak jednoznacznego poglądu, ponieważ w interpretacji „gwiazd” (aniołów) w Ap 2, 1 b przyjmuje opinię Lohmeyera określając je jako „heavenly counterpart” siedmiu Kościołów, w 3, 1 b zaś utożsamia je z Duchem Świętym. (*A Commentary on the Revelation of St John*, London 1966, 24, 48). Oryginalną interpretację przedstawił E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalypse*, w: *Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze*, I, Stuttgart (1963), 195.

za pośrednictwem pisma, listu, z wyszczególnieniem wielu konkretnych okoliczności i ziemskich uwarunkowań. Zresztą pisma Ap 2—3 prawdopodobnie nie mają nawet charakteru indywidualnych listów, lecz raczej spisanej mowy proroczej.

Przy założeniu, że „gwiazdy” (aniołowie) są aniołami stróżami Kościołów, nie sposób wyjaśnić nagany, upomnień, ostrzeżeń i grózb, które dotyczą złego postępowania ludzi — członków Kościołów na ziemi; wszak oni sami będą za nie ponosili konsekwencje zarówno w życiu doczesnym (Ap 2, 5. 16. 22 n), jak i po śmierci (2, 11 b). Jak wyjaśnić wezwania do wierności i wytrwałości, zachęty do walki aż do zwycięstwa na wzór Jezusa z Nazaretu, który zwyciężył (Ap 3, 21) dzięki temu, że będąc posłusznym Ojcu, wiernie wypełnił swoją misję na ziemi? Jak wyjaśnić nagrody obiecane nie „gwiazdom” — „aniołom” lecz tym, którzy wytrwale i mężnie walczą na ziemi oraz zwyciężają dzięki krwi Baranka (Ap 12, 11)? Jakaż w tym wszystkim miałyby być rola aniołów stróżów, skoro ludzie sami ponoszą odpowiedzialność za swoje postępowanie, nie zaś ich aniołowie stróżowie ani aniołowie stróżowie wspólnot. Zresztą rola aniołów stróżów, w świetle innych źródeł Objawienia, ogranicza się do obrony, sugestii, perswazji, a więc do roli prewencyjnej. Natomiast w pismach Ap 2—3 nie chodzi o dziedzinę sugestii i rolę prewencyjną tylko, lecz o rzeczywiste postępowanie ludzi żyjących na ziemi w określonym środowisku kulturowym; chodzi o decyzje i czyni dobre lub złe oraz o konsekwencje za nie.

Przechodząc do omawiania symbolu „siedmiu gwiazd” (aniołów) ze stanowiska postaci, która je trzyma, trzeba podkreślić, że postać ta jest stosunkowo precyzyjnie określona i dlatego może ona wnieść dużo danych dla wyjaśnienia symboliki siedmiu gwiazd. Ona utożsamia się z Chrystusem Zmartwychwstałym, który posiada Bożą egzystencję oraz boskie atrybuty i kompetencje. W Ap 1, 9—20 i Ap 2—3 jest ona przedstawiona w licznych związkach z Kościołami. Zważywszy, że symboliczna czynność „trzymania w prawej ręce” jest wyrazem władzy i kompetencji, a „przechadzanie się wśród siedmiu świeczników” oznacza Jego obecność wśród siedmiu Kościołów, wniosek wydaje się być oczywistym: „siedem gwiazd” (aniołowie siedmiu Kościołów) należą do tej samej rzeczywistości co Kościoły i są ich integralną częścią. Wniosek ten zostaje potwierdzony w korpusie pism Ap 2—3, gdzie Chrystus upomina, ostrzega, grozi, obarcza odpowiedzialnością za sytuację w lokalnych Kościołach — czyniąc to wszystko pod adresem przede wszystkim „aniołów siedmiu Kościołów”. Wydaje się więc, że Chrystus wykonuje swoją władzę nad lokalnymi Kościołami przez swoich pełnomocników, którzy są nazywani *angeli* (Ap 1, 20), czyli „wysłańcy”, „posłańcy”.

Prawdopodobnie nie chodzi jednak o *angeli* w sensie „wysłańców” — delegatów wspólnot skierowanych do Jana na apostołską odprawę i którym Jan wręczałby listy, lecz o *angelos* w sensie bi-

blijnym (LXX; por. Ml 2, 7; 3, 1; Ag 1, 13)⁸. Jeżeli przyjmie się, że termin *ángelos* występuje w Ap 1—3 w analogicznym znaczeniu jak w Starym Testamencie (LXX), to byłoby to zgodne z duchem i stylem autora Ap 1—3, który zapożyczył wiele elementów ze Starego Testamentu. Ta zgodność mogłaby przemawiać za słusznością interpretacji „siedmiu gwiazd” (aniołów siedmiu Kościołów) jako proroków — zwierzchników siedmiu Kościołów.

Powyższa interpretacja zostaje potwierdzona w Ap 3, 1, gdzie umieszcza się w tej samej formule „siedem gwiazd” i „Siedem Duchów Boga”. Skoro „Siedem Duchów Boga” występuje w zakończeniach listów w pewnej paraleli do „aniołów” w adresach tychże listów do siedmiu Kościołów, a dalej „Siedem Duchów Boga” stanowi jedność, bowiem jeden i ten sam „Duch” przemawia do Kościołów⁹ oraz utożsamia się w pewnym sensie z podmiotem mówiącym w formule prezentacji, to właściwym podmiotem oddziaływania tego „Ducha”, przez którego przemawia Zmartwychwstały Chrystus, są również *ángeloi* (posłańcy). Warunkiem zaś skutecznego wpływu „Ducha” na *ángeloi* jest ich ścisła więź z Kościołami w tym samym porządku egzystencji i w określonych uwarunkowaniach historycznych. W przeciwnym razie *ángeloi* nie byłoby zdolni wywiązać się z różnorodnych zadań stawianych im w poszczególnych pismach. Zatem „aniołowie” w Ap 2—3, a w konsekwentnie także w Ap 1, są ludźmi „prorokami-zwierzchnikami” lokalnych Kościołów.

Powyższe rozwiązanie jest zgodne także z danymi z innych źródeł Objawienia Nowego Testamentu, według których Chrystus Zmartwychwstały pozostaje w bezpośredniej relacji z tymi, którzy na podstawie Jego mandatu i w Jego zastępstwie sprawują w Kościele określone funkcje, za które też są wobec Niego odpowiedzialni, jak to wyraźnie wynika z listów św. Pawła (por. 2 Kor 5, 20; Ef 6, 20; 1 Kor 9, 16).

W Ap 2—3 kładzie się szczególny nacisk na funkcje hierarchii w wspólnotach lokalnych. „Aniołowie siedmiu Kościołów” są narzędziami Chrystusa Zmartwychwstałego i Ducha Świętego. Co więcej, w tych pismach jest zawarta apologia sakralnego charakteru tej władzy w lokalnych Kościołach. Nie można zgodzić się z tymi autorami, którzy podtrzymują opinię, że Ap 2—3 są dowodem, iż pierwotny Kościół nie posiadał hierarchicznej władzy i istniały tylko luźne wspólnoty złączone jedynie duchową więzią w Chrystusie i Duchu Świętym¹⁰. Bowiemy systematyczna analiza tekstów Ap 1, 9—20 i formuł wstępnych listów Ap 2—3 prowadzi do przeciwnego

⁸ Zob. H. Kraft, *Die Offenbarung*, 51.

⁹ W stereotypowej formule w zakończeniach pism do poszczególnych Kościołów występuje zawsze liczba mnoga — „co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7 par.).

¹⁰ Zob. A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen—Vlyun 1966, 19 nn.

wniosku, mianowicie, że pisma Ap 2—3 są świadectwem, iż pierwsze chrześcijańskie wspólnoty posiadały już instytucjonalną władzę, która wykonywała w stosunku do lokalnych Kościołów wiele podstawowych funkcji duszpasterskich, aczkolwiek nie była jeszcze pod względem formalnym i jurydycznym tak rozwinięta jak dziś i sposobem wykonywania przypominała raczej funkcje proroków.

Warszawa

FRANCISZEK SIEG SJ

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Józef Reczek

GNOSTYCY Z NAG HAMMADI

Dwa znaleziska, dokonane wnet po II wojnie światowej, wywołały wielki choć nierównoczesny rozkwit badań nad słabo wcześniej znanymi ruchami religijnymi Syrii, Palestyny i Egiptu od II w. przed Chr. do IV w. po Chr. Były to znaleziska w Qumran (Jordania) i w Nag Hammadi (Egipt). Pierwsze wzbudziły zainteresowanie przede wszystkim biblistów i badaczy judaizmu epoki rzymskiej oraz początków chrześcijaństwa, drugie — koptologów i badaczy gnostycyzmu. W Polsce o znaleziskach qumrańskich pisano wielokrotnie, natomiast rzadko o znaleziskach z Nag Hammadi. Opublikowanie pierwszej książki na ten temat — chodzi o *Teksty z Nag Hammadi* (z języka koptyjskiego przetłumaczyli Albertyna Dembska i Wincenty Myszor. Wstępem i komentarzem opatrzył... ks. W. Myszor). Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XX. Akademią Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 332 — jest dobrą okazją przypomnienia tego ważnego wydarzenia.

BIBLIOTEKA Z NAG HAMMADI

W grudniu 1945 r. dwaj bracia, Muhammad i Chalifah synowie Alego, z rodu as-Samman, w czasie prac polowych w dolinie Nilu niedaleko Nag Hammadi w Górnym Egipcie znaleźli w ziemi gliniany garnek, w którym zamiast spodziewanych skarbów znajdo-

wały się rękopiśmienne książki w nieznanym języku. Książki te — przypuszczając, że są chrześcijańskie — Muhammad oddał na przechowanie koptyjskiemu księdzu Basiliyusowi Abd al-Masiha z pobliskiej miejscowości al-Qasr (znanej w starożytności pod grecką nazwą Chenoboskion). Szwagier owego księdza — duchowni koptyjscy są bowiem żonaci — Raghīb Andrawus, zajmujący się nauczaniem historii i języka koptyjskiego w parafialnych szkółkach koptyjskich, przywędrował do al-Qasr i tam mieszkając u siostry zauważył jeden z kodeksów (tzw. Kodeks III), a domyślając się, że jest to rzecz wartościowa, wypożyczył go u szwagra i zawiózł do Kairu. Tam po różnych perypetiach i po wstępnym zbadaniu przez pracowników muzeum kodeks ten jako pierwszy zakupiony został przez Wydział Starożytności Muzeum Koptyjskiego. Był rok 1946.

Znalezionych przez Muhammada Alego kodeksów było 12 (i 8 kart kodeksu 13) i początkowo uległy rozproszeniu, nim ostatecznie wszystkie trafiły do Muzeum Koptyjskiego w Kairze, gdzie się znajdują do dziś. Ówczesny dyrektor Muzeum Koptyjskiego Togo Mina, który kształcił się we Francji, planował uprzystępnienie światu naukowemu zawartości kodeksów przy współpracy uczonych francuskich. Plany te jednak zostały zniweczone przez jego rychłą śmierć w 1949 r. Tymczasem powstał Międzynarodowy Komitet i pod jego auspicjami wydany został jeden utwór: *Ewangelia Tomasza* w 1959 r. W latach 1956—75 doczekał się także wydania Kodeks I, zwany też Kodeksem Junga (kodeks ten, nabyty w Kairze przez belgijskiego antykwariusza, trafił w 1952 r. do Instytutu Junga w Zurychu i dopiero po kilku latach przekazany został Muzeum Kairskiemu).

Nowy po Togo Minie dyrektor Muzeum Koptyjskiego, Pahor Labib, doktor Uniwersytetu im. Humboldta w Berlinie, postanowił wydać całą bibliotekę z Nag Hammadi we współpracy z uczonymi niemieckimi Aleksandrem Böhlingiem i Martinem Krause. Uczeni ci, do których później dołączyli inni, rozpoczęli intensywne studia nad rękopisami w wyniku czego opublikowano kilka utworów i szereg studiów. Praca jednakże szła bardzo powoli. Z początkiem lat sześćdziesiątych do współpracy przystąpiło UNESCO, planując fototypiczne wydanie cennych rękopisów. Spory kompetencyjne i nie pozbawiona małostkowości rywalizacja między uczonymi z różnych krajów, a także różne napięcia polityczne, spowodowały, że współpraca nie układała się dobrze. Sprawy ruszyły znowiej dopiero wtedy, gdy do badań włączyli się Amerykanie z dobrze opracowanym planem całości prac. Mianowicie w 1966 r. w Claremont Gradual School, Claremont, Kalifornia powstał Projekt dotyczący Koptyjskiej Biblioteki Gnostycznej, opracowany przez Instytut Starożytności i Chrześcijaństwa tej uczelni pod kierunkiem Jamesa M. Robinsona. Do współpracy nad realizacją Projektu poproszono wielu uczonych z różnych krajów i niebawem zaczęto publikować różne wydawnictwa w kilku seriach.

Serię I stanowi fotograficzne wydanie wszystkich kodeksów z Nag Hammadi. Jest to tzw. *Facsimile Edition* w XII tomach, realizowana od 1972 r. przez znaną firmę wydawniczą E. J. Brill w Holandii pod auspicjami UNESCO i Ministerstwa Starożytności Arabskiej Republiki Egiptu. Tomy II—XII przynoszą znakomite reprodukcje wszystkich kodeksów i ich skórzanych kopert ochronnych, w których się zachowały, a tom I, wydany na końcu, przyniesie historię odkrycia oraz historię badań.

Seria II pt. *The Coptic Gnostic Library* (również wydawana przez Brilla) obejmie XI tomów i przyniesie filologiczne wydanie tekstów koptyjskich, ich angielski przekład oraz nieodzowne przypisy, wstępy i indeksy. W tej serii wydano też znany już od końca XIX w. tzw. Berliński Kodeks Gnostycki nr 8502. Jako pierwszy z tej serii ukazał się tom *The Gospel of the Egyptians* (1975), wydany przez A. Böhliga i F. Wissego przy współpracy P. Labiba, a jako drugi — *Nag Hammadi Codices V, 2—5 and VI with Codex Berlinensis 8502, and 4* w opracowaniu Douglasa M. Parrotta.

Celem uprzystępnienia tekstów z Nag Hammadi szerszemu gronu czytelników jeszcze przed zakończeniem edycji w serii II, zdecydowano się wydać drukiem w jednym tomie angielskie przekłady całej biblioteki z Nag Hammadi razem z Cod. Ber. 8502. Dzięki temu ukazał się tom *The Nag Hammadi Library in English*, pod red. J. M. Robinsona (Harper and Row, San Francisco, b.r., ss. 494). W tomie tym każdy traktat poprzedzono krótkim wstępem, a całość ma wstęp ogólny informujący o bibliotece z Nag Hammadi oraz indeks imion własnych.

Wszystkie kodeksy z Nag Hammadi napisane zostały w języku koptyjskim, czyli w tym języku, który stanowi końcową fazę rozwoju języka staroegipskiego i którym posługiwała się autochtoniczna ludność Egiptu w epoce hellenizmu, za panowania rzymskiego i później bizantyjskiego aż do najazdu Arabów (VII w.). Językiem urzędowym, a zarazem językiem wyższych warstw społecznych, zwłaszcza w miastach, była greka. Wielu koptologów uważa, że na większą skalę językiem koptyjskim zaczęto się posługiwać na piśmie w II i III w. po Chr., gdy nastąpiła masowa chrystianizacja ludności wiejskiej. Od X w. koptyjski ustąpił miejsca arabskiemu jako język mówiony, chociaż do dziś pozostał językiem kultowym Kościoła koptyjskiego. Do zapisania języka koptyjskiego zastosowano alfabet grecki z dodaniem kilku liter dla oddania dźwięków nie występujących w grece. Język grecki wywarł wielki wpływ na język koptyjski, dostarczając wielu zapożyczeń. Jest zrozumiałe, że w tak dużym kraju jak Egipt język mówiony był znacznie zróżnicowany pod względem dialektycznym. Zachowane zabytki językowe pozwalają wyróżnić wiele dialektów; m. in. saidzki, achmimski i subachmimski z Górnego Egiptu, fajumski z Egiptu Środkowego i bohairycki z Dolnego Egiptu. Najwcześniej ukształtował się dialekt

saidzki i w nim zapisano przeważającą ilość pism chrześcijańskich w starożytności. W Kościele dopiero od XI w. zyskał przewagę dialekt bohairycki w związku z przeważającą rolą Aleksandrii jako siedziby koptyjskiego papieża. Teksty z Nag Hammadi spisane zostały w dwóch dialektach: saidzkim i subachimskim ze śladami w niektórych traktatach cech właściwych innym dialektom. Są to, jak się powszechnie przyjmuje, tłumaczenia z języka greckiego, jednakże greckich oryginałów nie znamy.

Rękopisy z Nag Hammadi nie są datowane i ich pochodzenie da się określić jedynie w przybliżeniu w oparciu o cechy paleograficzne na połowę wieku IV, niektóre są może o 20 lat starsze, natomiast poszczególne traktaty powstały w III lub II w. po Chr. W przepisywaniu kodeksów z Nag Hammadi wzięło udział 8 kopistów, przy czym spod ręki jednego wyszło aż 5 kodeksów (IV, V, VI, VII, VIII).

ZAWARTOŚĆ KODEKSÓW I ICH ZNACZENIE

W kodeksach z Nag Hammadi zidentyfikowano 53 pisma (traktaty) o łącznej ilości 1153 stron, co stanowi ok. 90% całości biblioteki. Z owych 53 traktatów aż 41 było dotychczas zupełnie nieznanymi, z pozostałych sześć było znane skądinąd, a sześć to dublety z samej biblioteki. Swą objętością i stanem zachowania rękopisy z Nag Hammadi znacznie przewyższają słynne znaleziska z Qumran, te ostatnie zaś są znacznie starsze (ok. 500 lat).

Pisma z Nag Hammadi dostarczają pierwszorzędne, bo oryginalnego materiału do poznania starożytnej gnozy, znanej dotychczas głównie z polemicznych pism starożytnych herezjologów. Ponieważ zachowane pisma wywodzą się z różnych kierunków czy szkół gnostycznych, umożliwiają dokładniejsze przedstawienie tych kierunków. Zbiór z Nag Hammadi zawiera traktaty silnie chrystianizujące, jak również mało chrześcijańskie i niechrześcijańskie. Poświadczona tu różnorodność gnostycyzmu, o której przekazali wiadomość pisarze starożytności, czyni zrozumiałą walkę, jaką gnozie wydali Ojcowie Kościoła. Umożliwiają one również wykazanie udziału tradycji żydowskiej w formowaniu się gnozy, z drugiej zaś strony jaśniejszy się staje udział myśli greckiej, szczególnie filozofii platońskiej, w jej rozwoju. Niewiele natomiast materiału znajduje się do poznania organizacji gminy gnostycznej i praktyk religijnych.

GNOZA I GNOSTYCYZM

Terminem *gnoza* (albo *gnostycyzm*), wywodzącym się z greckiego *gnōsis* *wiedza, poznanie*, określa się późnoantyczną synkretyczną dualistyczną religię zbawienia, powstałą w epoce hellenistycznej w wyniku syntezy wielu wątków pochodzenia greckiego, żydowskiego

i orientalnego (irańskiego): Jej wyznawców czy zwolenników określa się terminem gnostycy (dosł. *wiedzący*). Gnoza to wiedza specjalna: nie dąży ona do poznania naukowo-teoretycznego; jest to wiedza, która ma zbawcze działanie. Jest to wiedza o charakterze religijnym, zajmująca się objaśnianiem podstaw istnienia człowieka, świata i Boga w oparciu o przesłanie z góry, a nie w oparciu o własne badania czy dociekania. Jest to zatem wiedza objawiona, która przekazana została wybranym; ma więc charakter ezoteryczny i ma specjalną siłę zbawczą. „Ten, kto ma gnozę, jest istotą pochodzącą z góry ... Wypełnia wolę tego, który go wezwał, pragnie mu się przypodobać i osiąga spokój ... Kto w ten sposób osiągnie gnozę, wie, skąd przyszedł i dokąd podąża” (*Evangelia Privity* 22, 1 i n.). W opozycji do gnozy gnostycy stawiali niewiedzę i wiarę. To właśnie przeciwstawienie gnozy i wiary było przedmiotem gwałtownej krytyki gnostycyzmu przez Ojców Kościoła.

Gnostycyzm nie był zwartym systemem, odwrotnie wyróżnia się w nim wiele kierunków czy szkół. Jednakże u podstaw wszystkich stał dualistyczny obraz świata, który determinował wszystkie wypowiedzi dotyczące kosmologii i antropologii. Niezwykle ważne miejsce w systemach gnostyckich zajmowała kosmogonia, dostarczająca uzasadnienia istniejącego oddalenia człowieka od Boga. Biegunowi boskiemu, określanemu często jako Światłość, przeciwstawiano Ciemność, co w świecie fizycznym równoznaczne jest z Materią (*Hyle*) czy Ciałem. Mity gnostyckie wywodziły się z różnych pomysłów platońskich, uzupełnionych — jak wspomniałem — spekulacjami znanymi z apokalipsy żydowskich. Po powstaniu chrześcijaństwa nastąpiła w niektórych szkołach gnostycka interpretacja elementów nowej religii. Do bardziej znanych gnostyków należeli Szymon z Samarii (Szymon Mag z Dziejów Apostolskich), Bazylides a przede wszystkim Walentyn (II w.) którego nauka — walentynianizm — stanowiła jedną z głównych szkół gnostyckich w Egipcie. Jego to właśnie poglądy zwalczali św. Ireneusz, Hipolit Rzymianin i in.

