

Ks. Roman Krawczyk

SYRACH A RDZ 1-3

Księgi sapiencjalne ST nawiązują do literatury biblijnej wcześniejszej, powtarzają i rozwijają tematy, obrazy, wyrażenia i terminy wcześniejszych tradycji ST, naśladując je nie tylko w słowach, lecz także w ideach¹. Można powiedzieć, że w pewien sposób je imitują. To specyficzne zjawisko literackie nie było przypadkowe i miało głębokie uzasadnienie psychologiczne. Naród w czasie niewoli znalazł się w wielkim nieszczęściu: spontanicznie szukano przyczyn niepowodzeń i pytano, kiedy nieszczęście się skończy. Odpowiedź na to pytanie mogła dać tylko Biblia. Zwrócono się więc do dawnych ksiąg i szukano odpowiedzi. Pod wpływem rozczytywania się w tych księgach i medytacji nad nimi powstawały nowe księgi biblijne², które były ściśle zrośnięte z poprzednimi, a nawet były pewnego rodzaju komentarzami do nich.

Wpływ wcześniejszych tradycji ST możemy bez trudności dostrzec w Księdze Mądrości Syracha. Należy przy tym zaznaczyć, że powtarzanie terminów, obrazów czy idei ksiąg dawniejszych nie jest jakimś mechanicznym kumulowaniem, lecz żywym, refleksyjnym i w świetle natchnienia świadomym wykorzystaniem przez Syracha

¹ Do takiego wniosku odnośnie do literatury powygnaniowej doszła R. Bloch, *Midrash*, w: DBS V s. 1270. Por. także: A. G. Wright, *The Litterary Genre Midrash*, CBQ 28 (1956) 105—138, 417—457.

² I tak np. Księga Pnp korzysta z proroków. Por. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963. Por. także: J. Kudasiewicz, *Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad Pieśniami*, SW 12 (1975) 407—418. Kohelet przede wszystkim z Księgi Rodzaju. Por. Ch. C. Froman, *Kohelet's Use of Genesis*, JSS 5 (1960) 256—263. Także, M. Filipiak, *Kohelet a Księga Rodzaju*, RBL 2—3 (1973) 78—85. Autor Księgi Mądrości korzysta z wielu ksiąg biblijnych, np. Mdr 13, 11—13 wykazuje wpływ tekstu Iz 44, 13—20. Por. K. Roman i u k, *Księga Mądrości*, Poznań 1969 s. 205 n.

³ Nie brak też opinii, że na sformułowanie Rdz 2—3 wywarły wpływ refleksje mędrców nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Por. A. Barucq, *Ecclésiaste*, Paris 1967 s. 202. Podaję za M. Filipiak, art. cyt., s. 79 nota 2.

⁴ P. Boccaccio, G. Berardi, *Ecclésiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, Roma 1976.

bogactwa ksiąg wcześniejszych. Dzięki temu Syrach, korzystając szeroko ręką z terminologii, formuł, obrazów i idei ksiąg dawniejszych, nadaje im jednak aspekt nowy w wielu punktach oryginalny.

W niniejszym artykule pragniemy zaprezentować wpływ dawnych tradycji z Rdz 1—3, których ślady można zauważyć w Księdze Mądrości Syracha.

Na teologiczne poglądy Syracha wywarł swoisty wpływ opis stworzenia z Rdz 1. Że Syrach miał przed oczyma ten opis — świadczą najpierw niewątpliwie zbieżności terminologiczne. W 16, 26 Syr używa wyrażenia: „gdy stwarzał Bóg dzieła swoje na początku”⁴. Wyrażenie to występuje w opisie historii stworzenia w Rdz 1, 1: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. Używane często wyrażenia: *śsh* i *m^csh* (Syr 16, 26; 39, 16, 33; 42, 15, 16; 43, 25, 28 itd.), które odnosi się w tekście do działania Bożego, świadczą o tym, że Syr ma na myśli jeden z głównych terminów historii stworzenia (*‘āsāh*)⁵. W 10, 9 Syr używa wyrażenia „proch” (*‘fr*)⁶ na określenie przemijalności człowieka. Ono występuje wprawdzie częściej w ST (Kpł 17, 13; Lb 5, 17; 1 Sm 2, 8; Iz 2, 10, 19; 25, 12; Am 2, 7; Ps 7, 6; 18, 43; Hi 4, 19; 5, 6; Prz 8, 26 itd.), jednak w opisie historii stworzenia (Rdz 2, 7; 3, 19; por. Rdz 13, 16; 18, 27; 26, 15) wydaje się być wyrażeniem ważnym.