Walentyn był, jak się wydaje, odpowiedzialny za chrystianizującą wersję gnostycyzmu. Różne kierunki gnostyckie spotykamy w różnych miejscach cesarstwa rzymskiego, z gnostycyzmu wiele zaczerpnął Mani (216—277), twórca niezwykle żywo się rozwijającej od III w. nowej religii dualistycznej — manicheizmu. Do dziś przetrwała w Iraku religia gnostycka, znana pod nazwą mandeizmu.

PISMA GNOSTYCKIE W POLSCE

W Polsce badaniami gnostycyzmu zajmowano się mało. Odkrycia z Nag Hammadi wywołały kilka okolicznościowych artykułów, ale brak znawców języka koptyjskiego uniemożliwiał podjęcie poważniejszych studiów. Książka *Teksty z Nag Hammadi* jest pierw-

szą obszerną na ten temat publikacją i dlatego należy jej poświęcić nieco uwagi.

Ks. Wincenty Myszor jest autorem obszernego wstępu (s. 7—99), w którym przedstawił szczegółowo zawartość biblioteki z Nag Hammadi, omówił wartość źródłową zachowanych pism, a także gnozę walentyniańską i grupę utworów, tłumaczonych w drugiej części pracy. Współpracownica ks. Myszora, Albertyna Dembska, dała krótkie omówienie języka I i II kodeksu (s. 101—106), z których tłumaczone teksty pochodzą.

Druga część książki przynosi polskie tłumaczenie pięciu utworów. Są to kolejno: 1. Apokryficzny list Jakuba (s. 109—125 i komentarz s. 125—142, tł. Myszor), 2. Ewangelia Prawdy (s. 143—169 i kom. s. 169—192, t. Myszor), 3. Wypowiedź o zmartwychwstaniu (s. 193—200 i kom. s. 200—206, tł. Dembska), 4. Ewangelia Tomasza (s. 207—226 i kom. s. 226—238, tł. Dembska i Myszor), 5. Ewangelia według Filipa (s. 239—277 i kom. s. 277—292, tł. Dembska i Myszor). Trzy pierwsze pochodzą z kodeksu I, dwa pozostałe — z II. Do całości ks. Myszor opracował cztery indeksy: wyrazów greckich, występujących w tłumaczonych tekstach koptojskich, indeks biblijny — wskazujący, z jakiej księgi biblijnej pochodzi dany cytat w tekście, autorów i rzeczowy. Podano też wykaz najważniejszych prac o tekstach z Nag Hammadi, jako też wydania samych tekstów.

Teksty, przetłumaczone w drugiej części pracy, da się scharakteryzować następująco:

1. *Apokryficzny list Jakuba* (tytuł pochodzi od współczesnych wydawców) relacjonuje dialog między dwoma apostołami, Jakubem i Piotrem, a zmartwychwstałym Chrystusem, który im przekazuje tajemne nauki o „pomniejszaniu się” i Półni (pleromie), o prześladowaniu i śmierci. Uczni dość powszechnie uważają, że utwór ten odzwierciedla idee walentynian, ale są też przeciwnicy takiego stanowiska. Mógł on powstać w Egipcie w III w.

2. *Ewangelia Prawdy* (przekazana przez kodeksy I, 3 i XII, 2), niewątpliwie ze szkoły walentynian, jest traktatem w formie medytacji o osobie i dziele Chrystusa. Wbrew tytułowi w niczym nie przypomina ewangelii nowotestamentowych. Celem EP nie jest podanie słów i czynów historycznego Jezusa, lecz podanie „dobrej nowiny” o Jezusie jako wiecznym i boskim Synu, Słowie, objawiającym Ojca. Utwór mógł powstać około połowy II w., a niektórzy badacze są skłonni przypisywać go samemu Walentynowi.

3. *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (lepiej byłoby oddać tytuł po prostu jako *Traktat o z.*) ma formę listu nieznanego z imienia nauczyciela do ucznia imieniem Reginos (stąd niektórzy nazywają go też Listem do R.). Mimo że jest to utwór krótki, ma duże znaczenie, bo pozwala poznać rozpowszechnione w II w. wśród gnostyków poglądy na temat zmartwychwstania. Wydaje się, że jego auto-

rem był chrześcijański gnostyk, zdradzający w wielu miejscach zależność od nauki św. Pawła.

4. *Ewangelia Tomasza* jest zbiorem 114 logiów (powiedzeń, przypowieści, przykładów), przypisywanych Jezusowi. Wywołuje ona specjalne zainteresowanie badaczy, gdyż wiele logiów ma dokładne paralele w ewangeliach synoptycznych. Chociaż wpływ teologii gnostyckiej jest wyraźny, nie da się jej przypisać żadnej określonej szkole gnostyckiej. Oryginał grecki (lub nawet syryjski czy aramejski) powstał przed 200 r. gdzieś w Syrii czy Palestynie. Autorstwo przypisywane jest Dydimusowi Judzie Tomaszowi, to znaczy „bliźniakowi” Judzie, identyfikowanemu przez Kościół syryjski z apostołem.

5. *Ewangelia według Filipa* (dlaczego nie *E. Filipa*?) jest zbiorem teologicznych stwierdzeń czy ekscerptów dotyczących sakramentów i etyki. Jest źródłem do poznania skromnej zresztą wiedzy o gnostyckiej teologii sakramentalnej i o sakramentalnej praktyce. Traktat o ile nie odbiega wiele od nauki Kościoła, jeśli idzie o sakramenty, to wyraźnie się różni od nauki kościelnej w ich interpretacji. EF ma charakter wyraźnie walentyniański. Nazwą swą nawiązuje do apostoła Filipa i powstała w Syrii najprawdopodobniej w drugiej połowie III w.

Warto zaznaczyć, że dwa z powyższych tekstów były już tłumaczone na język polski: *Ewangelia Tomasza* (1960, 1970 i 1972) oraz *Apokryficzny list Jakuba* (1977)*.

Kraków

JÓZEF RECZEK

* Powyższe uwagi opracowałem, korzystając z następujących wydawnictw: *The Nag Hammadi Library* jw.; *Teksty z Nag Hammadi* jw.; Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, Lipsk 1977; Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2, Paryż 1978, s. 345—395; *Histoire des religions*, II, (sous la direction d'Henri-Charles Puech), Encyclopédie de la Pléiade, Paryż 1972, s. 364—429. Por. ponadto: W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. I, z. 2, Warszawa 1977, s. 121—276.

Ks. Jerzy Chmiel

DZIESIĘCIOLECIE INSTYTUTU EKUMENICZNEGO W TANTUR K. JEROZOLIMY

W r. 1982 minęło dziesięć lat od utworzenia Ekumenicznego Instytutu Badań Teologicznych w Tantur k. Jerozolimy (*L'Institut Oecuménique de Recherches Théologiques — The Ecumenical Institute*

for Theological Research). Warto z okazji tej rocznicy podać historię¹ i podsumować osiągnięcia owej placówki.

Sama myśl takiego instytutu zrodziła się w czasie spotkań nieformalnych drugiej sesji Soboru Watykańskiego II papieża Pawła VI z niekatolickimi obserwatorami soborowymi, luterzańskimi profesorami: Oscarem Cullmannem ze Szwajcarii i Kristenem Skydsgaardem z Kopenhagi. Oficjalnie wyrażono tę myśl 17 października 1963 r. podczas audiencji Pawła VI dla obserwatorów niekatolickich. W adresie skierowanym do papieża Kristen Skydsgaard mówił: „Niech mi będzie wolno zasygnalizować fakt niezmiernie ważny: myślę o roli, jaką może odegrać w poszukiwaniach teologicznych teologia biblijna skoncentrowana wokół studium historii zbawienia w Starym i Nowym Testamencie. Zrozumiemy bliżej niepojętą i paradoksalną historię ludu Bożego, bardziej zapoznamy się prawdziwie z Kościołem Jezusa Chrystusa, w jego tajemnicy, w jego egzystencji historycznej, w jego jedności. Niech Wasza Świątobliwość pozwoli mi wyrazić naszą żywą ufność: oby światło tej teologii konkretnej i historycznej, opartej na Biblii i nauce Ojców Kościoła, świeciło jak najbardziej w pracach soborowych”. W odpowiedzi na to papież Paweł VI stwierdził: „Jesteśmy zupełnie zgodni co do wyrażonego w Pańskim przemówieniu rozwoju teologii historycznej i konkretnej, skupionej wokół historii zbawienia: propozycja z wszech miar zasługuje na studium i pogłębienie. Kościół katolicki posiada instytucje, które by mogły się specjalizować w tego rodzaju poszukiwaniach. Powiemy więcej: można myśleć o stworzeniu nowej instytucji, która by w sposób szczególniejszy odpowiadała temu celowi, jeżeli okoliczności to podpowiadają”.

Alea iacta sunt. Utworzono Radę Akademicką Instytutu, w skład której wchodziło 8 profesorów katolickich, tyluż protestanckich i anglikańskich oraz tyluż prawosławnych. Prezesem Rady został prof. Th. M. Hesburgh, rektor uniwersytetu w Notre Dame (USA). Papież powierzył sprawę budowy nowego Instytutu Federacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC) w r. 1964, na pamiątkę swej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Skoro jednak do tego nie doszło, osobiście zajął się tym — i to z dobrym skutkiem — prof. Hesburgh, stając na czele Rady Wykonawczej, do której wchodził: o. Pierre Benoit (Jeruzolima, *Ecole Biblique*), O. Cullmann (Szwajcaria), P. S. Minear (USA), ks. Ch. Moeller (Belgia), H. Root (W. Brytania). Wybrano miejscowość Tantur w połowie drogi między Jeruzolimą a Betlejem. Jest to wzgórze, niedaleko klasztoru św. Eliasza, zbudowanego na miejscu, gdzie miał się prorok ukrywać. Tantur oznacza po arabsku: *kopiec*

¹ Zob. O. Cullmann, *Un'opera di pace a Gerusalemme. L'Istituto Ecumenico di Ricerche Teologiche*, w: „Humanitas” 27, 10 (1972) 873—882; J.-J. Von Allmen, *Début d'activité à l'Institut Oecuménique de recherches théologiques de Jérusalem*, w: *Revue Theolov* 3 (1972—73) 374—377.

lub *kolpak panny młodej*; jest w Palestynie więcej miejscowości o tej nazwie. Tantur było od r. 1110 własnością Zakonu Rycerskiego Szpitalników św. Jana. Od r. 1876 mieściło się tam hospicjum Zakonu Kawalerów Maltańskich Obszaru Czesko-Austriackiego w Pradze. Mieścił się tam szpital dla okolicznej ludności: zanotowano 125 przypadków hospitalizacji, rocznie obsługiwano 18 tys. chorych. Ostatni przełożony konwentu, austriacki konsul generalny w Jerozolimie, hr. Bernardo Caboga Cerva zmarł w r. 1882 i tam został pochowany. Od tej chwili hospicjum podupadło i do naszych czasów praktycznie było nieczynne.

Odkupiono teren i zabudowania, które wszystkie wyburzono, zostawiając tylko na pamiątkę bramę wejściową i piękną basztę, do której też przeniesiono kości hr. Cabogi z dawnego kościoła. Nowe zabudowania zaprojektował Frank Montana, profesor architektury uniwersytetu w Notre Dame. Trzeba przyznać, że dobrze się wywiązał ze swego zadania: architektura jest zupełnie współczesna i komfortowa, ale także oparta o motywy i tradycje lokalne, przy czym wszystko jest wszczepione w teren, w przyrodę, w kamienie i roślinność. Oczywiście taka budowa nie powstała bez mecenasów: dobrodziejem Instytutu jest Amerykanin I. O'Shaughnessy z St. Paul (Minn.). Zbudowano kaplicę, pomieszczenia mieszkalne, sale wykładowe, potężną bibliotekę, którą od 1971 r. obsługują benedyktyni z Montserrat. Były też trudne chwile, w czasie wojny w 1967 r., kiedy teren przeszedł spod panowania jordańskiego pod izraelskie, wydawało się, że wszystko na próżno. Ale trudności zostały pokonane. Dnia 24 września 1972 r. nastąpiła inauguracja Instytutu Ekumenicznego w Tantur.

Na czy polega działalność Instytutu?

Instytut Ekumeniczny w Tantur jest przeznaczony dla teologów duchownych i świeckich wszystkich wyznań, którzy chcą pracować nad zjednoczeniem chrześcijaństwa pod wszystkimi aspektami, koncentrując swoją pracę wokół historii zbawienia. Program naukowy Instytutu obejmuje konferencje naukowe i seminaria, ale także samodzielną osobistą pracę naukową uczestników. Zakrojona na potężną skalę biblioteka (liczy obecnie jakieś 25 tys. woluminów, a jest przewidziana na 100 tys.) ma ułatwić tę pracę. Instytut może pomieścić maksymalnie 50 osób, w tym jest możliwość zakwaterowania 10 rodzin z dziećmi. Tak więc nie tylko badania naukowe, ale również życie wspólne ma służyć sprawom ekumenii. Poznawanie siebie nawzajem, pozbywanie się uprzedzeń w myśleniu, dzielenie wspólnych trosk i zainteresowań.

Ważną rolę odgrywa w Tantur życie liturgiczne — modlitwa. Kaplica, prosto i estetycznie zbudowana, jest przystosowana dla wszystkich wyznań chrześcijańskich: w centrum ołtarz, na ścianie krucyfiks, z boku pulpit do czytań, na podstawach ikony, w kącie kon-

tuar organowy. Sanctissimum jest przechowywane w innej, maleńkiej kapliczce — oratorium dla wspólnoty benedyktyńskiej, która swoją obecnością zaświadcza o roli życia monastycznego. Liturgia w Tantur jest naprawdę ekumeniczna w najlepszym tego słowa rozumieniu. Nie chodzi więc o zatracenie różnic, jakie istnieją w kulcie poszczególnych denominacji chrześcijańskich, czy też o nieprzestrzeganie obowiązujących przepisów przez katolików, lecz o odnawianie sensu modlitwy chrześcijańskiej. W tygodniu rano są odprawiane msze katolickie, wieczorem zaś — prowadzone modlitwy przez poszczególne grupy wyznaniowe. Modlą się wspólnie wszyscy w dostępnych dla siebie językach. Jakie bogactwo form i myśli! Ile refleksji nasuwa się uczestnikom! Niedziela i święta są obchodzone specjalnie uroczysto. Liturgia w Tantur zasługuje na osobne opracowanie.

Ekumeniczna rola Instytutu w Tantur zaznacza się dalej tym, że jest to dzieło pokoju (ulubione wyrażenie Cullmanna, jednego z ojców Instytutu) pomiędzy chrześcijanami wszystkich wyznań. Jerozolima skupia bowiem tradycje różnych kościołów chrześcijańskich; są tam: (1) katolicy, (2) grekoortodoksi, (3) grekokatolicy, czyli melchici, (4) nestorianie, (5) Chaldejczycy, (6) koptowie ortodoksi, (7) koptowie katolicy, (8) syroortodoksi, czyli jakobici, (9) syrokatolicy, (10) ormianie ortodoksi, (11) ormianie katolicy, (12) maronici, (13) protestanci, zwłaszcza luteranie i anglikanie. Ważną też rzeczą jest dla Instytutu dialog z religiami: żydowską i mahometańską.

Jakie osiągnięcia ma Instytut Ekumeniczny w Tantur w ciągu dziesięciolecia swego istnienia?

O. Cullmann tak pisał: „Badania przeprowadzane w Tantur nie dotyczą bezpośrednio kwestii spornych między wyznaniami chrześcijańskimi, lecz odnoszą się do wszystkich życiowych i aktualnych problemów religii chrześcijańskiej w kontekście konfrontacji z innymi religiami i ideologiami naszych czasów”. Zatem zasadą Instytutu jest nie rezygnować z dotychczasowych osiągnięć i tradycji, ale poszukiwać rozwiązań w ramach historii zbawienia, w oparciu o Pismo Święte. Teolog protestancki J.-J. Von Allmen zwraca uwagę, że „w Tantur jest się skazanym na rzecz istotną: na Jezusa Chrystusa, który jest stałym zgorzeniem dla Żydów i Greków, zgorzeniem, którego nie można uniknąć”. Teolog katolicki, Charles Moeller, jeden z ojców (tzn. założycieli) Instytutu, mówił o dwóch tarasach (nawiązując do tarasów w Tantur, skąd widzi się i Jerozolimę, i Betlejem), z których można widzieć rzeczywistość kościelną i ekumeniczną, będącą naszą nadzieją i naszym przeznaczeniem. Z tarasu bazyliki św. Piotra widzi się rzeczywistość Kościoła w terminach jedności—jednolitości, opartej na prymacie Piotra. Z tarasu w Tantur widzi się rzeczywistość w wielości tradycji chrześcijańskich, jakie są w Ziemi Świętej — tam zawsze wieje wiatr, jak w J 3, 8.*

Przez Tantur przewinęło się wielu teologów różnych wyznań i stanów — wśród nich spotkamy parę nazwisk Polaków: kapłanów i siostr zakonnych. Instytut w Tantur ma już swoje publikacje². Program akademicki, obejmujący pięć zasadniczych dziedzin, jak: seminaria, projekty badań, serie konferencji, wycieczki naukowe po Ziemi Świętej i spotkania—rozmowy, służy dobrze wspólnemu celowi: „aby byli jedno” (J 17, 22). Instytut Ekumeniczny w Tantur jest naprawdę ekumenicznym dziełem II Soboru Watykańskiego.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

² Zob. *Prayer in Late Antiquity and in Early Christianity. Yearbook 1978—1979; Prayer and Ecumenism. Yearbook 1979—1980; Witness of Faith in Life and Worship. Yearbook 1980—1981; Christianity in the Holy Land. Ed. D.-M. A. Jaeger (Studia Oecumenica Hierosolymitana, 1), Jerusalem 1981.*

Ks. Jan Kopiec

KSIĘGA PRZYSTĘPUJĄCYCH DO KOMUNII ŚW. Z WYSOKIEJ (DIEC. OPOLSKA) Z LAT 1766—1849

Powszechnie doceniana jest wartość ksiąg metrykalnych chrztów, zawieranych małżeństw i zgonów, nakazanych w całym Kościele powszechnym przez Sobór Trydencki i reformę trydencką. Księgi czy rejestry przystępujących do Komunii św. nie należą do prawnie nakazanych ksiąg metrykalnych, ale stanowią w niektórych parafiach ważkie źródło historyczne. Egzekwowany przez Kościół obowiązek przystępowania przez wiernych do Komunii wielkanocnej nakładał na duszpasterzy trud dokładnej znajomości wszystkich wiernych w swej parafii i stale aktualnej ich ewidencji w połączeniu ze sprawdzianem ich gorliwości wielkanocnej. Znajdowało to wyraz w prowadzeniu rejestrów komunikujących w danej parafii.

Wysoka, koło Olesna, należy do najstarszych parafii na Opolszczyźnie, w początkach XIV w. jest już wzmiankowana. Zachowało się nieco ksiąg metrykalnych z XVIII w.¹ Poziom życia religijnego tak w XVIII-wiecznych wizytacjach, jak i późniejszych przekazach oceniany jest jako wysoki.

¹ Por. J. Kopiec, *Księga chrztów w Wysokiej z XVIII w. jako źródło historyczne*, „Głos Olesna” 10 (1978) 49—58.

Zapisów dokonano w gotowej, starannie opracowanej księdze formatu 22 × 33 cm. Na każdej stronie był nadruk rubryk: a) liczba osób w rodzinie, b) liczba mężczyzn, c) liczba kobiet, d) nazwisko i stan komunikujących według alfabetu. Paginacja została dokonana dopiero w miarę zapisywania księgi — 260 stron, brak dwu kart obejmujących strony 55—58 z lat 1766—1772, następnie 45 stron z lat 1773—1849 już niepaginowanych i 59 stron wolnych. Zapisów dokonywano według wiosek, należących do parafii Wysoka, pełny alfabetyczny wykaz mieszkańców parafii zobowiązanych do komunikowania podano w latach 1766, 1767, 1769, 1770, 1772 oraz 1773. Natomiast w latach 1768, 1771 oraz 1774—1849 (z wyjątkiem 1816—1828) podawano tylko liczbę osób według wiosek z rozróżnieniem według płci. Trzy ostatnie lata 1847—1849 posiadają inny układ rubryk: a) gospodarze-właściciele, b) osadnicy, c) służący, d) dzieci po 14 r. ż., e) suma komunikujących, f) dzieci poniżej 14 r. ż., g) suma dusz parafii.

Księga objęta była wizytacjami dziekańskimi, czego świadectwem są podpisy dziekanów, a 28 IX 1844 podpis złożył wizytujący biskup pomocniczy wrocławski Daniel Latussek.

Communicanten-Register der Kirche zu Wysoka — bo taki tytuł nosi omawiana księga — stanowi przede wszystkim źródło demograficzne. Pozwala uczonym na jej podstawie ustalić:

- liczbę mieszkańców, liczbę rodzin i ich wielkość,
- strukturę zawodową i społeczną XVIII-wiecznej śląskiej wioski,
- rozwój osadnictwa i jego charakter (nowe osady i nowi przybysze w ramach pruskiej polityki ludnościowej),
- studia nazewnicze (nazwiska i imiona) dostarczyć mogą na podstawie tych rejestrów wielu cennych spostrzeżeń.

O ile księgi metrykalne chrztów, małżeństw i zgonów ukazują zachodzące zjawiska w rozwoju czasowym, niniejszy rejestr daje obraz przekrojowy danego okresu.

Ciekawym spostrzeżeniem dla życia religijnego, dostarczonym przez rejestr, jest dolna granica wieku przystępujących do Komunii św. W latach 1766 i 1767 znajdują się dzieci 7-letnie. W 1769 najmłodszym zapisanym jest dziecko 9-letnie, w 1772 12-letnie. Jest to z pewnością ilustracja obowiązującego wówczas dopuszczania do I Komunii św. dzieci 7-letnich, co z biegiem czasu zanikało². Rubryki z lat 1847—1849, rozróżniające dzieci do lat 14 i po 14 latach wyraźnie wskazują na przesunięcie I Komunii dzieci na lata bardziej dorosłe.

² P. Browe, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940, s. 151—184 przedstawia formowanie się praktyki dopuszczania dzieci do I Komunii oraz zakres nauczania przed dopuszczeniem. Dzieci 7-letnie nie należały do rzadkości.

W całokształcie pozostawionych źródeł kościelnych rejestry komunikujących³ zajmują miejsce poczesne i warto się nimi szerzej zainteresować w badaniach historycznych.

Nysa

KS. JAN KOPIEC

³ Dla przykładu: w parafii Gorzów Śl., Strzelce Opolskie oraz kilku innych istnieją takie rejestry. Kompleksowe ich opracowanie, także na terenie innych diecezji, mogłoby przynieść wiele ciekawych ustaleń naukowych.

Z KRONIKI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

WALNE ZEBRANIE

Dnia 21 stycznia 1983 r. odbyło się Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, na którym złożono sprawozdanie z działalności statutowej za lata 1981—82. W zebraniu wziął udział metropolita krakowski, kardynał Franciszek Macharski, który wygłosił krótkie przemówienie do członków, zachęcając ich do wzmożenia aktywności. Sprawozdania złożyli: prezes z ogólnej działalności statutowej, skarbnik i kierownik sekcji wydawniczej. Następnie odbyła się dyskusja, po czym przewodniczący komisji kontrolującej postawił wniosek o udzielenie absolutorium ustępującemu zarządowi. Po udzieleniu absolutorium dokonano wyboru nowego zarządu w składzie: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel — prezes; o. dr Jan Wichrowicz OP — wiceprezes; ks. lic. Antoni Okrzesik — sekretarz i ks. mgr Stanisław Zychowicz — skarbnik. Wybrano również komisję kontrolującą i sąd koleżeński.

Walne Zebranie powzięło jednogłośnie uchwałę witającą powstanie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie jako ważne wydarzenie w życiu katolickim nie tylko Krakowa, ale całej Polski. Zebrani skierowali też okolicznościowy list do Papieża Jana Pawła II, który jest członkiem honorowym Towarzystwa jeszcze od czasów krakowskich.

UCHWAŁA WALNEGO ZEBRANIA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE WITAJĄCA UTWORZENIE PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ W KRAKOWIE

Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wita z radością i nadzieją erygowanie przez Papieża Jana Pawła II Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W oparciu o blisko 600-letnią tradycję Wydziału Teologicznego Almae Matris Jagellonicae powstała Uczel-

nia akademicka, której obecność jest tak potrzebna na mapie naukowego i kulturalnego życia Krakowa, co niewątpliwie ubogaci katolickie szkolnictwo wyższe w całej Polsce.

Walne Zebranie Towarzystwa żywi nadzieję, że rzetelna współpraca pomiędzy nowo powstałą Akademią a Towarzystwem przyczyni się do rozwoju nauk teologicznych i budzenia zainteresowania nimi ogółu społeczeństwa. W tej nadziei Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przesyła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie życzenia owocnej działalności naukowo-dydaktycznej.

Kraków, dnia 21 stycznia 1983 roku.

LIST UCZESTNIKÓW WALNEGO ZEBRANIA DO OJCA ŚWIĘTEGO

OJCZE ŚWIĘTY!

Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie pragnie wyrazić Waszej Świątobliwości wdzięczność za erygowanie w Krakowie Papieskiej Akademii Teologicznej. Jest to nie tylko zadośćuczynienie wieloletniej tradycji Wydziału Teologicznego Almae Matris Jagellonicae, ale również jak najbardziej aktualna odpowiedź na potrzeby rozwoju nauk teologicznych i kształcenie teologów tak w Krakowie, jak i w całej Polsce.

Towarzystwo nasze, którego celem jest rozwój nauk teologicznych i budzenie zainteresowania nimi wśród ogółu społeczeństwa, żywi nadzieję, że współpraca z nową Akademią zaowocuje w postaci ciągłego podnoszenia poziomu wiedzy teologicznej zarówno duchowieństwa, jak i świeckich.

Ojcze święty! Prosimy gorąco Boga, aby tak bardzo oczekiwana przez nas wszystkich Twoja powtórna wizyta w naszej Ojczyźnie doszła do skutku — w Jubileuszowym Roku Odkupienia, na zakończenie Jubileuszu Jasnogórskiej Królowej, w rocznicę wiktorii wiedeńskiej.

Kraków, dnia 21 stycznia 1983 roku

podczas Walnego Zebrania
Polskiego Towarzystwa Teologicznego
w Krakowie

JUBILEUSZ

Ks. prof. dr Eugeniusz Florkowski, em. profesor zw. w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, obchodził jubileusz 80. rocznicy urodzin. Urodzony w 1902 r. w Zawadzie Lanckorońskiej, wyświęcony na kapłana w 1925 r., studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie za granicą, w Rzymie. Habilitował się na Wydziale Teologicznym UJ, gdzie też otrzymał tytuł zast. profesora. Przez wiele lat kierownik katedry teologii fundamentalnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Odznaczony godnością protonotariusza apostolskiego, kanonik kapituły metropolitalnej krakowskiej, był przez wiele lat rektorem seminarium duchownego, a także brał czynny udział w pracach Duszpasterskiego Synodu Krakowskiego. Od wielu lat aktywny członek Towarzystwa, wybierany do sądu koleżeńkiego. Zarząd Towarzystwa ofiarował Jubilatowi medal pamiątkowy Towarzystwa.

WYDAWNICTWA w ROKU 1982

- 1—5. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, dwumiesięcznik. R. XXXV, zeszyt 1—5, nakład 4—3,5 tys. egz.
6. „Analecta Cracoviensia”. R. XIII, nakład 1 tys. egz.
7. Ks. Władysław Smereka, *Drogi krzyżowe. Rys historyczny i teksty (Studium pasyjne)*, wyd. III, nakład 7 tys. egz.
8. O. Augustyn Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, nakład 2 tys. egz.
9. Ks. Konstanty Michalski, *Spotkanie z prawdą*, nakład 5 tys. egz.
10. George Martin, *Czytanie Pisma Świętego jako słowa Bożego*, tłum. z ang., nakład 20 tys. egz.

 R E C E N Z J E

BRUNO RAMAZZOTTI, *Comunità e missione. L'impegno missionario oggi alla luce di Atti degli Apostoli*. Editrice Missionaria Italiana della Cooperativa Servizio Missionario, Bologna 1978 ss. 254.

Misyjny charakter Kościoła bardzo wyraźnie wyakcentowany w dokumentach Soboru Watykańskiego II znajduje swój oddźwięk w licznych publikacjach; nie tylko bezpośrednio po zakończeniu obrad Vaticanum II, ale także w okresie pełnego uświadomienia praktycznego tego znamiona Kościoła. Wśród tych publikacji należy umieścić książkę znanego misjonarza i biblisty Bruno Ramazzottiego. Autor, znany z innych książek z zakresu tej problematyki, w obecnej pracy podejmuje bardzo istotne zagadnienie przykładu realizacji dzieła misyjnego w Dziejach Apostolskich, a więc w Kościele żyjącym bezpośrednio po czasach Chrystusa.

Prezentowana książka od strony formalnej zawiera krótkie wprowadzenie autora do całości podanych myśli oraz specjalnie do samych Dziejów Apostolskich. Następnie B. Ramazzotti podaje syntetycznie podział Dziejów oraz ich chronologię, wreszcie także krótką notę bibliograficzną wprowadzającą się do podstawowych komentarzy do Dziejów Apostolskich.

Właściwa treść książki została podzielona na dwie zasadnicze części. W części pierwszej autor rozważa obowiązek misyjny Kościoła według Dziejów, w części drugiej zaś obowiązek misyjny wspólnoty kościelnej także według Dziejów. Całość kończy bardzo dokładny indeks tematyczny, który znacznie ułatwia ewentualne odszukanie szczegółowych zagadnień interesujących czytelnika.

Autor zwraca uwagę na istotny i nagły charakter obowiązku misyjnego, który wynika m. in. z oczekiwania zbawienia, z funkcjonalności relacji chrześcijaństwa do pogaństwa oraz z jedności wszystkich wierzących. Na bazie tych podstawowych odniesień rysuje się konieczność do-

strzeżenia sytuacji i idącej za tym akcji ewangelizacyjnej będącej, zdaniem autora, znakiem czasów. W akcji misyjnej zbawienie ukazuje się jako istotny motyw działania misyjnego. Samo zbawienie należy zawsze dostrzegać jako odniesione do całej ludzkości oraz wszystkich ludzi jako jednostki. Aktualizacja takiej wizji biblijnej dokonuje się w Kościele, co bardzo mocno podkreślił papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*. W Kościele jednak, co więcej, między wszystkimi chrześcijanami powinna istnieć relacja wzajemnego braterstwa; tu autor powołuje się na Dzieje, podając przykłady wzajemnej relacji gmin w Kościele pierwotnym.

Fundamenty obowiązku misyjnego Ramazzotti dostrzega w chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii stanowiących właściwe odniesienie do wspólnotowości zbawienia. Autor obszernie omawia formy obowiązku misyjnego. Uzależnia je od bardzo wielu czynników natury obiektywnej i subiektywnej. Zawsze jednak pozostanie możliwość realizacji mandatu Chrystusa stanowiącego nie tyle zalecenie co raczej obowiązek moralny. W specjalnej nocie zostały omówione możliwości misyjne kobiet. Autor ukazuje jednak także i przeszkody w realizacji obowiązku misyjnego; zarówno te, które zarysowane są w Dziejach, jak i współczesne. Wśród tych ostatnich omawia zagadnienie anonimowych chrześcijan, zbawienie niechrześcijan oraz pierwszeństwo wolności. Ostatecznie zbawienie powszechne i totalne jawi się jako koniec działalności misyjnej. Fakt taki zakłada jednak konieczność respektowania kultur poszczególnych narodów oraz specjalnego stosunku do „Trzeciego świata”. Z tym ostatnim problemem łączy się ściśle potrzeba szczególnie dosłownej realizacji Ewangelii. Mówiąc inaczej chodzi tu o pójście za przykładem Chrystusa, który siedł z nowiną zbawienia do każdego człowieka w sposób bardzo indywidualny, z ogromnym szacunkiem dla niego oraz tego wszystkiego, co posiadał, w sensie tak duchowym, jak i fizycznym.

Całość rozważań kończy Ramazzotti krótkim podsumowaniem, zwracającym uwagę na fakt, że wspólnota dóbr może ukazać się jako wyrażenie wspólnoty braterstwa i jako wymaganie wspólnoty Eucharystii. To stwierdzenie stanowi jednak nie wynik, lecz pole działania, i to chyba nie tylko misyjnego.

Prezentowana książka stanowi bogaty materiał do przemyśleń osobistych, tym bardziej potrzebnych, że jest mocno ukierunkowana na moralny wydźwięk dzieła zbawienia realizowanego przez Chrystusa z zaangażowaniem wszystkich ludzi. Bardzo obfite nasylenie Pismem św., zwłaszcza tekstami Dziejów, stanowi znaczne ułatwienie percepcyjne wielu myśli i stawianych wniosków. Cenne są także dość liczne noty stanowiące uszczegółowienie niektórych rzuconych myśli. Ewentualne dalsze studium tej problematyki ułatwiają obfite przypisy, które mogą służyć pomocą przy sięgnięciu po dalsze lektury poświęcone misjom w aspekcie biblijnym.

Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

PIOTR NITECKI, *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski, Apostoł Pisma świętego, 1901—1970*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, ss. 211.

Sledząc ostatnie półwiecze bibliistyki polskiej napotyka się stosunkowo wiele nazwisk i postaci ludzi, którzy w tej dziedzinie wiedzy teologicznej mają szczególne zasługi. Do takich postaci można zaliczyć zmarłego w 1970 r. ks. profesora Eugeniusza Dąbrowskiego. Postaci tej ostatnio została poświęcona bardziej syntetyczna praca książkowa, stanowiąca tezę doktorską przedstawioną na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie. Autor,

Piotr Nitecki, skupił się przede wszystkim na działalności biblijnej ks. Dąbrowskiego, jak zresztą wskazuje sam podtytuł prezentowanej książki: „Apostoł Pisma świętego”.

Książka ta, po przedmowie ks. J. Stępnia oraz wstępie autora, podzielona została na cztery bloki treściowe. W pierwszym z nich ukazany został zarys historyczny dziejów ruchu biblijnego w Polsce. Po krótkim tle ogólnym Nitecki analizuje bliżej same początki tego ruchu oraz jego koncepcję w rozumieniu ks. Dąbrowskiego. Po tak ukazanym tle sytuacyjnym kolejny blok zagadnień poświęcony jest przekładom Pisma św. Nowego Testamentu dokonane przez ks. Dąbrowskiego (z Wulgaty i greki). Analizuje tu także problem wykorzystania przekładu z Wulgaty w ówczesnym duszpasterstwie. Studia biblijne to tematyka kolejnego zgrupowania zagadnień ukazujących spuściznę biblijną prezentowanego teologa. Najpierw idzie o tzw. warsztat naukowy biblistów. W bloku tym wskazano na dokumenty papieskie, introdukcje biblijne, synopsę Ewangelii, komentarz do Nowego Testamentu, encyklopedię biblijną, historię religii oraz inne pomoce biblijne. Nitecki wskazuje szczegółowo, jaki był udział ks. Dąbrowskiego w tych poszczególnych osiągnięciach. Jakby w drugiej grupie tego bloku wskazuje jeszcze na studia nad początkami chrześcijaństwa, a mianowicie: dzieje Chrystusa, życie i dzieło św. Pawła oraz chrześcijaństwo a świat starożytny. Ostatnia grupa zagadnień poświęcona została popularyzacji Pisma świętego. Najpierw wskazano na popularną literaturę biblijną (zagadnienia wprowadycyjne, historia zbawienia oraz życie Matki Bożej), następnie na literaturę piękną. Oddzielnie jeszcze pewne uwagi o publicystyce biblijnej.

W aneksach autor opublikował Memoriał do biskupów polskich z 1952 r. pt. „Podstawy, zadania i metody ruchu biblijnego w Polsce”, zredagowany przez ks. Dąbrowskiego. Nitecki publikuje także pełną bibliografię prac prezentowanego biblisty.

W pracy Niteckiego wyraźnie akcent został położony na działalność ks. Dąbrowskiego na polu biblijnym. Pomija on prawie zupełnie inne płaszczyzny działania, tak pisarskiej jak i publicznej. Autor stara się ukazać, iż faktycznie życie jego było apostołowaniem nakierowanym na Pismo św. Faktycznie publikacje w zasadniczej części dotyczą tematyki biblijnej. Co więcej — są bardzo wszechstronne, gdy idzie o zainteresowanie tematyczne. Choć wiele z nich stanowi opracowania informacyjne, streszczenia czy przybliżenia w języku polskim opracowań w językach obcych. Nie mniej popularyzacja ta w swoim czasie miała znaczną wartość i spełniła założenia w całości ruchu biblijnego w Polsce.

Prezentowana praca stanowi bogate nagromadzenie materiału faktograficznego ruchu biblijnego w Polsce, m. in. poprzez bardzo liczne przypisy. Nadają one większej wiarygodności stawianym opiniom oraz w sposób bardziej udokumentowany oddają dzieje tego ruchu. Czasem w przypisach występują pewne niejasności, niekonsekwencje czy braki (por. np. s. 21, 23, 35, 93, 95, 153, 173). Ogólnie jednak książka ta cechuje się wysoką kulturą wydawniczą, co jest także zasługą redaktora, Elżbiety Stróżyck.

M A T E R I A Ł Y D U S Z P A S T E R S K I E

Ks. Zygmunt Pawłowicz

MEDYTACJA PODCZAS GODZINY BIBLIJNEJ: „CHRYSTUS CHLEBEM ŻYCIA”

Teksty Mszy św. wymieniają dwa razy określenie: „chleb życia”. Pierwszy raz przy przygotowaniu darów Kościół prosi Boga, aby „chleb, owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich” stał się w Ofierze „chlebem życia”. Drugi raz w I Modlitwie Eucharystycznej Kościół składa Bogu Ofiarę — „chleb ... życia wiecznego”. Oba określenia nawiązują do wypowiedzi Chrystusa: „Ja jestem chlebem życia” (J 6, 35. 48). Słowa te zawierają głęboką treść teologiczną. Przeanalizujemy ją, wyjaśniając odrębne pojęcia: „chleb” i „życie”, aby później całościowo wyjaśnić słowa Chrystusa i wyprowadzić z nich wnioski praktyczne.

CHLEB

W czasach Chrystusa chleb był w Palestynie najważniejszym i codziennym pokarmem. Ludzie ubodzy jedli chleb jęczmienny, bogaci zaś chleb pszenny. Do chleba odnoszono się z szacunkiem. Istniał zakaz stawiania na chlebie dzbanka, dotykania go gorącym półmiskiem i położenia na nim surowego mięsa. Nie wolno było wyrzucać okruszków chleba, a należało je zbierać już wtedy, gdy miały one wielkość oliwki. Chleba nie krojono, lecz łamano. Ciasto do chleba wyrabiano w dzieży, potem dodawano zaczyn-kwas, aby zaczęło rosnąć. Bochenkom nadawano zasadniczo kształt kolisty. Wkładano je do małego, gospodarskiego pieca, bezpośrednio na rozżarzony węgiel drzewny. Kwasu do chleba nie używano wtedy, gdy przygotowywano chleb praśny na święto Paschy¹.

Chrystus nawiązywał w swych przypowieściach do chleba, gdy mówił o człowieku, pożyczającym chleb (Łk 11, 5—10), proszącym o chleb (Mt 7, 9), o synu marnotrawnym, przypominającym sobie, że najemnicy jego ojca mają chleba pod dostatkiem (Łk 15, 77), o kobiecie zakwaszającej chleb (Mt 13, 33; Łk 13, 20—21).

¹ Por. Daniel Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. z franc., Poznań 1964, 281—282; E. Pax, *Essen und Trinken. Streiflichter aus neutestamentlicher und nachbiblischer Zeit*, w: *Die Heilige Schrift in der Gemeinde*, 4, Leipzig 1973, 96—113.

Chrystus stosował też do chleba znaczenie symboliczne, nawiązując w tym do tradycji izraelskiej. „W narodzie żydowskim symbole odgrywały bardzo wielką rolę. Każdy prawie przedmiot, nawet rzeczy powszechnego użytku, a również każda prawie czynność poza swym naturalnym znaczeniem miały w nim jakąś treść wyższą przenośną, duchową, czasem religijną”². Uwydatnia się to również w Starym Testamencie, który w szeregu tekstów traktuje chleb jako symbol cierpienia i złego losu człowieka (np. Pwt 16, 3; 2 Krn 18, 26; Oz 9, 4; Ps 80, 6; Ps 127, 2). Brak jednak jest wyraźnych wypowiedzi o chlebie, jako symbolu życia. Pogląd natomiast, że chleb pochodzi od Boga (np. Iz 58, 14; Jr 9, 15; Ez 3, 2), a jego obfitość jest objawem błogosławieństwa Bożego, można uznać jako podstawę symbolicznej treści chleba, przedstawianą w Starym i Nowym Testamencie. Do tej myśli nawiąże Chrystus w Modlitwie Pańskiej, każąc zwracać się do Boga z prośbą o chleb powszedni.