Obok zbieżności terminologicznych, które mogą być przypadkowe, spotykamy jeszcze w Syr 24, 25, 27 nazwy geograficzne rzek: Pizon i Gichon, które również wymienione są w Rdz 2, 11, 13.

Najważniejsze są jednak podobieństwa rzeczowe. W tekście Syr 24, 8 „Stwórca wszystkiego”⁷ można widzieć aluzję do Rdz 1, gdzie Bóg kolejno nazywa stwarzane przez siebie byty. Wyrażnym nawiązaniem do opisu stworzenia w Rdz 1 jest Syr 39, 16, 23. Gdy Syr w w. 16 a mówi: „wszystkie dzieła Pana są bardzo dobre” — odsyła nas do oceny stworzenia dokonywanej przez samego Boga w Rdz 1, 10, 12, 18, 21, 25, a szczególnie w 1, 31: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”. Jeśli Syr 24, 3 uważa, że mądrość: „wyszła z ust Najwyższego (...) i jak mgła okryła ziemię, to jest to

⁵ Por. J. Vollmer, *Machen, tun*, THAT II s. 359—370.

⁶ Słowo to w ST jest symbolem słabości i niemocy człowieka (zob. Ps 22, 16), a także jego przemijalności; łatwiej go zniszczyć (zetrzeć w proch) niż drobnego owada (Hi 4, 18—20); jest też w jakiś sposób „elementem podziemnego świata” (Ps 22, 30). Zob. M. Bič, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959 s. 39—40.

⁷ Wyrażenie to znajduje się również w Syr 51, 12 d w hebrajskim kodeksie B. Jest problemem spornym między autorami, czy psalm Syr 51, 12 a-o jest autentyczny, czy też nie. Głównym argumentem przeciwko autentyczności tego psalmu jest całkowite pominięcie go w tłumaczeniach greckich i syryjskich. Por. M. Czajkowski, *Na tropach tradycji eschatologicznej i mesjańskiej u Ben-Syracha*, RBL 16 (1963) 97. Opinie na temat autentyczności psalmu podaje A. A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach. A Text-Critical and Historical Study*, London 1966, nota 80 na s. 101—102.

pewna refleksja nad tekstem autora kapłańskiego, iż: „ziemia była zupełnym pustkowiem, ciemność zalegała głębiej wód, a technienie (*ruach*) Boże unosiło się nad wodami” z Rdz 1, 2.⁸

Księga Rdz 1, 14—19 mówiąc o stworzeniu ciał niebieskich, informuje o roli, jaką mają one spełniać z nakazu Stwórcy: będą mianowicie służyć do określenia czasu, kultu czy różnych prac oraz do wyznaczania następstwa dni i nocy. Ten opis przyciągnął uwagę Syr i stał się dla niego podstawą do wyrażenia podziwu dla Boga, który uczynił i określił rolę słońca (43, 2—5), księżyca (43, 6—8) i gwiazd (43, 9—10). Syr te dzieła Boże wymienia w takiej samej kolejności, jak czyni to Rdz 1, 16: „Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy”.

Akt stworzenia świata został przedstawiony w Rdz 1 w postaci nakazu wydanego słowem: „Bóg rzekł” (Rdz 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26)⁹. To samo stwierdza Syr, kiedy mówi, że: „na słowa Pana powstały dzieła Jego” (Syr 42, 15; 39, 17; por. Ps 33, 6—9; Jdt 16, 14; Lm 3, 37; Mdr 9, 1).

Autor Księgi Rodzaju stwierdza, iż człowiek został stworzony na „obraz” Boży (Rdz 1, 26)¹⁰, aby panował: „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzają-

⁸ T. H. Weber, *Siracide*, w: *Grande Commentario Biblico* (praca zbiorowa), Brescia 1973 s. 702; C. Kearns, *Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1969 s. 555.

⁹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju* (PST I-1), Poznań 1962 s. 186 n.; C. Westermann, *Genesis* (BKAT I-1), Neukirchen 1976 s. 130 n.; W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1—3*, Warszawa 1980 s. 32—33.