Jedzenie chleba było przez Izraelitów utożsamiane ze spożywaniem posiłku (por. Mk 7, 2), a więc z gromadzeniem się przy wspólnym stole, tworzeniem określonej wspólnoty. Stary Testament omawia organizowanie posiłku z różnych powodów. Obok uczt, będących oznaką gościnności lub świadectwem wdzięczności, urządzano też święte uczty. Ucztę zorganizowano po zawarciu przymierza przez Izaaka (Rdz 26, 30), przez Jakuba (Rdz 31, 46. 54), na Synaju (Wj 24, 11), przy spotkaniu Mojżesza i starszych z Izraela z Jetro (Wj 18, 12), w związku z wyborem Saula na króla (1 Sm 9, 22). Wieczera paschalna była przede wszystkim świętą ucztą, w czasie której nawiązywano do idei wybawienia i przymierza oraz spożywano m. in. chleb praśny. Święte uczty miały służyć potwierdzeniu przymierza lub wspominaniu go i Bożego błogosławieństwa, którym została obdarzona dana rodzina, plemię, czy cały naród.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt uczy. „Branie udziału w każdym posiłku stwarzało więzy braterstwa pomiędzy tymi, którzy wspólnie „chleb” spożywali, te więzy zaś trwały w dalszym życiu. Ci, którzy wspólny posiłek spożywali nie tylko przeciw sobie nie występowali, ale bronili siebie wzajemnie w razie niebezpieczeństwa. Takie braterskie więzy stwarzało jednak przede wszystkim branie udziału we wspólnej wieczerzy paschalnej. Jej członkowie przez samo branie udziału w tej wieczerzy jednoczyli się ze sobą wzajemnie i tworzyli jedną rodzinę. Zjednoczenie zaś to powstawało przez udział w pierwszym błogosławieństwie, tj. błogosławieństwie dnia paschalnego, a pogłębiało się w każdej części składowej paschalnej wieczerzy, przede wszystkim zaś wtedy, gdy ojciec rodziny kamał chleb i podawał go wszystkim, a tak samo, gdy ojciec podawał kielich wina, a kolejno wszyscy z niego pili”³.

² F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968, 5.

³ Tamże, 55.

Symbolika chleba i wina w czasie wieczerzy paschalnej wskazywała też na wspaniałą przyszłość, na czasy mesjańskie, które nadejdą. O uczcie mesjańskiej, eschatologicznej mówił już Izajasz (25, 6) nadmieniając, że będą na nią zaproszeni wszyscy, którzy cierpią głód (55, 1—2)⁴.

Chrystus nawiązał do starotestamentowej tradycji i w czasie świętej uczty żydowskiej, wieczerzy paschalnej, posłużył się chlebem i winem, symboliką uczty i chleba, nawiązaniem do idei przyrzeczenia, wyzwolenia i jedności, aby wyrazić treści religijne zupełnie nowe, rzutujące na całe Jego posłannictwo i działalność Kościoła, który założył.

ŻYCIE

Życie ma w Biblii wielką wartość. Świadczy o tym m. in. koncepcja Boga Żywego, występująca już w tradycji jahwistycznej i potem w wielu innych księgach Starego Testamentu. „Treść tej prawdy, że Jahwe jest Bogiem Żywym, zdaniem wielu współczesnych egzegetów, mieści się w słynnej formule „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14) wypowiedzianej przez Boga do Mojżesza w chwili jego powołania. Jeszcze do niedawna interpretowano tę formułę statycznie, widząc w niej stwierdzenie, że do istoty Boga należy „esse”, obecnie tłumaczy się dynamicznie, w tym sensie: „nie pytaj mnie, kim jestem, ale idź i prowadź mój naród, a po czynach moich przekonasz się, kim będę”. Jeśli ja was wyprowadzę z Egiptu, przeprowadzę przez Morze Czerwone, uchronię od niebezpieczeństw pustyni, dam wam w posiadanie ziemię obiecana, to wy się przekonacie, kim ja jestem. Jestem Bogiem żyjącym i działającym. W koncepcjach staroschodnich istnieć znaczyło działać, a działać to żyć. Wszystkie te trzy terminy są synonimami jednej i tej samej rzeczywistości, życia. Przypisywane zatem Bogu świadczą nie tyle o Jego istnieniu, ile przede wszystkim o Jego działaniu”⁵.

Chrystus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) i dlatego jako odwieczne Słowo, posiadał życie od wieków (J 1, 4). Po przyjęciu ludzkiej natury stał się „Słowem życia” (1 J 1, 1). Chciał, aby ludzie poznali Go i określał siebie jako „światłość życia” (J 8, 12), „zmartwychwstanie i życie” (11, 25), „drogę, prawdę i życie” (14, 6). Jako dobry Pasterz „daje życie za owce swoje” (J 10, 11. 15. 17; 1 J 3, 16). Czyni to jednak po to „aby je potem znów odzyskać” (J 10, 17). Po odzyskaniu życia stał się „duchem

⁴ Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1973, hasła: chleb, pokarm, posiłek, życie, Eucharystia; W. H. Schmidt, G. Dellling, *Wörterbuch zur Bibel*, Berlin 1973, hasła: Brot, Leben.

⁵ S. Grzybek, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, 110. Por. A. Nossol, *Futurum i Novum jako elementy konstytutywne pojęcia Boga*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 207.

ożywiającym” (1 Kor 15, 45), aby udzielać tego życia wszystkim, którzy uwierzą w Niego. Jezus umarły i zmartwychwstały jest „Panem życia” (Dz 3, 15). W tym biblijnym kontekście trzeba też umieścić określenie Jezusa jako „chleba życia”.

CHRYSTUS CHLEBEM ŻYCIA

Chrystus określił siebie jako „chleb życia” w przemówieniu w Kafarnaum po pierwszym rozmnożeniu chleba. W nawiązaniu do tego wydarzenia Chrystus zachęcał Żydów, aby starali się nie o chleb, który ginie, lecz o taki, który trwa na wieki, a udzielony on będzie przez Syna Człowieczego. „Albowiem chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6, 33). Gdy Żydzi zapragnęli tego chleba, wtedy Chrystus zdecydowanie powiedział: „Ja jestem chlebem życia” (J 6, 35). Polemika trwała dalej. Żydzi nie chcieli uwierzyć w to, że Jezus zstąpił z nieba. On jednak podtrzymywał swoje twierdzenie: „Ja jestem chlebem życia” (J 6, 48), uściślając je zarazem: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6, 51). Przemówienie Chrystusa w Kafarnaum było i jest przedmiotem żywej dyskusji wśród egzegetów. Przytoczymy tylko dwie opinie. Ks. F. Gryglewicz twierdzi, że „św. Jan redagował nauki Chrystusa tak, jak one przedstawiały się jego umysłowi po przeżyciu zmartwychwstania, a potem po wielu latach doświadczeń w Kościele. Równocześnie jednak w jego Ewangelii wszystko to, co robi Chrystus i co mówi, jest zrędagowanie na dwóch poziomach: podaje on fakty historyczne, równocześnie jednak te fakty mają znaczenie symboliczne, wyrażają głęboką teologiczną treść” (dz. cyt. 24). Treść przemówienia w Kafarnaum obrazuje te dwa poziomy, gdyż Chrystus mówi o Chlebie i o wierze, a równocześnie o Eucharystii.

Ks. L. Stachowiak ujmuje przemówienie Jezusa na szerszej płaszczyźnie, historyczbawczej: W w. 35 „po raz pierwszy Jezus przedstawia się formalnie jako osobowo rozumiany chleb życia. Tym samym postuluje się tylko wszystkie właściwości przypisywane tradycyjnemu „niebieskiemu pokarmowi”, ale godność boską. Wykładnikiem jej jest charakterystyczna Janowa... formuła objawienia „Ja jestem...” Taki sposób mówienia ma charakter chrystologiczny: jako jednorodzony Syn, autorytatywny wysłannik Ojca, Jezus posiada sam dostęp do Boga i moc doprowadzenia innych do Niego. Ponieważ Jego objawienie zapewnia tym, mo się do Niego przyłączają, życie wieczne, musi Jezus podkreślić, że jest prawdziwym chlebem z nieba, który daje życie”⁶. Stosunek wypowiedzi chrystologicznych do

⁶ *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, 214.

sakramentalnych ujmuje Stachowiak również historiozbawczo, posługując się wypowiedzią H. Klosa: „Jezus jest chlebem życia z jednej strony w sensie całego objawienia, z drugiej w sakramentalnym darze Eucharystii... Przyjmując z pełną wiarą dar eucharystyczny, którym jest i który daje wywyższony Chrystus, otrzymuje wierzący udział w historycznym dziele zbawczym Jezusa, a tym samym w owocu jednorazowego czynu zbawczego, tj. w życiu wiecznym”. Stachowiak podkreśla, że traktowanie przemówienia Jezusa w Kafarnaum jako dialogu w sensie czysto duchowym, czy też jako opisu dotyczącego wyłącznie Eucharystii, należy uznać za rozwiązania jednostronne. Jezus przedstawia siebie jako chleb życia z jednej strony w sensie całego swojego Objawienia, z drugiej zaś w sakramentalnym darze Eucharystii. Jedno i drugie wymaga pełnej afirmacji wiary chrześcijańskiej.

Chleb jako symbol Chrystusa ma kilka aspektów. W przeciwieństwie do manny Chrystus mówi o „prawdziwym chlebie z nieba” lub „o chlebie, który z nieba zstąpił” (w. 32, 33, 41, 50, 58) i o chlebie życia (w. 31, 35, 48, 51, 58), a w jednym wypadku o chlebie Bożym (w. 33) oraz o chlebie żywym (w. 52). Poszczególne określenia mają różne znaczenie.

„Chleb, który z nieba zstąpił” i „chleb Boży” ma na uwadze osobę Chrystusa i Jego pochodzenie od Boga oraz wcielenie. „Chleb żywy” mówi o duchowym życiu, które ma i które przynosi ze sobą Chrystus.

„Chleb życia” mówi o dawaniu życia tym, którzy spożywają chleb. To określenie nawiązuje do normalnej funkcji chleba spożywanego przez człowieka. W przemówieniu Chrystusa funkcja ta rozszerza się i pogłębia swoje znaczenie. Chleb bowiem, o którym Chrystus mówi „daje życie światu” (w. 32, 51), a więc wszystkim ludziom, a nie tylko samemu narodowi izraelskiemu. Skutki zaś spożywania tego chleba sięgają poprzez życie doczesne aż do wieczności. Podkreśla bardzo mocno obowiązek spożywania Eucharystii: „Ten, kto mnie spożywa, żyć będzie dla mnie” (J 6, 57). Wskazuje też na skutki, jakie będzie miało spożywanie Eucharystii dla wszystkich ludzi, a przede wszystkim dla każdego człowieka indywidualnie. Jak dzięki spożywaniu zwykłego chleba każdy człowiek żyje, czyli ma w sobie życie naturalne, tak dzięki spożywaniu Eucharystii, ma w sobie życie Chrystusa, życie nadnaturalne. Chrystus bowiem zstąpił z nieba po to, aby ludziom przynieść życie. Ciało zaś Jego wydane „za życie świata” (J 6, 51) jest chlebem, który to życie przekazuje. Chrystus bardzo zdecydowanie domaga się od ludzi posiadania tego życia: „Jeżeli nie będziecie spożywali ciała Syna Cielowiecznego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 53—54).

Chrystus zwraca uwagę na jeden ze skutków spożywania Eucha-

rystii, jakim jest zjednoczenie z Nim: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Jak dochodzi do tego zjednoczenia? Bóg Ojciec jest źródłem życia, ono należy do istoty Boga. To Boże życie, nazywane życiem wiecznym nadprzyrodzonym, otrzymuje najpierw Syn Boży. „Jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). To właśnie „życie wieczne, które było w Ojcu” w osobie Chrystusa „nam zostało objawione” (1 J 1, 2). Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem i Życiem wiecznym” (1 J 5, 20). Chrystus przyszedł na ziemię po to, aby ludzie mieli życie w obfitości (por. J 10, 10), aby nie zginęli na wieki i aby nikt ich nie wyrwał z ręki Chrystusa (por. J 10, 28). W nawiązaniu do Eucharystii Chrystus wyraźnie podkreśla: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 57). Mieszkanie bowiem Chrystusa w człowieku, zjednoczenie z nim przez Eucharystię, sprawi to, że on żyć będzie dla Chrystusa, tak samo jak Chrystus żyje dla Ojca, czy jak inni tłumaczą, przez Ojca. Dzięki spożywaniu chleba i wina, nad którym zostają wypowiedziane słowa Chrystusa, że to jest Jego Ciało i Jego Krew, zaczyna istnieć nowa wzajemna więź Chrystusa z ludźmi.

Chrystus wyróżnia w przemówieniu w Kafarnaum trzy etapy Bożego życia: życie Boże w Chrystusie, w ludziach oraz ich życie wieczne z Bogiem. W Bożym życiu, którego udziela Chrystus, uczestniczy każdy, kto wierzy w Chrystusa, głębiej zaś uczestniczy w nim ten, kto spożywa Eucharystię. Uczestniczenie to odnosi się do drugiego i trzeciego etapu życia Bożego, tj. do trwania Boga w człowieku i do korzystania z niego po zmartwychwstaniu razem z Chrystusem i Ojcem w niebie. Ostra i zdecydowana wypowiedź Chrystusa o tych, którzy nie będą spożywali Jego Ciała i nie będą pili Jego Krwi, wskazuje, że ten, kto nie będzie miał życia Bożego w sobie za życia na ziemi, nie będzie też z niego korzystał w jego trzecim i ostatecznym etapie.

WNIOSKI PRAKTYCZNE

1. Analizując przemówienie Jezusa w Kafarnaum trzeba zwrócić uwagę na to, że św. Jan mocno uwypukla uwarunkowania, dotyczące otrzymania życia Bożego. Człowiek, który ma być uczestnikiem życia Bożego przez Eucharystię, musi wpięrw poznać Boga i Chrystusa (por. J 17, 3), czyli posiadać wiarę. Bez wiary niemożliwe jest posiadanie życia Bożego, a więc i udział w Eucharystii (por. J 3, 15—16. 36; 20, 31; 1 J 5, 12—13). Mimo że wiara ma podstawowe znaczenie dla otrzymania życia Bożego od Chrystusa, to jednak nie wyczerpuje ona wszystkich warunków, jakie stawia On tym, którzy chcą być uczestnikami życia nadprzyrodzonego. Św.

Jan wymienia cały szereg innych, koniecznych warunków. Są nimi: zachowywanie przykazań (J 12, 50), postępowanie za Chrystusem (J 8, 12), miłość wobec ludzi (J 1 J 3, 14—15), dobre czyny (J 5, 29), przyjsie do Chrystusa (J 5, 40). Można krótko stwierdzić, że Chrystus przyniósł na świat życie Boże po to, aby udzielić go tym ludziom, którzy w Niego uwierzą i będą żyli zgodnie z Jego nauką.

2. Przemówienie Jezusa w Kafarnaum i zawarte w niej określenie „Chrystus chlebem życia” nie zawiera całej nauki Chrystusa o Eucharystii. Wymaga więc ona uzupełnienia przez inne teksty Nowego Testamentu. Należy zwrócić szczególnie uwagę na naukę św. Pawła o zjednoczeniu z innymi wierzącymi, jako skutku spożywania Eucharystii, a więc na eklezjalny aspekt Eucharystii.

3. Chrystus pozostawił Eucharystię swojemu Kościołowi, który nie tylko z niej korzysta, ale ciągle ją kontempluje, wnika w nią i o niej naucza. Chcąc więc przepowiadać o Eucharystii, trzeba obok tekstów ewangelicznych czy św. Pawła, uwzględnić również naukę Kościoła, jak również bogatą i cenną literaturę teologiczną, dotyczącą Eucharystii.

Gdańsk

KS. ZYGMUNT PAWŁOWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

MATERIAŁY DO HOMILII I KATECHEZ PRZEDŚLUBNYCH (CZ. II)

17. MIŁUJMY CZYNEM I PRAWDĄ

(1 — 3, 18—24)

„Czynem i prawdą”.

Chrześcijaństwo całe jest miłością — mawiał o. Karol de Foucauld, apostoł Sahary i męczennik wiary — a jego symbolem jest serce”. Ta miłość nie może polegać na pięknych słowach, na odzuciacz, niepokojach, na jakimś estetyzmie. Miłość chrześcijańska to nie jest miłość sielankowa, tak jak życie nie jest sielanką. Dlatego o. Karol stylem swego życia — jakże trudnego i ofiarnego — świadczył o miłości, a gdy zaszła potrzeba, to i śmiercią. Świadectwo życia i śmierci dla miłości złożył inny męczennik wiary, polski kapłan i zakonnik, św. Maksymilian Maria Kolbe, kanonizowany przez polskiego papieża w 1982 roku

Można by takie przykłady czynnej miłości chrześcijańskiej mnożyć. Nie ma bowiem prawdziwej miłości bez czynu, bez pokrycia, jakim jest życie samo i wszystko to, co ono z sobą niesie.

Czynną miłość powinni praktykować również małżonkowie, przede wszystkim względem siebie nawzajem i swoich dzieci.

Halina Arturowa Rodzińska napisała pamiętnik-wspomnienia o swoim zmarłym mężu, wybitnym polskim dyrygencie działającym na obczyźnie, Arturze Rodzińskim (*Nasze wspólne życie*. Polski przekład autoryzowany, Warszawa 1980). Tak pisze w przedmowie: „Niewielu ludzi zdaje sobie sprawę, że pełnienie roli żony artysty to też sztuka, i to taka, jakiej nie uczą na żadnym uniwersytecie czy akademii, w żadnym konserwatorium. Tyle trzeba wiedzieć i tyle umieć, że całe życie jest przygotowaniem się do tego, nieustannym szkoleniem. Na pozór życie żony dyrygenta to barwny fajerwerk (...) Po krótkim czasie jednak ta błyskotliwa egzystencja budzi swoistą nudę. Tyle jest tego, a tak mało czasu dla siebie. A przy tym trzeba być koniecznie zawsze szczęśliwą i kochającą żoną, chociaż ukochany mąż potrafi czasem zachować się okropnie, bo wyczerpują go, wprost zabijają stresy jego drogi życiowej (...) Stopniowo doszłam do wniosku, że małżeństwo nasze oparte było na nie dającej się wyjaśnić, a jednak niezawodnej logice, która stworzyła specyficzną jedność naszego życia i dała nam poczucie samo-realizacji, logice zakorzenionej tak w jego, jak i w mojej przeszłości”.

Owa niezawodna logika, to logika miłości czynnej, to znaczy miłości poprzez czyny.

„Bóg jest większy od naszego serca”.

Gdy powstają jakieś nieporozumienia, kłótnie, zazdrości, gdy serce nasze oskarża nas, trzeba odnieść się do Boga. On nas uspokoi, uciszy, ułagodzi. Jest taki psalm (131), który może być modlitwą w chwilach kryzysu:

„Panie, moje serce się nie pyszni
i nie patrzą wyniosłe moje oczy.
Nie dbam o rzeczy wielkie
ani o to, co przerasta me siły.
Lecz uspokoiłem i uciszyłem moją duszę.
Jak dziecko na łonie swej matki,
jak ciche dziecko jest we mnie moja dusza.
Izraelu, złóż nadzieję w Panu,
teraz i na wieki”.

Owym Izraelem z psalmu jest każdy z nas, jest każdy małżonek zaślubiony komunii miłości.

„Abyśmy wierzyli i miłowali się wzajemnie”.

Dwie zasady powinny kierować małżeńską i rodzinną komunią miłości: wiara i miłość. Wiara to „zakotwiczenie się” w Bogu, zło-

zenie w Nim całej naszej przyszłości, terażniejszości i przeszłości (ufam, proszę, dziękuję, przepraszam). Wiara przełożona na język codzienny to miłość wzajemna.

Z czego nas będzie sądził Bóg? Z miłości. Wy, którzyście miłości zawierzili, żyjecie miłością!

18. BÓG JEST MIŁOŚCIĄ

(1^o J 4, 7—12)

1. Najpiękniejsze określenia Boga: jest miłością. To równocześnie szczyt Objawienia Bożego. Starożytni Grecy ubóstwiali miłość — miłość jest boska. Ale ta miłość to *eros* — dążenie ku sobie, pragnienie zespolenia się, posiadania, miłość oparta na pożądaniu, choć dążąca do najwyższych wartości.

„Bóg jest miłością” — to *agape*, czyli miłość bezinteresowna, ofiarna, miłosierna, zmiernająca od Boga ku ludziom i poprzez ludzi do Niego powracająca. To ta, co nigdy nie przemija, wszystkiemu wierzy, wszystko przetrzyma. O niej pisał hymn święty Paweł (por. 1 Kor 12).

Pytamy, co to znaczy, że Bóg jest miłością? To więcej niż ubóstwianą miłość, jak to pojmowali starożytni Grecy. Jeszcze dziś na jednym z placów Londynu (Piccadilly Circus) stoi posąg bożka miłości Erosa — jak echo przebrzmiałych czasów. Czemu patronuje? Może przybytkom płatnej miłości, ale zwykle nikt go nie zauważa.

Agape chrześcijańska — „Bóg jest miłością” — oznacza, że Ojciec posłał Syna swego Jednorodzonego na świat, aby nas przez swoją ofiarę życia i śmierci zbawił, czyli wyrwał od zła. Miłość małżonków należy do sfery *agape*, czyli polega na darze z samego siebie, a nie na braniu dla siebie, jak w sferze *eros*.

2. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” — pisze św. Paweł do Rzymian (5, 5).

„Jako kontynuacja chrztu z wody i z Ducha, małżeństwo stawia na nowo przed małżonkami chrześcijańskimi prawo ewangelicznej miłości i wraz z darem Ducha wpisuje ją głęboko w ich serca: miłość ich oczyszczona i zbawiona, jest owocem Ducha, który działa w sercach wierzących, będąc dla nich równocześnie podstawowym przykazaniem życia moralnego, domagającym się odpowiedzialnej wolności” (FC 63).

Służenie Bogu w miłości małżeńskiej i rodzinnej jest udziałem w królewskości Jezusa. Miłować to znaczy królować. Zatem „Bóg jest miłością” nie oznacza zagubienia ludzkich tęsknoś, aspiracji i wysiłków. Wszystkie one spotykają się i wypełniają w służbie miłości wobec Boga i wobec braci.

Wasza miłość — mówią — jest boska,
 ale strzeżcie się, by nie przeminęła;
 bożek miłości jest kapryśny
 i łatwo go można zniechęcić.
 Jeśli wasza miłość będzie w Bogu,
 Jego nie oszukacie ani nie zniechęcicie,
 On będzie z wami,
 bo JEST MIŁOŚCIĄ.

Bóg stwarzając człowieka z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Tym jest wasze małżeństwo. To znaczy, że Bóg jest miłością.

19. SZCZĘŚCIE WEDŁUG NAUKI CHRYSYTA

(Mt 5, 1—12 a)

Kazanie na górze, którego częścią jest Ośmiu Błogosławieństw, nazywają Wielką Kartą Chrześcijaństwa. I słusznie, bo wszystko, co istotne w chrześcijaństwie, została tam zawarte i wyrażone.

Program Ośmiu Błogosławieństw jest również programem małżeństwa i rodziny. Możemy pod każde poszczególne błogosławieństwo podstawić jakąś treść z życia małżeńskiego czy rodzinnego. Spróbujmy to uczynić.

„Błogosławieni ubodzy w duchu”. Ubóstwo w duchu oznacza tutaj wyważenie właściwej proporcji w rodzinie między środkami materialnymi i duchowymi. Rodzina powinna uczyć, jak „być”, a nie tylko, jak „mieć”. Rzuca to na postawę samych małżonków, a także na sprawę wychowania dzieci. Małżonkom nie powinny przesłaniać komunii miłości dobra materialne. „Gdy nie mieli nic — opowiada ktoś o nieszczęśliwym małżeństwie — byli szczęśliwi. A potem dorabiali się i czuli się jacyś zagubieni, aż gdy wydawało się, że mają już wszystko, małżeństwo rozpadło się”. A dzieci już w rodzinie uczą się właściwego wartościowania.

„Błogosławieni, którzy płaczą”. Nie chodzi o to, żeby płakać, lecz żeby być duch wyrozumiałości i przebaczenia. Rodzina jest szkołą przebaczenia. Rodzina umacnia, pociesza, koi ból i rozpacz swoich członków.

„Błogosławieni cisi”. Popatrzmy na taki obraz. Kariera nade wszystko. Wszyscy zagonieni za robieniem pieniędzy. Domownicy nie spotykają się, chyba tylko na noc. „Ja nie mam domu — wyznanie chłopca — tylko hotel. Przychodzą, żeby zjeść, przespąć się, a związki rodzinne polegają na wspólnym oglądaniu telewizji, zwłaszcza filmów. Taki hotel z kinem”. Cichość rodziny polega nie tylko na nie robieniu hałasów w domu, ale na stwarzaniu tzw. „ciepła rodzinnego”. Co to jest to „ciepło rodzinne”, wiedzą ci, którzy je zaznali.

„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”. Papież Jan Paweł II przypomniał pewne prawa rodziny, jak prawo do istnienia i rozwoju jako rodziny, czyli prawo każdego, zwłaszcza człowieka ubogiego, do założenia rodziny i posiadania odpowiednich środków do jej utrzymania.

„Błogosławieni, miłośnierni”. Miłosierdzie to czyn, to prawda oparta na miłości. W rodzinie nie może być udawania, fałszu, podwójnego życia jej członków. Komunia miłości opiera się na miłości miłośniernej. Doświadczył takiej miłości syn marnotrawny z przypowieści Jezusowej, gdy wrócił do domu rodzinnego. Miłosierdzie rodziny to miłosierdzie ojca syna marnotrawnego.

„Błogosławieni czystego serca”. To bardzo szeroka skala: od utrzymania wierności małżeńskiej i uczciwości obydwu stron aż do prawdziwej kultury duchowej w rodzinie i w wychowaniu młodego pokolenia. To jest kultura ciała i kultura ducha, kultura zachowania się i kultura słowa. Tutaj dotykamy tak bolesnej sprawy naszych rodzin, jaką jest alkoholizm i pijaństwo. To jest wreszcie prawo do intymności życia małżeńskiego i rodzinnego.

„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój”. Tu mieści się prawo do wypełniania własnej odpowiedzialności w zakresie przekazywania życia i wychowania dzieci; prawo do wychowania dzieci wedle własnych tradycji i wartości religijnych i kulturalnych. Warto tu przypomnieć słowa Jana Pawła II: „Pokój może rozkwiatać tylko tam, gdzie są zachowywane elementarne wymagania sprawiedliwości” (Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1982).

„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości”. Należy tutaj prawo do wyznawania własnej wiary i stawania w jej obronie; prawo do wypowiedzi i przedstawicielstwa wobec władz publicznych; prawo do zrzeszania się z innymi rodzinami i instytucjami; słowem — to, że rodzina jest „społecznością cieszącą się własnym i pierwotnym prawem” — jak to określił II Sobór Watykański (por. DWR 5).

Ojciec święty Jan Paweł II zapowiedział, że Stolica Apostolska, podejmując wyrazne życzenie Synodu Biskupów z 1980 r., zajmie się pogłębieniem tych uprawnień małżeństwa i rodziny, opracowując „kartę praw rodziny” celem przedłożenia jej zainteresowanym środowiskom i władzom (por. FC 46). U podstaw owej „karty praw rodziny” będzie zawsze leżał ewangeliczny program Ośmiu Błogosławieństw.

20. SÓL ZIEMI I ŚWIATŁO ŚWIATA

(Mt 5, 13—16)

Można na podstawie przeczytanego fragmentu Ewangelii Mateuszowej nazwać małżeństwo i rodzinę „solą ziemi” i „światłem świata”.

„Sól ziemi”.

„Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia” — podkreśla Jan Paweł II (FC 37). Proces wychowywania w rodzinie można porównać do „soli ziemi” — wychowanie bowiem jest nadawaniem charakteru społeczności ludzkiej, jest formowaniem właściwego jej oblicza moralnego, jest współtworzeniem istotnych wartości ludzkich — jest więc owym ewangelicznym „smakiem”.

Jakie elementy wychowawcze należy pielęgnować w rodzinie?

Dzieci winny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, w tej atmosferze, o której mówi II Sobór Watykański, że „więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada” (KDK 35).

Dzieci winny nabywać ducha prawdziwej sprawiedliwości, ale także poczucie prawdziwej miłości.

Obowiązkiem rodziców będzie przygotować dzieci do świadomego uczestnictwa w przekazywaniu życia przez odpowiednie wychowanie seksualne. Wychowanie to obejmuje przede wszystkim wzorzec osobowy rodziców; ich komunია miłości, uczciwości i wierności małżeńskiej jest najlepszym wychowawcą na tym odcinku. Bogate życie uczuciowe, jakie ma miejsce w rodzinie, polegające na rozumieniu drugiego, na kulturze odniesienia do człowieka, na kulturze życia płciowego, winno umożliwić dzieciom w owocnym włączeniu się do życia w społeczeństwie.

„Światłość świata”.

Jest to głoszenie Ewangelii przez przykład życia rodzinnego. Oto co pisał na ten temat papież Paweł VI: „Rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia. Dlatego w łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy członkowie jej ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje”.

Rodzina — ten „Kościół domowy” — bywa nieraz jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę.

Jan Paweł II przypomina: „Ożywiony już we własnym wnętrzu duchem misyjnym, »Kościół domowy« jest powołany do tego, by był jaśniejącym znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi stających »daleko«, znakiem dla rodzin, które jeszcze nie wierzą i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary: jest wezwany, ażeby przykładem i świadectwem swoim oświecał tych, co szukają prawdy” (FC 54).

Warto przytoczyć słowa pisarza francuskiego, Julien Greena: „Ewangelia jest księgą chrześcijan, a życie chrześcijan jest ewangelią niewierzących”.

To oznacza być „solą ziemi” i „światłem świata”.

21. DOM ZBUDOWANY NA SKALE

(Ewang. dłuższa: Mt 7, 21. 24—29;

krótsza: Mt 7, 21. 24—25)

1. Pojęcie „domu” łączy się z pojęciem „rodziny”. Ile treści zawiera powiedzenie „dom rodzinny”. Dom powinien być solidnie zbudowany. Przede wszystkim na dobrym fundamencie. Jezus mówił o domu zbudowanym na skale. Trzeba to rozumieć najpierw w znaczeniu dosłownym — porównanie zostało wzięte z życia i budowanie na skale będzie zawsze synonimem solidnego budowania. Ale można również rozumieć to wyrażenie w znaczeniu przenośnym. Wówczas skalą jest sam Chrystus. Jest On duchową skalą — jak pisze św. Paweł (por. 1 Kor 10, 4). Oznacza to, że skalą jest nauka Chrystusa, Dobra Nowina, którą nam przyniósł od Ojca, abyśmy życie mieli.

Domem zaś budowanym na skale Ewangelii Chrystusowej jest rodzina. Rodzina buduje w Kościele. Przytoczmy słowa Papieża z dokumentu o rodzinie: „Rodzina chrześcijańska buduje również Królestwo Boże w dziejach poprzez samą codzienną rzeczywistość, określoną i wyznaczoną przez jej warunki życiowe: a więc poprzez miłość małżeńską i rodzinną — przeżywaną w jej nadzwyczajnym bogactwie wartości i wymogów pełni, wyłączności, wierności i płodności — wyraża się i realizuje udział rodziny chrześcijańskiej w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła: miłość i życie stanowią zatem rdzeń zbawczego posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w Kościele i dla Kościoła” (FC 50).

2. Budowanie domu na skale oznacza również kształtowanie podstawowych wartości ludzkich w małżeństwie i w rodzinie, innymi słowy — wyrabianie cnót rodzinnych. Cnota to sprawność w wykonywaniu dobra. Takiej sprawności trzeba się uczyć i trzeba ją ćwiczyć w codziennym życiu.

Od kandydatów do małżeństwa wymaga się pewnych cnót. Przypomnijmy, czego oczekiwał od swych przyszłych zięciów Miecznik z opery Moniuszki *Straszny dwór*:

„Musi dzielnym czelkiem być...
Piękną duszę i postawę
Niechaj wszyscy dojrzą w nim,
Śmiałe oko, serce prawe
Musi splateć w jeden rym.

Musi cnót posiadać wiele,
 Kochać Boga, bratni lud...
 Mieć w miłości kraj ojczysty,
 Być odważnym jako lew,
 Dla swej ziemi macierzystej
 Na skinienie oddać krew”.

Można by przeprowadzić ankietę, jakie wymagania stawiają mężczyźni kobietom i na odwrót przy kojarzeniu małżeństw. Różne mogą być gusty i upodobania, lecz jedno jest pewne: każdy chce mieć za partnera kogoś wartościowego. Cnota w dalszym ciągu jest w cenie. Cnota kobiet i cnota mężczyzn. Cnota to już nie zawstydzony kopcuszek uciekający przed oświeconym człowiekiem. Cnota to charakter, to siła, to sprawność, to budowanie na skale.

Bo każdy chce budować na skale, a nie na piasku.

22. CO BÓG ZŁĄCZYŁ, CZŁOWIEK NIECH NIE ROZDZIELA (Mt 19, 3—6 albo Mk 10, 6—9)

Od początku zamiśl Boga wobec małżeństwa, wyrażony w Księdze Rodzaju, był jasny: małżeństwo jest jedno i nierozzerwalne. Z biegiem czasu jednak ten Boży plan został przez ludzi wypaczony: praktykowano wielożeństwo (poligamię), a związki małżeńskie nie były trwałe. W prawie żydowskim Starego Testamentu wprowadzono możliwość rozwodów.

Kiedy w Ewangelii Mateusza Żydzi zapytali Jezusa, dlaczego Mojżesz, to znaczy prawodawstwo żydowskie, zezwolił na rozwód, On odpowiedział: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddać wasze żony, lecz od początku tak nie było”. Rozwody były wynikiem upadku moralności — owej „zatwardziałości serc” (lub „sklerozy serc”, gdyż po grecku brzmi to *sklerokardía*) powodującej, że pierwotny plan Boży nie był przestrzegany. Człowiek chciał iść według swojej woli, a raczej swoich zachcianek i pożądań. Stąd wymyślono rozmaite przyczyny oddalenia żony. Zwróćmy uwagę, że żona w prawie starotestamentalnym nie mogła oddalić męża, a zatem rozwody izraelskie były instytucją mężczyzn przeciwko kobietom żonom i matkom.

W Ewangelii Mateusza Żydzi są tak pewni, że Jezus uzna prawo rozwodów — jak wszyscy rabini — iż pytali Go tylko o motywację rozwodów: czy jakkolwiek przyczyna jest wystarczająca. Jezus jednak stawia sprawę zasadniczo i kategorycznie. Nie ma dyskusji na temat przyczyn rozwodów. W ogóle nie ma rozwodów.

Jezus odwołuje się „do początku”, do Księgi Rodzaju i cytuje stamtąd znaną zasadę jedności i nierozzerwalności związku małżeń-

skiego. To nie wymysł ludzki, jak w wypadku listów rozwodowych, lecz zamiysł Stwórcy „od początku”.

Ów początek to rzeczywistość opisana w Księdze Rodzaju. Jezus przypomina tę rzeczywistość. Gdyby ktoś jeszcze miał wątpliwości, czy nie chodzi tu o zwykłe zacytowanie opisu, Jezus dodaje: „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”. Chodzi więc tu o prawo. Jezus ponawia to, co zostało podane w najpierwotniejszym Objawieniu. Zamiysł Pierwszego Prawodawcy Jezus przypieczętował swoim autorytetem. Syn potwierdza Ojca. Odtąd nie ma już żadnych wątpliwości.

Kościół katolicki zawsze stał na straży jedności i nierozzerwalności małżeństwa, czyli tego, co zostało objawione „od początku”. Nie cofnął się przed żadnymi argumentami; przykładem wymownym po wsze czasy jest Anglia, która zerwała z Kościołem katolickim, gdyż papież nie wyraził zgody na rozwód króla Henryka VIII. Nie można iść na kompromis z tak zdecydowanie objawioną prawdą.

„Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła” (FC 20). Właśnie to, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem, oznacza, iż jest nierozzerwalne. Chrystus odnawia pierwotny zamiysł Stwórcy, który wpisał go niejako w serce mężczyzny i kobiety, gdy stwarzał człowieka na swój obraz. Prorocy w Starym Testamencie zapowiadali, że nowe przymierze będzie polegało na „nowych sercach”. Bóg w sakramencie małżeństwa daje to „serce nowe”, aby małżonkowie mogli przewyciężyć ową „zatwardziałość czy sklerozę serc”, z której bierze początek rozpad komunii miłości. Św. Paweł w jednym ze swoich listów (2 Kor 1, 20) nazywa Chrystusa „Tak”. Ta wieczysta i absolutna afirmacja obietnicy Bożej rozciąga się także na owo „tak” małżonków wypowiedziane w czasie ceremonii zaślubin. Niech to „Tak” Chrystusa będzie na zawsze umocnieniem waszego sakralnego i w każdy dzień ponawianego „tak” małżeńskiego i rodzinnego!

Jeśli niektóre Kościoły chrześcijańskie, przyjmując rozwody, powołują się na wyrażenie u św. Mateusza „z wyjątkiem nierządu”, to odnosi się to do małżeństw nieważnie zawartych. Natomiast małżeństwo raz ważne zawarte jest nierozzerwalne.

I człowiek tego nie może rozłączyć.

23. WIELKIE PRZYKAZANIE MIŁOŚCI

(Mt 22, 35—40)

1. Udręczony to był człowiek — choć był to uczoney — który pytał Jezusa o największe przykazanie w Prawie Bożym. Bo Żydzi potworzyli sobie ogromną ilość przykazań: było ich 613, z tego 248

pozytywnych: co czynić, a 365 negatywnych: czego unikać. Istotnie — można było się zagubić w tej gęstwinie przepisów, od których zależała wartość moralna człowieka, czyli mówiąc językiem biblijnym — jego usprawiedliwienia.

Jezus wszystkie przykazania sprowadził do jednego, obejmującego niejako dwie sfery: miłość Boga i miłość bliźniego. Są to jakby dwa przykazania, ale w rzeczywistości jest to jedno — największe. Tym największym przykazaniem jest miłość (*agapé, caritas*).

Miłość Boga łączy się z miłością bliźniego na wzór naczyń połączonych. Jedna nie może istnieć bez drugiej, poziom jednej uzależnia stan drugiej.

Św. Augustyn pisał: „Miłość Boga jest pierwsza w porządku przykazania, a miłość bliźniego jest pierwsza w porządku czynienia (...) Kochaj bliźniego, wtedy zobaczysz, że możesz kochać Boga. Zacznij przeto miłować bliźniego”.

2. Szczególnym rodzajem miłości bliźniego jest miłość małżeńska. Jest ona — tak jak cała instytucja małżeństwa — skierowana ku rodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Miłość małżonków jest darem, który nie zamyka się w sobie, lecz jest zwrócony ku nowemu życiu, ku nowej osobie ludzkiej”. W ten sposób małżonkowie — pisze Jan Paweł II w dokumencie o rodzinie — oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość — dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa” (FC 14). Zatrzymajmy się nieco przy tych bogatych w treść określeniach.

„Żywe odbicie miłości”. Wydanie na świat potomstwa jest jakby naśladowanie samego Boga, który stworzył człowieka na swój obraz. Dziecko jest obrazem rodziców poprzez związek miłości i życia. Miłość rodzicielska winna być dla dzieci znakiem miłości samego Boga.

„Znak jedności małżeńskiej”. Dzieci potwierdzają jedność małżeńską. Dlatego rozwody są grzechem przeciwko dzieciom.

„Synteza ojcostwa i macierzyństwa”. Św. Paweł pisał, że od Boga bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi (por. Ef 3, 15). Bóg jest Ojcem. Rodzice są dla swych dzieci znakiem Boga, który jest Ojcem, przez swoje ojcostwo i macierzyństwo.

„Prawo to święte na ziemi i niebie:

!Kochaj bliźniego jak samego siebie!

Gdy Bóg je dawał, dał się ludziom dociec,

Że dla swych dzieci napisał je Ojciec.

...

Kochajmy Boga nad wszystko dobrego,

Kochajmy brata jak siebie samego.

Te dwa naczelne Boskie przykazania

Pragnę ja wiernie pełnić do skonania”.

(K. Brodziński)

24. JEZUS I MARYJA NA WESELU W KANIE GALILEJSKIEJ (J 2, 1—11)

Jezus żył w stanie bezzennym, ale nie był wrogiem małżeństwa. Świadczy o tym Jego obecność na weselu w Kanie Galilejskiej. Ten pierwszy cud, jaki Jezus uczynił, nie był tylko dla pomnożenia napitku weselnego. Sens tego cudu-znaku jest o wiele głębszy. Zastanówmy się nad poszczególnymi elementami opisu ewangelicznego.

1. „Była tam matka Jezusa, zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów”. Zwróćmy uwagę, że najpierw zaproszono Maryję, od Niej zaczyna się wyliczanie gości weselnych. Widocznie nowożeńcy mieli bliższą znajomość z Maryją; wypadało jednak też zaprosić obok Matki i Syna wraz z Jego przyjaciółmi. Na weselu w Kanie był więc obecny jakby cały Kościół — ten najpierwotniejszy.

Jest to znakiem, że małżeństwo jest jak gdyby „Kościółem w miniaturze”, „Kościółem domowym”. Podkreślił to II Sobór Watykański i przypomina papież Jan Paweł II. Jako „mały Kościół”, rodzina chrześcijańska jest znakiem „wielkiego Kościoła” dla świata w głoszeniu Królestwa Bożego. Rodzina pokazuje niejako światu tajemnicę Kościoła „na zewnątrz”.

2. „Matka Jezusa mówi do Niego: 'Nie mają już wina'”. Maryja spełnia rolę Pośredniczki, zwraca uwagę na zaistniałe potrzeby. Dzieje się to w ramach „prawa bezinteresowności”; tylko wrażliwość i czułe serce Matki dostrzega braki. Takie „prawo bezinteresowności” winno panować w małżeństwie i w rodzinie. Prawo to szanuje godność każdej osoby ludzkiej, ale przybiera postać serdecznego otwarcia się, spotkania i dialogu, bezinteresownej gotowości służenia, wielkodusznej służby i głębokiej solidarności. Rodzina na przykładzie Maryi powinna uczyć się tej miłosnej bezinteresowności.

3. „Woda, która stała się winem”. W Ewangelii św. Jana woda jest symbolem chrztu, a wino symbolem Eucharystii. Te dwa sakramenty odgrywają wielką rolę w komunii miłości małżeńskiej i rodzinnej. „Zadanie uświęcenia rodziny chrześcijańskiej ma swe pierwsze źródło w chrzcie świętym, znajduje zaś swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii, z którą chrześcijańskie małżeństwo jest wewnętrznie związane” (FC 57).

4. Starosta weselny kosztując wody odkrył wyborne wino. Właściwie to on odkrył cud, sam o tym nie wiedząc. Pochwalił pana młodego za jego przezorność w szafowaniu dobrym napojem.

W małżeństwie dokonuje się odkrywanie zamysłu Bożego — możemy mówić o rozwoju powołania małżonków. Dzieje się tak przez wiarę, miłość i życie sakramentalne. Bóg, „który powołał obłubieńców do małżeństwa — pisze Jan Paweł II — nadal powołuje ich w małżeństwie. Bóg przychodzi do nich w wydarzeniach i poprzez nie, w problemach, trudnościach, codziennych spr-

wach życia, objawiając i przedkładając konkretne wymagania odnoszące się do ich uczestnictwa w miłości Chrystusa dla Kościoła w kontekście każdej sytuacji — rodzinnej, społecznej i kościelnej — w której się znajdują” (FC 51).

5. Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie”. Jezus uczynił ten „początek znaków” w Kanie Galilejskiej, aby pokazać swoje bóstwo i potwierdzić swoje boskie i zbawcze — mesjańskie — posłannictwo. Taki był najgłębszy sens cudu przemiany wody w wino. Możemy tutaj mówić o objawieniu się Jezusa — Mesjasza.

W małżeństwie zachodzi też pewien rodzaj „objawienia” poprzez osobą partnera. „Objawienie” takie dokonuje się w komunii miłości.

Jeden z patriarchów ormiańskich i wielki pisarz Kościoła ormiańskiego z XII wieku tak się modlił:

„W czasie ludzkich godów,
na które zaproszono Cię, Panie, z Maryją,
zmieniłeś wodę w wino;
to pierwszy z Twoich cudów.
Racz wzmocnić moją naturę
skrępowaną słabościami;
wysusz wody potopu
i daj mi pić z kielicha wina
Królestwa Twojego”.

25. WYTRWAJCIE W MOJEJ MIŁOŚCI

(J 15, 9—12)

Co to znaczy wytrwać w miłości Chrystusa?

Bóg stwarzając mężczyznę i kobietę na swój obraz, powołał ich do szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stworzyciela, kiedy dał im odpowiedzialność w przekazywaniu życia ludzkiego. Jest to przekazywanie — poprzez rodzenie — obrazu Bożego z człowieka na człowieka.

II Sobór Watykański zwraca uwagę, że „prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie, nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę” (KDK 50).

Istnieje — niestety — jakaś mentalność przeciwna życiu we współczesnym świecie. Płyynie ona z różnych źródeł. I tak niektórzy uczeni w panicznym lęku wyolbrzymiają fakt, że grozi nam przełudnienie, stwarzając wizję okrutnej walki nadmiaru ludzi o byt.

W społeczeństwach o wysokim poziomie technologicznym panuje lęk przed utratą korzyści płynących z wysokiego poziomu życia; dlatego pragnie się wykluczyć pozostałych ludzi, narzucając im anty-koncepcję, sterylizację czy wprost zabijanie płodu. Najczęściej jednak jest to zwykła małoduszność, egoizm i zniewolenie mentalnością konsumpcyjną, które zabijają radość życia — nowego życia. Pogoń za pomnażaniem dóbr materialnych — ów płaski materializm — nie pozwala im przyjąć kogo nowego, kto by uczestniczył w życiu i w dobrach danych przez Stwórcę dla wszystkich.

Kiedyś ukazało się zdjęcie płodów ludzkich w worku plastikowym wyrzuconych na śmietnik z jednego ze szpitali londyńskich. Wstrząsający widok tych ciałek ludzkich, które potraktowano jako odpadki na śmietnik.

Inny obraz. W obozie koncentracyjnym Oświęcim-Birkenau polska położna, Stanisława Leszczyńska z narażeniem życia przyjmowała przychodzące na świat dzieci więźniarek, które miała rozkaz zabijać.

Dwa obrazy — gdzie jest postawa prawdziwie ludzka? Gdzie pokazuje się naprawdę człowiek?

Kościół opowiada się za życiem wbrew mentalności wrogiej życiu. „Kościół ma świadomość, że otrzymał specjalne posłannictwo strzeżenia i ochraniać tak wielkiej godności małżeństwa i tak wielkiej odpowiedzialności za przekazywanie życia ludzkiego” (FC 29).

„Kościół mocno wierzy, że życie ludzkie, nawet gdy słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci. Przeciw pesymizmowi i egoizmowi, zaciemniającym świat, Kościół opowiada się za życiem: w każdym życiu ludzkim umie odkryć wspaniałość owego TAK, owego AMEN, który jest sam Chrystusa. Owemu NIE, które zalewa i gnębi świat, przeciwstawia to żyjące TAK, broniąc w ten sposób człowieka i świat przed tymi, którzy czyhają na życie i zadają mu śmierć” (FC 30).

Nauczanie Kościoła jest stanowcze — podkreślił to ostatnio papież Jan Paweł II w adhortacji o rodzinie (*Familiaris consortio*).

Obrona nienarodzonego życia ludzkiego jest w łonie małżeństwa i rodziny wytrwaniem w miłości Chrystusa. Kościół, który jest zarazem Nauczycielem i Matką, wzywa i zachęca wszystkich — zwłaszcza małżonków — do wytrwania w miłości Chrystusa, to znaczy do rozwiązywania ewentualnych trudności małżeńskich w miłości Boga, bez jakiegokolwiek fałszowania i uszczerbku dla prawdy.

„Aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna”.

Nastawienie na życie i jego obrona winny rodzić radość. Afirmacja życia jest źródłem radości. Trzeba jednak do tego pewnych warunków, mianowicie: stałości, cierpliwości, pokory, mocy ducha, zaufania Bogu, a także pomocy nadprzyrodzonych, jak modlitwa i życie sakramentalne, zwłaszcza sakramenty Eucharystii i pojednania. Wymaga to także znajomości cielesności i jej rytmów płodności.

Stąd płynie konieczność cnoty czystości małżeńskiej, która wcale nie oznacza odrzucenia czy też wzdargy dla ludzkiej płciowości, lecz staje się energią duchową, zdolną bronić miłości przed niebezpieczeństwami ze strony egoizmu i agresywności oraz pokierować ją ku pełnemu urzeczywistnieniu.

Drodzy nowożeńcy, wytrwajcie w miłości Chrystusa, a radość wasza będzie pełna!

26. MIŁOŚĆ NA WZÓR CHRYSYTA

(J 15, 12—16)

„Wy jesteście przyjaciółmi moimi”.

Jezus nazwał swoich uczniów przyjaciółmi. „Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty” — mówi mądrościowy tekst Starego Testamentu (Syr 6, 15 n). Przyjaźń łączy się z wiernością. Przyjaźń jest wyrazem miłości. Jezus miał uczniów-towarzyszy, którzy dzielili z Nim Jego sposób bycia, ale nie wszyscy stali się Jego przyjaciółmi. Tak więc Judasz był nazwany tylko „towarzyszem”, nie zasługiwał na miano „przyjaciela”, ale innych uczniów Jezus nazwał „przyjaciółmi” (gr. *philos*). Dzielili bowiem Jego doświadczenie i byli gotowi na dobre i na złe. Jezus zaś dzielił się z nimi jak Przyjaciel z przyjaciółmi tajemnicami swego Ojca: „albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”. Od Jezusa przyjaźń nabrała nowego charakteru — przyjaźń polega na wierności Przyjacielowi Jezusowi w dzieleniu prawdy objawionej od Ojca.

„Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem”.

Mówi się, że miłość dwojga ludzi przychodzi nie wiadomo skąd, zapala się nagle jak iskra (a złośliwi dodają: i gaśnie). Różne są drogi poznania się dwojga ludzi i różne są historie ich zakochania, ale jedno jest źródło: Bóg, który jest miłością.

Pouczająca jest historia małżeństwa Raoula Follereau. Odbywał on ze swą nowo poślubioną żoną podróż poślubną po Afryce. Z zawodu był dziennikarzem, być może przy okazji szukał materiału do ciekawych reportaży. Pewnego razu spotkali na postoju grupę nieszczęśliwych Murzynów, trędowatych, wyrzuconych poza obręb ich wsi. Ukrywali się biedacy w zaroślach, bojąc się ludzi, a jednocześnie czegoś od nich oczekując. Przejął się Follereau losem tych nieszczęśliwych. Po powrocie nie pisał już rewelacyjnych reportaży, lecz poświęcił całe swoje życie sprawie trędowatych. W wyniku kilkudziesięcioletniej akcji, którą prowadził, świat zainteresował się tym problemem, powstały organizacje niosące pomoc tym nieszczęśliwym. Follereau jako żonaty prowadził akcję w obronie trędowatych, podobnie jak działali ludzie żyjący w celibacie — misjonarze trędowatych: o. Damian czy nasz polski o. Beyzym. Małżeń-

stwo, rodzina nie przeszkodziły mu w tej nieatrakcyjnej — wydawać by się mogło z początku — akcji.

Follereau walczył nie tylko z trądem cielesnym, ale i duchowym. Oto fragmenty jego wypowiedzi:

„Jestem pewien, że przyjdzie dzień, w którym nie będzie więcej głodu, nowotworów i wojen; ani dzieci bez miłości, ani starców bez opieki. Dzień, w którym wszyscy żyjący będą mieli prawo do życia (...) Miłość jest rzuceniem światła Oblicza Chrystusa na oblicze biedaka, cierpiącego, prześladowanego. Zbyt długo ludzie żyli jedni przy drugich. Dzisiaj ludzie mają świadomość, że winno się żyć razem. A my winniśmy im wskazywać, jak jutro żyć jedni dla drugim (...) Ale co z tego, że uratujemy chorego od trądu, jeśli on zostanie mimo wszystko trędowatym”. Choroba trądu została już przez ludzkość w zasadzie opanowana. Ale pozostaje jeszcze trąd duchowy: zło, grzech, niesprawiedliwość, wyzysk, egoizm, przemoc, wygodnictwo, strach. Dlatego modli się nasz świecki i żonaty apostoł trędowatych:

„Panie, oto Twoi trędowaci,
bez rąk, z twarzami zniekształconymi,
odepchnięci, odrzuceni, nieczyści,
którzy niosą jak Twój krzyż całą nędzę świata.
Panie, oto prawdziwi trędowaci,
egoiści, bezbożni,
którzy żyją w bajorze,
wygodni, trwożliwi,
którzy marnują swoje życie.
Panie, to są prawdziwi trędowaci,
którzy Ciebie ukrzyżowali”.

Tak Bóg wybrał Raoula Follereau w miodowym miesiącu jego życia. „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem”.

Przyjaciel oblubieńca.

Istniał w biblijnym Izraelu zwyczaj, że ktoś pośredniczył między narzeczonymi aż do ich ślubu. Do niego należało urządzenia spotkania zaślubinowego i pośredniczenia pomiędzy oblubieńcami aż do samego momentu zaślubin, kiedy to znów on właśnie miał przedstawić narzeczoną jej narzeczonemu. Nosił taki tytuł „przyjaciel oblubieńca”.

W Piśmie Świętym prorok Izajasz przedstawia Boga jako Oblubieńca Izraela — występuje więc w roli przyjaciela oblubieńca. Podobnie w Nowym Testamencie św. Paweł jak gdyby spełniał rolę przyjaciela oblubieńca, gdy pragnie poślubić oblubienicę — lud Boży Kościoła korynckiego Chrystusowi — Oblubieńcowi (por. 2 Kor 11, 2).

Niech Chrystus będzie dla was, oblubienicy waszej miłości, waszym Przyjacielem, Przyjacielem oblubieńca i oblubienicy.

Bo On pierwszy nazwał was swoimi przyjaciółmi.

27. ABY STANOWILI JEDNO

(Ewang. dłuższa: J 17, 20—26;

krótsza: J 17, 20—23)

Komentarzem do tych słów Ewangelii Janowej może być Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno (...) jako i My jedno jesteśmy» (J 17, 21—22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych, zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, które Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

Istotnie, otwierają się tutaj przed nami niedostępne perspektywy Objawienia Bożego, niedosiężne wysokości myślenia o Bogu (teologii) i — w tym świetle myślenia o człowieku (antropologii). Jezus ustala pewne prawdopodobieństwo pomiędzy jednością w Bogu a jednością dzieci Bożych: „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy”. Człowiek jest powołany do tego, by stanowić odbicie Boga — nie tylko w dziele Stworzenia, lecz także w dziele Odkupienia i Uświęcenia.

1. Sobór przypomniał nam tę prawdę, że człowiek jest jedynym w widzialnym świecie stworzeniem, którego Bóg chciał „dla niego samego”. Co to oznacza? Wskazuje to na wielką godność człowieka. Godność osoby ludzkiej. Godność obrazu Bożego — na mocy Stworzenia.

W tej godności uczestniczy cały człowiek. A więc i jego ciało. O godności ciała ludzkiego mówi Księga Rodzaju w takich słowach: „choć mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25). Mowa jest o mężczyźnie i jego żonie — tylko oni zachowali tę godność swoich ciał, które już były jednym ciałem. To stwierdzenie Księgi Rodzaju o pierwotnej nagości wcale nie jest czymś marginalnym, jak by się mogło wydawać, lecz stanowi klucz do pełnego i definitywnego zrozumienia jedności małżeńskiej.

Ciało ludzkie jest darem Boga, gdyż zostało dane człowiekowi przez Boga (wszystko jedno, w jaki sposób — bezpośrednio czy pośrednio w drodze ewolucji). Jako dzieło Boga ciało ludzkie jest dobre — jest wartością. Komunia miłości małżeńskiej rozciąga się i na ciała małżonków: „tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). „Miłość wyraża się i dopełnia w szczególny sposób właściwym aktem małżeńskim. Akty zatem, przez które małżonkowie jednoczą się z sobą w sposób intymny i czysty, są uczciwe i godne; a jeśli spełniane są prawdziwie po ludzku, są oznaką i podtrzyma-

niem wzajemnego oddania się, przez które małżonkowie ubogacają się sercem radosnym i wdzięcznym. Miłość ta potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi" (KDK 49).

2. Sobór przypomniał nam dalej, że człowiek „nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”. Żeby stać się darem z siebie, trzeba być wolnym. Ta wolność jest wymagana do zawarcia związku małżeńskiego: „dobrowolnie i bez żadnego przymusu”. Stąd tyle formalności przed zawarciem małżeństwa, co może czynić wrażenie zbędnej biurokracji. Ale trzeba upewnić się o rzeczywistej wolności stron. Ten dar z siebie samego jest bezwarunkowy: „w zdrowiu i w chorobie, w dobrej i złej doli, aż do końca życia”. „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się poprzez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę” (KDK 48).

Posłużyliśmy się Konstytucją soborową jako komentarzem do omawianego fragmentu Ewangelii św. Jana. Kościół nie przestaje przypominać tej prawdy o jedności ludzkiej na wzór jedności Trójcy Świętej. Czyni to przy różnych okazjach i pod różnymi aspektami. Papież Jan Paweł II w swoich konferencjach wygłaszanych podczas śródowych audiencji ogólnych, od pierwszego roku swojego pontyfikatu, naucza o „teologii ciała” (por. zbiór tych konferencji w: *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, Watykan 1980 = Lublin 1981).

Zwróćmy uwagę, że omawiane słowa Jezusa z fragmentu Ewangelii Janowej są Jego modlitwą w czasie Ostatniej Wieczerzy. Niech wasza modlitwa, drodzy nowożeńcy, opiera się na modlitwie Jezusa, który modlił się i za was, i za waszą miłość: „aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich”.

Ks. Stanisław Grzybek

OKRES WIELKANOCY

NIEDZIELA ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO

ROK C

APOSTOŁOWIE PRZY PUSTYM GROBIE CHRYSYDUSA

(Dz 10, 34a. 37—43; Kol 3, 1—4; J 20, 1—9)

*Wszedł do wnętrza także drugi uczeń
ujrzał i uwierzył (J 20, 8).*

1. Wstęp. Pierwszy na świecie poranek wielkanocny wstrząsnął sercami i umysłami wielu ludzi. Szczególnie olbrzymie wrażenie wywarł na nich pusty grób Chrystusa. Dzisiejsza ewangelia mówi nam jak na ten fakt pustego grobu zareagowali pierwsi jego świadkowie: Maria Magdalena i uczniowie Chrystusa.

Maria Magdalena na skrzydłach wiary i miłości rozniosła tę wieść po całej Jeruzolimie. Jeszcze nie była przekonana całkowicie o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jeszcze ta prawda nie dotarła w pełni do jej świadomości. Nie mogła skojarzyć sobie faktu pustego grobu Chrystusa z Jego słowami wypowiedzianymi przed męką: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 9, 22). Może nawet nie słyszała nigdy tych słów. Niemniej jednak doznała wielkiej łaski. To właśnie jej, pierwszej, Chrystus pozwolił przeżyć treść prawdy o swoim zmartwychwstaniu. Prawda ta była za wielka dla niej. Przekraczała jej poznawcze możliwości. Z trudem torowała sobie drogę do jej umysłu i serca. Raczej była skłonna uwierzyć w wykradzenie ciała Chrystusa z grobu niż w Jego zmartwychwstanie. I tu należy szukać genezy i źródła jej wypowiedzi: „Zabrano Pana z grobu i nie wiem, gdzie Go położono” (w. 2).

Mimo tego wszystkiego doszła do przekonania, że trzeba o tym powiadomić Apostołów. I tak też uczyniła. Ewangelia dzisiejsza mówi nam jak na tę wieść zareagowali dwaj najbliżsi Chrystusowi uczniowie: Piotr i Jan. Ich reakcja jest dla nas bardzo znamienita. Tym bardziej, że jeden z nich (św. Jan) był świadkiem śmierci Chrystusa, a drugi słyszał tylko o niej z opowiadania (św. Piotr).

2. Jan przybył pierwszy do grobu. Ale pierwszy wszedł do niego Piotr. Wydaje się, że Jan uznał w tym wypadku prawo Piotra do pierwszeństwa. Zachowanie się Piotra przy pustym grobie jest charakterystyczne. Piotr milczy. Nie wypowiada ani jednego słowa. Niewątpliwie przeżywa coś w sobie. Snuje najrozmaitsze refleksje. Owocem tych refleksji, jak również i późniejszych spotkań ze Zmartwychwstałym Chrystusem, będzie jego uroczysta mowa wygłoszona w dzień zesłania Ducha Świętego: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego

co mówię: Jezusa Nazarejczyka, męża Bożego, którego przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście, ...tego męża Bóg wskrzesił z martwych, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim” (Dz 2, 22—24).

Ciekawa jest tu ta droga, którą kroczy Piotr. Od zwątpień i obaw zrodzonych męką i śmiercią Chrystusa, aż do jasnego i pełnego dawania świadectwa o jego zmartwychwstaniu. Pusty grób dla Piotra nie był jeszcze wystarczającym i niezbitym dowodem Jego zmartwychwstania. Mógł myśleć tak jak myślała Maria Magdalena. Przyjaciele Chrystusa mogli wykraść Jego ciało z grobu i złożyć je w bezpiecznym miejscu, aby je ustrzec przed profanacją. Ale przecież takie postępowanie byłoby niezgodne z nauką poprzednio głoszoną przez Chrystusa. Piotr przypomina sobie teraz tę całą naukę. Przed jego oczyma przesuwają się wizja całego życia Chrystusa, Jego cuda; cudowne karmienie rzesz ludzkich, leczenie chorych i w końcu wskrzeszenie umarłych. Piotr wnioskuje: czyż ten, który wskrzesił córkę przełożonego synagogi Jaira, który przywrócił życie zmarłemu młodzieńcowi z Nain, który Łazarza wyprowadził z grobu, nie mógłby wskrzesić samego siebie? Przecież jest panem życia i śmierci. Teraz dopiero Piotr zrozumiał „Pisma, które mówią, że On miał zmartwychwstać” (w. 9).

Można powiedzieć, że Piotr dopiero teraz przy pustym grobie Chrystusa odrzucił od siebie wszystkie swoje wątpliwości odzyskując ponownie swoją dawną, prostą, szczerą, rybacką wiarę. Jest ona owocem jego refleksji i współpracy z łaską Bożą.

Moi Drodzy! Wielu z nas jest dziś podobnych do tego Apostoła. Jeśli dawniej byliśmy podobni do niego w jego wątpliwościach, stańmy się dziś podobni do niego w niezbitym i niezłomnej wierze w zmartwychwstanie Chrystusa. Wątpliwości nie są objawem słabości, są próbą dotarcia poprzez nie do prawdy. Piotr dzisiaj spotkał się z Prawdą, że zmartwychwstałym Chrystusem. Cóż stoi na przeszkodzie, byśmy i my uczynili to samo. Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa niech będzie dla nas fundamentem i podstawą całej naszej wiary i całego naszego chrześcijańskiego życia.

3. Oprócz św. Piotra w grobie Chrystusa znalazł się także drugi uczeń. On sam określa swoją postawę w dzisiejszej ewangelii: „Wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który pierwszy przybył do grobu. Ujrzał i uwierzył” (w. 8). Jest nim św. Jan Ewangelista. Jego droga do wiary w zmartwychwstanie Chrystusa była inna niż droga św. Piotra. Była to droga wiodąca przez miłość. Ta droga jest zwykle krótsza i pewniejsza.

Św. Jan Ewangelista był umiłowanym uczniem Chrystusa. Był świadkiem Jego ukrzyżowania, męki i śmierci na Golgocie. On jeden ze wszystkich Apostołów stanął razem z Matką Najśw. pod krzyżem Chrystusa. To go bardzo zespoliło i związało z umierającym Zbawi-

celem świata. Nic dziwnego, że tak szybko znalazł się przy grobie swojego Mistrza. Po prostu nie mógł żyć bez Chrystusa. Tak jak pod krzyż, tak też i do grobu, przywiodła go miłość do Jezusa. Ta miłość również wzbogacała i wzmacniała jego wiarę.

Z całej postawy i zachowania się św. Jana możemy wyciągnąć jeden wniosek: ze wszystkich wartości najbardziej człowiekowi jest potrzebna miłość. Ona jest nie tylko motorem naszego działania, ale ona także rumieńcem życia opromienia każdego człowieka. Miłość ułatwia nam życie, czyni je łatwiejsze i lżejsze. Jakże smutne byłoby życie św. Jana, szczególnie po śmierci Jezusa, gdyby nie było w nim miłości. To właśnie dzięki niej Jan „ujrzał i uwierzył” (w. 8). W jego umyśle, a jeszcze bardziej w sercu, nie mogło się pomieścić, żeby Jezus mógł umrzeć i na zawsze pozostać w grobie. On był przekonany, że Miłość, pisana przez duże M, nie umiera. Miłości Chrystusowej żadna siła nie może zamknąć w grobie. To jest jedyna wartość, którą nie da się pokonać nikomu. Św. Jan rozumiał to dobrze i dlatego swoje życie opierał i budował na miłości. Z tego też względu tak łatwo uwierzył w zmartwychwstanie Chrystusa.

Moi Drodzy! Jeśli komuś z was dzisiaj sprawia trudność wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, niech najpierw przebada i zweryfikuje swoją miłość. Ona jest także łaską Bożą. Prośmy o nią dziś zmartwychwstałego Chrystusa. Prośmy szczególnie teraz wpatrując się w pusty Jego grób. W tym grobie pogrzebmy wszystko to, co sprzeciwia się naszej miłości, co ją osłabia i co nas oddala od Jezusa a może i drugiego człowieka. W dzień Zmartwychwstania Pańskiego w ludzkich sercach nie może być miejsca na nic innego jak tylko na miłość. Dziś bowiem obchodzimy święto zwycięskiej miłości.

4. **Zakończenie.** Msza św., w której obecnie uczestniczymy jest niczym innym jak tylko wyrazem i zewnętrznym znakiem miłości Jezusa do nas. Z niej ta miłość przechodzi do nas i po brzegi wypełnia serca ludzkie. Ukochajmy Mszę św. jako pamiątkę i źródło naszego zmartwychwstawania i życia z Chrystusem, Amen.

PONIEDZIAŁEK WIELKANOCNY

ROK C

SPOTKANIE ZE ZMARTYCHWSTAŁYM CHRYSUSEM

(Dz 2, 14. 22—32; Mt 28, 8—15)

A Jezus stanął przed nimi i rzekł: Witajcie... nie bójcie się (Mt 28, 9 n).

1. **Wstęp.** Nie ma dla człowieka większej radości jak spotkanie się z ukochaną osobą. Jeśli przy tym nosi się świadomość, że osoba ta już dawno od nas odeszła, a tu tymczasem ona się zjawia, staje

przed nami, radość nasza nie ma granic. Coś podobnego zaszło w życiu niewiast, które w poranek wielkanocny pełne smutku i melancholii przyszły do grobu Chrystusa, aby przynajmniej namiętnie jeszcze Jego ciało. Jakże wielkie było ich zdumienie, gdy zamiast ciała ukochanego Nauczyciela zastały grób Jego pusty, a On zaś sam zjawia się przed nimi i wypowiada słowa powitania: „Witajcie... nie bójcie się, idźcie i oznajmijcie moim braciom: niech idą do Galilei, tam mnie zobaczą” (w. 9 n).

Dla niewiast, które żyły wiarą w Chrystusa wystarczył pusty grób dla potwierdzenia faktu zmartwychwstania Pana. One nie szukały innych argumentów. Chrystus wynagrodził im tę wiarę nie tylko zjawiając się przed nimi, ale przesyłając im serdeczne pozdrowienia: „Witajcie... nie bójcie się!” Jakby chciał im powiedzieć: żyję, pokonałem śmierć, szatana i piekło i znowu jestem z wami! Roznieście tę wiadomość o moim zmartwychwstaniu na cały świat! Powiedzcie zatrwożonym moim uczniom i pełnym lęku ludziom, że „Nie zna śmierci Pan Żywota, chociaż przeszedł przez jej wrota. Rozerwała grobu pęta ręka święta. Alleluja”. Niewiasty usłuchały wezwania Pana. O Jego zmartwychwstaniu dowiedzieli się wszyscy: przyjaciele i wrogowie Chrystusa. Jaka była reakcja na ten fakt jednym i drugich? Mówi o tym dzisiejsza ewangelia.

2. Arcykapłani i starszyzna żydowska i ci wszyscy, którzy zaplanowali śmierć Chrystusa, żadną miarą nie chcieli się pogodzić z faktem Jego zmartwychwstania. Gdyby ten fakt przyjęli byłaby to ich największa przegrana. Ale oni przecież przegrać nie chcieli. Nie pozwolili im na to, ani ich ambicja ani piastowane stanowiska. W swoim uporze i w swej zawziętości przejdą samych siebie. Posuną się do ostateczności. Użyją bardzo wątpliwego argumentu, jakim jest oszustwo i kłamstwo. Zaproponują żołnierzom pilnującym grobu Chrystusa bardzo naiwny manewr: „Rozpowiadajcie tak: jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli Go, gdyśmy spali” (w. 13). Z tym rozumowaniem rozprawił się już dawno św. Augustyn, kiedy powiedział, że jeśli żołnierze spali jak mogli widzieć, że Apostołowie wykradli ciało Chrystusa, a jeśli nie spali to jak mogli pozwolić na to, aby słabi i nieuzbrojeni uczniowie Jezusa w ich obecności zabrali ciało swojego Mistrza. Tak czy inaczej argumentacja arcykapłanów nie wytrzymuje krytyki. Jest sprzeczna ze zwykłą ludzką logiką rozumowania. Ale oni nie zwracali uwagi na logiczność swojej argumentacji. Im chodziło o jedno: za wszelką cenę odrzucić myśl o zmartwychwstaniu Chrystusa. Przekreślić, nawet wbrew wszelkiej logice, świadomość tej prawdy, że Jezus żyje.

Historia mówi nam, że zawsze byli i są jeszcze dziś tacy ludzie, do których nie przemawia prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa. Najbardziej oczywiste argumenty nie docierają do ich świadomości. Śmierć dla nich jest końcem ludzkiego życia. Nie ma zmartwych-

wstania. Mają oni w sobie coś z niewiernego Tomasza, wypowiadającego słowa: „Jeśli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego nie uwierzę” (J 20, 25). Ci ludzie żądają argumentów empirycznych. A przecież najlepszym argumentem jest sam Chrystus zmartwychwstały stojący dziś przed nami, wypowiadający słowa: „Witajcie... nie bójcie się... jam jest”. Ten sam Chrystus, który ukazał się dziś niewiastom, będzie się ukazywał jeszcze wiele razy Apostołom, uczniom swoim i kochającym go ludziom. Będzie z nimi jadł, będzie rozmawiał, będzie im udzielał rad i wskazówek. To wszystko stanie się później podstawą do jednoznacznej wypowiedzi św. Piotra wygłoszonej w krągankach świętyni Salomona wobec zgromadzonych tłumów żydowskich: „Mężowie izraelscy, ... Zaparliście się Świętego i Sprawiedliwego... zabiliście Dawcę Życia, ale Bóg wskrzesił Go z martwych, czego my jesteśmy świadkami” (Dz 3, 12—15). Świadectwo Apostołów, którzy widzieli zmartwychwstałego Chrystusa, którzy z Nim jedli i pili, którzy otrzymywali od Niego ostatnie pouczenia, jest najlepszym świadectwem i dowodem, że zmartwychwstał prawdziwie.

Jeśli dziś ktoś odrzuca tę prawdę, to znaczy, że odrzuca wszelką łaskę, z jaką sam Bóg się do niego zwraca. Można by do niego skierować słowa psalmisty. „Dziś jeśli głos Pański usłyszycie, nie zartwardzajcie serc waszych” (Ps 95, 7 n). Przyjmijcie zmartwychwstałego Chrystusa i otwórzcie się na działanie jego łaski.

3. Niewiasty spieszące się do grobu Chrystusa prezentują nam właśnie taką postawę. One otwały się całkiem na przyjęcie Chrystusa. Źródło i geneza tego otwarcia miały swoje miejsce w ich miłości. To jest jedyna wartość, która bezpośrednio prowadzi nas do spotkania z Chrystusem. One z tą wartością w sercu wybrały się do grobu Chrystusa i nie zawiodły się; Chrystus im ukazał się pierwszy. Na ich miłość odpowiedział swoją miłością. Obdarzył ich szczęściem spotkania się z sobą.

Równocześnie zlecił im wielką misję, aby szły i wieść o Jego zmartwychwstaniu przekazały Jego uczniom. To jest wielkie wyróżnienie. Jest ono także wyrazem zaufania, jakie Jezus okazał kochającym Go niewiastom. To nie kto inny, tylko one stały się nosicielkami i przekazicielkami prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jeśli się zważy, że jest to największa prawda religii chrześcijańskiej, to trzeba przyznać, że zdążające do grobu Chrystusowego niewiasty spotkał największy zaszczyt. One przekazując apostołom tę informację przejęły niejako na siebie cały ciężar odpowiedzialności za jej prawdę. W tym kontekście, trzeba przyznać, że pobożne niewiasty odegrały w historii religii chrześcijańskiej i w historii rodzącego się Kościoła kluczową rolę.

Czy chcielibyśmy je w tym naśladować? My dziś też tak jak kiedyś one stajemy przed pustym grobem Chrystusa. My też, tak jak one, już wprawdzie nie z ust Chrystusa, ale z ust Jego Kościoła słyszymy słowa: „Jezusa szukacie, ukrzyżowanego, nie ma Go tu, bo zmartwychwstał, jak przepowiedział. Chodźcie zobacźcie to miejsce, gdzie Go położono” (Mt 27, 5 n).

My wierzymy, że Chrystus zmartwychwstał, bo my Go kochamy. My także na skrzydłach wiary i miłości pragniemy wieść o Jego zmartwychwstaniu roznieść po całym świecie. I nie tylko roznieść, ale w oparciu o nią rozpalić ludzkie serca miłością do Niego. To bowiem, co On uczynił przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, przechodzi wszelkie ludzkie wyobrażenia. To jest dzieło, na które żaden człowiek zdobyć się nie może. Już samo to jest świadectwem, że On jest Synem Bożym, jest prawdziwym Bogiem. Nikt bowiem poza Bogiem nie jest i nie może być Panem życia i śmierci. Jakże szczęśliwi i dumni zarazem jesteśmy z tego, że należymy do takiej religii, której założyciel umarł i zmartwychwstał.

4. Tę prawdę przypomina nam nie tylko dzisiejsze święto, ale także i ta Msza św., w której obecnie uczestniczymy. Ona też głosi śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Ona jest także świadectwem Jego przeogromnej miłości do człowieka. Przyrzeknijmy tu dziś Chrystusowi, że za tak wielką Jego miłość będziem Mu także odwzajemniać się miłością, głosząc całemu światu prawdę, że Jezus mimo wszystko żyje i jest z nami zawsze obecny. Amen.

II NIEDZIELA WIELKANOCNA

ROK C

DARY ZMARTYCHWSTAŁEGO CHRYSYTA

(Dz 5, 12—16; Ap 1, 9—11 a. 12 n. 17—19; J 20, 19—31)

A Jezus stanął pośrodku i rzekł do nich: Pokój wam (J 20, 19).

1. Wstęp. Największym darem zmartwychwstałego Chrystusa jest On sam. W uwielbionym ciele, a więc już nie podlegającym cierpieniu, przez zamknięte drzwi wieczernika staje w dzień swego zmartwychwstania przed 10-cioma uczniami. Udowodnił im mimo wszystko, że żyje i „już Go więcej grób nie kryje” (z wielkanocnej pieśni).

Przychodzi do nich, aby im oświadczyć, że pusty Jego grób jest także jednym z dowodów Jego zmartwychwstania. Chociaż nikt nie widział momentu Jego wstawania z martwych, chociaż nikt nie odwalał kamienia z Jego grobu, to jednak jest tyle dowodów na praw-

dziwość Jego zmartwychwstania, że nie podobna nad nimi przejść do porządku dziennego. Dowody te trzeba przyjąć otwartym umysłem i kochającym sercem.

Jednym z takich dowodów jest zjawienie się zmartwychwstałego Chrystusa Apostołom wieczorem w dzień Jego zmartwychwstania. Ale i ten dowód można także podważyć. Można powiedzieć, że to była tylko zjawa, zwykle przywidzenie, może jakaś halucynacja. Tak postąpił niewierny Tomasz, jeden z Jezusowych Apostołów, którego nie było w wieczerniku w dzień zmartwychwstania Chrystusa. Zażądał empirycznego dowodu. Jak to słyszeliśmy w dzisiejszej ewangelii. Odezwwał się do swoich towarzyszy: „Jeśli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę” (w. 25). Jezus jest bardzo dobry. Spełnia życzenie Tomasza. Po ośmiu dniach jemu się specjalnie ukazuje i mówi: „Podnieś tutaj twój palec i zobacz moje ręce... i nie bądź niedowiarkiem ale wierzącym” (w. 27). Tomasz uwierzył i z ust jego popłynęły słowa, które powinny być dewizą życia każdego człowieka: „Pan mój i Bóg mój” (w. 28).

Przed nami też dziś staje zmartwychwstały Chrystus. Nie tylko po to, aby nas przekonać o swoim zwycięstwie nad śmiercią i życiem, ale przede wszystkim w tym celu, aby nas obdarzyć darami, jakie niesie ze sobą wiara w Jego zmartwychwstanie. Jakie to są dary?

2. Przede wszystkim Jezus niesie ze sobą pokój. Aż dwa razy w dzisiejszej ewangelii wraca do tego tematu. „Pokój wam”, powiedział do nich, a „potem pokazał im ręce i bok” (w. 20 n). Drugi raz ukazując się swoim uczniom po 8 dniach też się do nich odzywa: „Pokój wam”. To nie jest tylko zwykłe pozdrowienie, jakim witają się dziś ludzie sobie życzliwi. To jest coś więcej. To jest przekazanie daru, który Jezus wysłużył ludzkości swoją śmiercią i zmartwychwstaniem. W czasach Chrystusa ludzkość nie miała pokoju. Żyła w ustawicznym lęku, w trosce o swoje zdrowie i życie. Także męka i śmierć Chrystusa napełniła wielu Jego przyjaciół niepokojem. Z przerażeniem patrzyli w przyszłość i powtarzali za uczniami idącymi do Emaus słowa: „Myśmy się spodziewali, że On wyzwoli Izraela... a tu już trzeci dzień jak się to wszystko stało” (Łk 24, 21). Zawiodły nas nasze nadzieje! Zmartwychwstały Chrystus ukazując się swoim uczniom pragnie im udowodnić, że kto w swoim życiu postawi na Niego, ten nigdy nie może tracić nadziei. Ten zawsze zwycięży, bo z nim jest Chrystus, dawca pokoju.

Pokój Chrystusowy jest inny od tego, który ofiaruje nam świat dzisiejszy. Przede wszystkim jest to pokój, który płynie ze świadomości zwycięstwa dobra nad złem, życia nad śmiercią, miłości nad nienawiścią. Pokój, którego dawcą jest tylko kochający nas Bóg. Ten pokój uspokaja człowieka wewnątrz i zewnątrz. Wewnątrz nie wtedy, kiedy rodzi w człowieku poczucie świadomości pełnego

zjednoczenia się z Bogiem i życia z Nim na co dzień. Zewnętrznie, kiedy oddziela nas od ludzi siejących niepokój, od ludzi złych i nieuczciwych, których jedynym celem i jedyną bronią jest walka. Zmartwychwstały Chrystus staje dziś przed nami i mówi: postawcie na mnie bo inaczej zginiecie! Otwórzcie się na mój pokój a dostąpicie łaski prawdziwego pokoju. To jest naprawdę łaska, moją łaską, wysłużona moją śmiercią i zmartwychwstaniem. Tej łaski wam dzisiaj najbardziej potrzeba. Dają ją wam z obfitości mojego serca, ona zrodziła się z mojego przebitego boku i pragnie trafić do każdego człowieka, ponieważ każdemu z was jest najbardziej potrzebna. Myśląc o tej łasce módlmy się dziś do zmartwychwstałego Chrystusa: „Boże obdarz nas i nasze czasy Twoim prawdziwym ‘pokojem’”.

3. Drugi dar zmartwychwstałego Chrystusa to dar Ducha Świętego, o którym mówi sam Chrystus do swoich Apostołów: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (w.22 n). Przyjęcie Ducha Świętego jako Jego daru, wiąże Chrystus z misją odpuszczania grzechów. Apostołowie otrzymują od swojego Mistrza tę właśnie misję, która ma nie tylko świadczyć o ich życiowym powołaniu, ale ma nieustannie przypominać wiernym, że zmartwychwstanie Chrystusa nie było tylko zwykłym wydarzeniem, które kiedyś miało miejsce i przeminęło bez echa. To było wydarzenie brzemiennie w następstwa i skutki. Niosło ze sobą nieprzemijające wartości. Wśród nich najważniejszą wartością jest Duch Święty. Jesteśmy szczególnie wdzięczni Chrystusowi za ten dar.

Jezus powie o nim całkiem wyraźnie, kiedy będzie zapowiadał uczniom swoje wniebowstąpienie: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeśli nie odejdę Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeśli odejdę, pošlę Go wam” (J 16, 7 n). Tak się też stało. Zmartwychwstały Chrystus przed swoim odejściem posyła, tj. daje Apostołom Ducha Świętego.

Ile w tym darze jest radości i nadziei, mogą o tym zaświadczyć ci, którzy już nieraz w swoim życiu otwarli się na przyjęcie Ducha Świętego. Wszyscy możemy powiedzieć, ile zawdzięczamy Duchowi Świętemu, Jego natchnieniom i Jego łasce, np. gdy kłękamy u stóp konfesjonału, gdy dostępujemy odpuszczenia grzechów, gdy w Komunii św. jednoczymy się z Chrystusem lub kiedy przyjmując inne sakramenty żyjemy siłą Ducha Świętego, jaka z nich płynie na co dzień.

Zechciejmy przemyśleć tę prawdę i w oparciu o nią bardziej docenić rolę Ducha Świętego w naszym codziennym życiu. Prośmy Go przed każdą ważniejszą czynnością, by był wśród nas obecny i by siłą swej mocy utwierdzał nas w tym wszystkim co wielkie, szlachetne i co pełne treści. Ukochajmy Ducha Świętego, bez którego nie ma i nie może być mowy o pełni chrześcijańskiego życia w człowieku.

4. **Zakończenie.** Uczestnicząc w obecnej Mszy św. pomyślmy o tym, że jest ona, pomijając wszystkie inne jej owoce, przede wszystkim naszym spotkaniem ze zmartwychwstałym i uwielbionym Chrystusem. Jest także spotkaniem z Duchem Świętym, którego nam tenże Chrystus ze sobą przynosi. Uradowani tym faktem przeżyjemy tę Mszę św. tak, jak kiedyś przeżyli Apostołowie swoje spotkanie z Chrystusem w Wieczerniku. Będzie to nie tylko owocne ale i twórcze i ubogacające nas spotkanie. Amen.

III NIEDZIELA WIELKANOCNA

ROK C

PIOTR GŁOwą CHRYSZTUSOWEGO KOŚCIOŁA

(Dz 5, 27 b—32. 40 b—41; Ap 5, 11—14; J 21, 1—19)

*Rzekł do niego Jezus: Paś owce moje
(J 21, 17).*

1. **Wstęp.** Dzisiejsza Ewangelia św. prezentuje nam troskę Jezusa o doczesne i wieczne sprawy człowieka. Jezus wie, że człowiek potrzebuje chleba i pożywienia, aby mógł względnie dobrze i wygodnie urządzić sobie swoje ziemskie życie. Ale również Jezus zdaje sobie z tego sprawę, że sam ziemski chleb nie wystarczy człowiekowi. Potrzebna jest mu jeszcze łaska, aby mógł zbawić swoją duszę. Z tej racji Jezus zakłada swój Kościół i mianuje w nim Piotra jego głową, aby ludzie w Kościele i przez Kościół mogli realizować odwieczny plan Bożego zbawienia. Dzisiejsza ewangelia, którą slyśleliśmy przed chwilą, wiąże ze sobą te dwa problemy. Ukazując pierwszy pragnie wyakcentować ważność drugiego.

Jakże ludzki i bardzo czuły jest Jezus w pierwszej części dzisiejszej ewangelii. Przygotowuje Apostołom śniadanie. Wie, że utrudzeni całonocną pracą rybacką uczniowie potrzebują posiłku. Nikt im go nie przygotowuje, bo nikogo z ich najbliższych nie ma w tej chwili przy nich. Jest jednak On, zmartwychwstały Chrystus. On jest im najbliższy i najżyczliwszy. On wie, co za niedługo spotka Apostołów, już wkrótce po Jego wniebowstąpieniu. On zdaje sobie dobrze z tego sprawę, że muszą być mocni fizycznie i duchowo. On im w tym, w tej chwili, pragnie przyjść z pomocą. Jakże bardzo taka postawa Chrystusa przybliży do Niego Jego uczniów.

Równocześnie stanowi ona pomost, po którym Chrystus przejdzie do o wiele ważniejszej sprawy: do sprawy zbawienia człowieka. Udowodni Apostołom, że tak jak chleb do życia fizycznego, tak

łaska Boża jest potrzebna człowiekowi do duchowego życia. Piotr ma być na tym polu przekąźnikiem i dawcą tej łaski. Ma być głową tego Kościoła, w którym ta łaska jest „zmagazynowana”. Ale przedtem, zanim tą głową zostanie, musi zdać podwójny egzamin: musi najpierw uwierzyć w zmartwychwstałego Chrystusa i musi publicznie złożyć egzamin ze swojej względem Chrystusa miłości. Jak to będzie wyglądać w praktyce?

2. Wiara w zmartwychwstałego Chrystusa. Piotr i 6 Apostołów otrzymają od Chrystusa jeszcze dodatkowe argumenty na prawdziwość Jego zmartwychwstania: będzie to Jego ukazanie się o świcie nad jeziorem Genezaret oraz cudowny połów ryb. Samo ukazanie się Jezusa nad brzegiem jeziora jeszcze nie było dla nich przekonywującym dowodem, że to jest Jezus. Mogła to być równie dobrze zjawą lub przywidzenie. Ale kiedy Jezus wyda im polecenie, by „zarzucili sieci po prawej stronie łodzi” (w. 6) i gdy po spełnieniu tego rozkazu wyciągną mnóstwo ryb, będzie to dla Piotra niezbity argument, który wycisnie mu na usta słowa: „To jest Pan” (w. 7). Piotr spontanicznie uwierzył w obecność przy nich zmartwychwstałego Chrystusa.

Tę wiarę umocniło w nich przygotowane im przez Chrystusa śniadanie. Jakże serdecznie musiały brzmieć w ich uszach Chrystusowe słowa, zapraszające ich do posiłku: „Chodźcie i posilcie się” (w. 12). Wszystko to zrobiło na Apostołów tak olbrzymie wrażenie, że żaden z nich nie śmiał o nic zapytać Chrystusa. Św. Jan Ewangelista stwierdza, że nie pytali Go, „bo wiedzieli, że to jest Pan” (w. 12). Wobec oczywistych faktów, pytania są zbyteczne. O cóż tu pytać, skoro to zjawisko już po raz trzeci się powtarza (w. 14). Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc faktem ewidentnym.

Dla nas obecnie z okazji tego przygotowanego śniadania ważne są słowa: „chodźcie i posilcie się”. Jest w nich coś z wezwania Chrystusa do korzystania z eucharystycznego stołu. Te jego słowa skierowane kiedyś do uczniów Chrystusa mają i dziś dla nas jednoznaczne znaczenie. Jak ongiś tak i teraz Chrystus nam wszystkim przygotowuje swój posiłek. Nie wolno nam się wymawiać ani ociągać w uczestnictwie przy tym stole. Ten posiłek ma swoją wymowę i wagę.

Jego rola i znaczenie są takie same, jakie były kiedyś nad jeziorem Genezaret. Jezus daje nam swoje Ciało na pokarm, aby nas, jak kiedyś Apostołów, umocnić i pokrzepić w naszej wędrówce do Pana. Nie można sobie wyobrazić pełnego uczestnictwa w chrześcijańskim życiu bez uczestnictwa w przygotowanym nam przez Chrystusa posiłku. Przyjmując ten posiłek podświadomie wyczuwamy, jak wzrasta w nas Chrystus, a my ze słabych i tchórzliwych uczniów Chrystusa stajemy się Jego autentycznymi wyznawcami i oddanymi Mu całym sercem apostołami.

3. Scena z cudownym połowem ryb i z przygotowanym przez Chrystusa Apostołom śniadaniem stanowiła dobre przygotowanie do mianowania Piotra głową Kościoła i najwyższym pasterzem Jego owczarni. Piotr bowiem utwierdzony we wierze w zmartwychwstałego Chrystusa, mógł odpowiadać Jezusowi jednocześnie na trzy Jego pytania: „Miłujesz mnie więcej aniżeli inni?” (w. 15). Mógł odpowiedzieć: „Tak Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz także i to, że Cię Kocham” (w. 17).

Czy w tych pytaniach chodziło tylko o wyznanie miłości? Niewątpliwie tak, ale w nich mieści się jeszcze inna głębsza prawda. Chrystus ukazuje się tu nam jako najwyższy nauczyciel i jako autentyczny przewodawca w swoim Kościele. To od Niego zależy, kto będzie rządził Jego Kościołem i jakimi torami potoczą się jego losy. To On, a nie kto inny, zapewnia swemu Kościołowi powodzenie i szczęśliwy rozwój. On przecież powiedział do Piotra w Cezarei Filipowej: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego... Tyś jest Piotr Opoka i na tej opoce zbuduję Kościół mój i bramy piekielne nie zwyciężą go” (Mt 16, 18 n). Chrystus zatem w oparciu o tamto wyznanie daje Piotrowi najwyższą władzę rządzenia w swoim Kościele.

Dziś nad brzegami jeziora Genezaret niedaleko od Kafarnaum stoi mały kościółek, gdzie według tradycji Chrystus miał uczniom przygotować śniadanie i gdzie Piotra mianował najwyższym pasterzem swojego Kościoła. Pielgrzymując po Ziemi Świętej wступujemy do tego kościółka i przypominamy sobie wypowiedziane tam przed wiekami Chrystusowe słowa: „Paś baranki moje, paś owce moje, paś moje owieczki” (w. 15 nn).

Myśląc o tej scenie składamy równocześnie hołd każdemu papieżowi, prawdziwemu następcy Piotra uznając w jego osobie prawdziwego następcę i zastępcę Chrystusa na ziemi. Tam to zrodziła się najwyższa władza w naszym Kościele i stamtąd szerokim strumieniem rozlała się po całym świecie. Myśląc o tej władzy równocześnie uświadamiamy sobie źródło, z którego ona wzięła swój początek i w tej sposób wierzymy i uznajemy boskie i nadprzyrodzone pochodzenie naszego Kościoła. Wypływa ono z boskiej władzy Jezusa Chrystusa i ma swoje potwierdzenie w Jego autentycznym i prawdziwym zmartwychwstaniu.

4. **Zakończenie.** Kiedy podczas obecnej Mszy św. przeżywać będziemy moment przeistoczenia i zobaczymy oczyma wiary w małej hostii Jezusa Chrystusa, pomyślmy o tym, że to do nas przychodzi ten sam Chrystus, który kiedyś przyszedł do Apostołów i ukazał im się nad brzegami jeziora Genezaret. Podziękujmy Mu za to, że przychodzi po to, aby nas także nakarmić swym Ciałem i zapewnić nas, że jako najwyższy Pasterz będzie zawsze z nami i zostanie wśród nas aż do końca świata. Amen.

PASTERZ I JEGO OWCZARNIA

(Dz 13, 14. 43—52; Ap 7, 9. 14b—17; J 10, 27—30).

*Moje owce słuchają mojego głosu
a Ja daję im życie wieczne (J 10, 27).*

1. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa bardzo popularna była rzeźba przedstawiająca Chrystusa jako Dobrego Pasterza. Dobry Pasterz trzyma na swoich ramionach zgubioną owieczkę, którą niesie do owczarni, zabezpiecza jej życie i zdrowie. Któż z nas nie widział tego obrazu! Kto nie zastanawiał się nad jego symbolicznym znaczeniem!

Dzisiejsza ewangelia przedstawiając nam Jezusa pod taką właśnie postacią, pragnie rozwinąć przed nami naukę o Nim i o Jego Kościele. To właśnie Kościół jest Chrystusową owczarnią, a On jest w tej owczarni najwyższym i jedynym pasterzem. Sobór Watykański II w swej Konstytucji o Kościele, na naczelnym miejscu nazywa „Kościół owczarnią, której jedyną i konieczną bramą jest Chrystus. Jest (Kościół) również trzodą, której sam Bóg zapowiedział, że będzie jej pasterzem i której owce, choć kierują nimi pasterze-ludzie, nieustannie przecież prowadzi i żywi sam Chrystus, dobry Pasterz i Książę pasterzy, który życie swoje oddał za swoje owce” (KK, 6). Z powyższej wypowiedzi wynika, że Jezus posługując się w swoim nauczaniu tą właśnie alegorią, chciał przy jej pomocy wyrazić głęboką naukę o swoim Kościele i o naszych w nim obowiązkach. Można dzisiejszą ewangelię nazwać ewangelią eklezjalną, przypominającą nam czym właściwie jest dla nas Kościół i jak powinna wyglądać nasza relacja do głowy tegoż Kościoła, Jezusa Chrystusa.

2. Nie można wyobrazić sobie życia w Kościele bez znajomości Jezusa Chrystusa i bez ścisłej z Nim łączności. Tak jak On „zna swoje owce” (w. 27), tak i my mamy naczelny obowiązek znać swojego Pasterza. Kim jest Chrystus? Na to pytanie On sam dziś daje odpowiedź: utożsamia siebie z Ojcem Niebieskim: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (w. 39). Co to znaczy „jedno”? To znaczy jedno w istnieniu i jedno w działaniu, jedno w miłości i jedno w wieczności. Przez to zjednoczenie Chrystus jako prawdziwy Bóg pragnie dla nas tego samego, czego pragnie i co nam obiecuje Jego i nasz Ojciec Niebieski. Pragnie naszego zbawienia i wiecznego szczęścia. Wyraża to sam w jednoznacznych słowach dzisiejszej ewangelii: „A Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki” (w. 28).

To wyrażenie jest nie tylko obiecujące ale przede wszystkim wiele dające. Ono nam uświadamia, że przynależąc do Chrystusowej

owczarni możemy być spokojni o naszą doczesność i wieczność. Ona zawsze jest w ręku Boga. On, który powiedział, że przyszedł na świat po to „abyśmy życie mieli i obficiej mieli” (J 10, 10) na pewno nie zapomni o nas. Stawia tylko jednak warunek: abyśmy zawsze słuchali Jego głosu.

A „słuchać Jego głosu”, to nic innego jak tylko przyjąć Jego naukę i realizować ją w swoim życiu. Chrystus posługuje się tutaj dla lepszego zrozumienia swoich słów, obrazem zaczerpniętym z pasterskiego życia. Owce ufają swojemu pasterzowi, są posłuszne na każde jego wołanie i bez wahania idą tam, gdzie on je prowadzi. Podobnie i my. Należąc do Chrystusowej owczarni mamy obowiązek zawsze słuchać Jego głosu i iść za Jego wezwaniem. Świadomi tej prawdy, że On nas nie zawiedzie nigdy. On przecież powiedział: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). „Kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światło życia” (J 8, 12). Chrystus jako Dobry Pasterz ani nie może, ani nie chce prowadzić nas w ciemność. Dobro powierzonej Jego pieczy owczarni, jest Jego najwyższym i jedynym celem. Dlatego zawsze z największym żalem patrzył na te owce, które wymykały się spod Jego pieczy, nie chciały słuchać Jego głosu, odchodziły od Niego. Uważał je za biedne i nieszczęśliwe i im też najwięcej okazywał swojego serca.

Snując dziś refleksje nad Chrystusową owczarnią, postawmy sobie pytanie: jakimi jesteśmy dla Niego owcami? Czy żyjemy tą myślą i tą troską — aby jak najrychlej nastąpiła jedna owczarnia i jeden pasterz? Co robimy, aby ułatwić Chrystusowi Jego rządy w Kościele?

Moi Drodzy! To nie są retoryczne pytania, pytania — nad którymi można przejść do porządku dziennego. Postawić je sobie, podumać nad nimi a potem o nich zapomnieć. To są pytania, od których zależy nasze „być albo nie być” w Kościele. To prawda, że Chrystus obiecał swoim wiernym, że będzie z nimi aż do końca świata, i że bramy piekielne jego Kościoła nie zwyciężą, ale przecież chce naszego z Nim żywego współdziałania. Przrzeknijmy Mu dziś, że czynimy wszystko, aby On i Kościół byli z nas zawsze zadowoleni, a my, abyśmy zawsze w tym Kościele byli żywymi świadkami Jezusowej Prawdy i Jego miłości.

3. Aby ten cel osiągnąć potrzeba Jezusowi w Jego Kościele bezgranicznie zaufać. Trzeba nie tylko żyć nadzieją, ale nosić w swoim sercu pewność, że On jest jedynym i najlepszym naszym Zbawcą. On, jak dobry pasterz względem swej trzody, tak On teraz względem swego Kościoła jest najlepszym jego obrońcą i opiekunem. Jak pasterz nie pozwala, by z jego trzody zginęła choćby jedna owieczka, tak On nie pozwoli, by choćby jednemu dziecku Jego Kościoła stała się krzywda.

Przyrzekając swoim owieczkom życie wieczne (w. 28) oświadcza, że „one nie zginą na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki” (w. 28). W słowach tych mieści się zapewnienie, którego nikt poza Bogiem człowiekowi dać nie może. Warto należeć do takiego Kościoła, który takimi dysponuje wartościami. Człowiek w takim Kościele czuje się bardzo bezpieczny. Wie, że jest pod stałą opieką tego, który jest „ten sam wczoraj, dziś i na wieki”. Sam jest niezmienny i swoich obietnic nigdy nie zmienia.

Nie ma na świecie takiej instytucji, która by takimi dysponowała zapewnieniami. Wszystko przemija, ale Kościół Chrystusowy trwa. Trwa, bo jest zbudowany na skale, bo ma za sobą zapewnienie Chrystusa, zawarte w Jego słowach wypowiedzianych do św. Piotra: „Tyś jest Piotr, czyli skała i na tej skale zbuduję Kościół mój a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Jest zatem Kościół oryginalną owczarnią.

Jeśli się jeszcze do tego doda, że ta oryginalna „owczarnia” realizuje swoje cele w oparciu o przykazanie miłości Boga i człowieka można wtedy żyć tą świadomością, że jest ona jedyną, wyjątkową na świecie instytucją. Ona nie tylko sama żyje miłością, ale tę miłość objawia wokoło siebie. Należąc do tej owczarni nie popełniamy błędu, przeciwnie idziemy do naszego celu bezpieczną drogą. Dziękujemy dziś Chrystusowi z całego serca, że taką dał nam owczarnię, że do takiego pozwolił nam należeć Kościoła.

4. **Zakończenie.** Myśląc o takim Kościele uswiadamy sobie prawdę, że jest on przede wszystkim Kościołem misyjnym, zaś nasze w nim zadanie to troska o jego rozwój, o jego życie i jego ewangelię. Uczestnicząc w obecnej Mszy św. w naszych modlitwach szczególnie na to zwrócimy uwagę. Prosić będziemy dobrego Boga, by Jego ewangelia była szerzona po całym świecie, by była światłem i słońcem dla wszystkich jego członków i by wszystkim, którzy jej prawdę uznają, zapewniła życie wieczne. Amen.

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1982, t. 99, z. 1(440)

Banak J., Lech St., *Komentarze biblijno-liturgiczne na święta Matki Bożej*, 107—149; Rożej S., *Teologiczno-biblijne refleksje nad Obrazem Jasnogórskim*, 57—65

1982, t. 99, z. 2(441)

Banak J., *Świadectwa niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie*, 250—265; tenże, *Kosmiczna interpretacja Biblii*, 317—327; Gołębiowski M., *Biblia a literatury Wschodu*, 210—233; Kudasiewicz J., *Od Ewangelii mówionej do pisanej*, 277—292; Langkammer H., *Oryginalność Nowego Testamentu*, 266—276; Łach J., *Ewangelie dziecięctwa — historia czy legenda?*, 304—316; Muszyński H., *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, 234—249; Szlaga J., *O tzw. sprzecznościach w Ewangeliach*, 293—303

1982, t. 99, z. 3(442)

Brzegowy T., *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, 429—442; Gołębiowski M., *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, 388—399; Józwiak Fr., *Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj, dzisiaj i na wieki*, 400—413; Marciniak E., *Demonologiczne teksty w Ewangelii Marka i próba ich klasyfikacji*, 443—447; Szlaga J., *Jak powstała Biblia?*, 375—387

COLLECTANEA THEOLOGICA

1982, z. 1

Bartnik Cz., *Chrystus kerygmaticzny*, 61—73; Romaniuk K., *Zmiany interpunkcyjne jako jeden ze sposobów rozwiązywania niektórych problemów egzegetycznych*, 47—60; Synowiec J., *Jak rozumieć Heksameron?*, 5—46

1982, z. 2

Mendecki N., *Autentyczność Mi 4, 6—7*, 85—88; Rosłon J. W., *Badania nad Starym Testamentem w Polsce po drugiej wojnie światowej*, 207—216

1982, z. 3

Łach J., *Milczenie Biblii wokół problemu usuwania płodu z łona matki*, 57—66; Rosłon J. W., *„Służcie Panu z radością” (Ps 100, 2)*, 189—195; Strus A., *Jeremiasz — prorok modlitwy za swój naród*, 35—56

1982, z. 4

Łach J., *„Sól ziemi” (Mt 5, 13)*, 47—56; Mendecki N., *Dziesiąta prośba z modlitwy „Osiemnastu Błogostawieństw” a Stary Testament*, 57—62; Romaniuk K., *Refleksje na temat pewnej krytyki źródła Q*, 31—46

1982, z. specjalny

Gryglewicz F., *Ein rätselhaftes Fragment des 4. Evangeliums (4, 31—38)*, 125—140; Łach J., *Katechese über die Kirche von Jerusalem in der Apostelgeschichte (2, 42—47; 4, 32—35; 5, 11—16)*, 141—154; Woźniak J., *Die konstitutiven Elements der Freundschaft zwischen Jonathan und David*, 121—124

COMUNIO

1982, z. 1

Warzecha J., *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, 34—53

1982, z. 2

Bonora A., *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 3—15; Pytel J. K., *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, 16—23

1982, z. 3

Grelot P., *Dzień Pański*, 5—16

1982, z. 4

Gibert P., *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, 46—57

1982, z. 6

Hergesel T., *Moc ewangelizacji*, 44—59; Cristaldi G., *Ewangelizacja a kultura*, 91—108; Jankowski A., *Święta czynność głoszenia Ewangelii Bożej*, (Rz 15, 16), 3—12

HOMO DEI

1982, z. 1

Bartnicki R., *Biblijny obraz Dobrego Pasterza*, 38—46; Pawłowicz Z., *Postać Chrystusa w Koranie*, 31—37; Simon H., *Chrystus żyje w słowie Bożym przez Ducha Świętego*, 8—17

1982, z. 3

Pawłowicz Z., *Starotestamentowe założenia nauki Jezusa o Bogu*, 169—177

COLLOQUIUM SALUTIS — WROCŁAWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1982, t. 13

Hergesel T., *Biblia w literaturze polskiej*, 203—214

PRZEGLĄD POWSZECHNY

1982, z. 3

Sławńska I., *Współczesny dramat biblijny*, 52—64

W DRODZE

1982, z. 1—4

Cisło M., *Refleksje człowieka świeckiego o błogosławieństwach ewangelicznych*, 133—141; Kudasiewicz J., *Charyzmat powołania*, 108—116; Peter M., *Człowiek — małe bóstwo*, 63—67

1982, z. 5

Peter M., *Na bezdrożach*, 68—73; Rospond S., *Słowo Boże w dziejach Narodu*, 74—76

1982, z. 6

Peter M., „Pokolenie szukających Boga” (Ps 24, 6), 60—63

1982, z. 7

Rospond St., *Bezmiar Boga w ograniczoności ludzkiego słowa*, 52—55; Siemianowski A., *Faryzeusze, celnicy i nierządnicę*, 3—18

1982, z. 8

Rumiński S., *Świadkowie Jehowy a Najświętsza Maryja Panna*, 84—92

1982, z. 9

Banaszak M., *Wspomnienie o księdzu Míchale Peterze*, 59—67; Peter M., *Spór o Dekalog*, 68—72

STUDIÁ TEOLOGICZNE (KUL)

1982, t. 3: *Obraz Boga w Psalterzu*Lach St., *Wprowadzenie*, 7—12; Dreja A., *Bóg w lamentacjach narodu*, 13—22; Kończak A., *šedāqāh Jahwe według Księgi Psalmów*, 23—50; Ziembka W., *Teologia ufności w Psalterzu*, 51—64; Tronina A., *Wierność Boga w świetle Psalterza*, 65—84; Warzecha J., *Bóg sądu — ʾēlōhē mispāt*, 85—108; Kowalski W., *Jahwe ʾēl-nōrā w świetle psalmów*, 109—128; Chmura E., *ʾēl-besijōn — Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, 129—142; Eckmann A., *Znaczenia imienia Bożego w Psalterzu*, 143—168; Miller A., *debar Jahwe w Psalterzu*, 169—177