¹⁰ Gruntownej analizie pojęć „obraz” (hebr. *selem*) i „podobieństwo” (hebr. *demut*) dokonał P. Humbert (*Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940 s. 153—175) stwierdzając, że oba słowa mają bardzo konkretne znaczenie: *selem* oznacza zupełną tożsamość obrazu lub posagu z oryginałem, natomiast *demut* jedynie pokrebieństwo. Stary Testament używa słowa *selem* na oznaczenie konkretnego obrazu, odbicia posagu, podczas gdy *demut* ma bardziej „abstrakcyjny” charakter i oznacza stosunek zachodzący pomiędzy „obrazem” a „odbiciem”. Przeciwnego zdania odnośnie *selem* jest Th. Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977⁶ s. 92—95), który twierdzi, że formalnie jest to coś konkretnego i fizycznego, natomiast z punktu widzenia rzeczowego jest to coś duchowego. Podobnie jak poszczególne członki Boga w ST wyrażają przymioty Boże, tak *selem* wyraża istotę boskich przymiotów, czyli całą Jego istotę. Również F. Stier (*Adam*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1961 t. I s. 13—25) kwestionuje konkretne znaczenie słowa *selem*, powołując się na jego wieloznaczność i stosowanie w literaturze sumero-babilońskiej. Ograniczenie znaczenia *selem* do fizycznego kształtu nie ma uzasadnienia, gdyż w tekstach występuje szereg innych związków pojęciowych między obrazem a prototypem, jak: równy stopień lub równa istota, przejaw, reprezentacja, analogia.

cymi po ziemi” (Rdz 1, 28)¹¹. Do idei człowieka jako „obrazu Bożego powraca również Syrach (17, 1—4). Fragment ten (17, 1—4) wchodzi w skład zagadnienia omawiającego miejsce człowieka w stworzonym przez Boga świecie (Syr 16, 24—17, 14)¹². Już samo porównanie perykopy Syr 17, 1—4 z innymi analogicznymi opowiadaniem: Rdz 1, 26—30; 2, 7 (por. Ps 8, 5—7; Hi 14, 5; 16, 2; Mdr 9, 1—6) wykazuje pod względem struktury literackiej zgodność i pozwala stwierdzić, że perykopa ta jest takim samym poematem, jak wymienione wyżej utwory literackie. Zaś pod względem treści zdradza zależność Syracha od hymnu Rdz 1, 26—30 na cześć Boga Stwórcy. W perykopie tej (17, 1—4) autor stwierdza, że uprzywilejowana pozycja człowieka jako „obrazu” Boga polega na udzieleniu mu uprawnień, aby z ramienia Bożego mógł zarządzać powierzoną sobie ziemią. Świadczą o tym wzmianki o „władzy” człowieka nad wszystkim, co znajduje się na ziemi (17, 2 b), o wyposażeniu go w „moc” (17, 3 a) oraz o „panowaniu” nad zwierzętami i ptactwem (17, 4 b)¹³. Bóg w ten sposób dzieli się swą władzą z człowiekiem¹⁴.

Szczególną zbieżność treściową widać między Rdz 2, 7 a: „I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z ziemi” i Syr 17, 1: „Pan stworzył człowieka z ziemi” (por. Syr 33, 10 b)¹⁵. Przedmiotem refleksji stały się dla Syr słowa wyroku Bożego z Rdz 3. W 17, 1 b Syr stwierdzając, że człowiek otrzymał nakaz powrotu do ziemi, z której został stworzony, niemal dosłownie przytacza tekst Rdz 3, 19 b: „dopóki nie wrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty”. Zbieżność treściową potwierdza analogiczny termin: w obu wypadkach użyte jest słowo: *šûb*¹⁶. Wydaje się być słuszne przypuszczenie, że Syr

¹¹ M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, ZN KUL 16 (1973) z 2, s. 27—35; H. Wildberger, *Das Abbild Gottes, Gn 1, 26—30*, ThZ 21 (1965) 245—259. 481—501; F. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gn 1, 26—27)*, Bb 40 (1959) 384—392; K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, ZN KUL 3 (1970) 10—17.

¹² Por. Duesberg, *La dignité de l'homme. Siracide 16, 24—17, 14*, BVC 82 (1968) 15—21; Por. także: L. Alonso-Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16, 24—17, 14*, w: *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978 s. 235—245; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin 1980 (BZAW 151), s. 72—83.

¹³ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979 s. 86; M. Włosiński, *Implikacje teologiczne Syr 17, 1—14*, RBL 3 (1981) 165—173.

¹⁴ S. Stańczyk, *Z antropologii Księgi Syracha*, w: *Teologia nauka o Bogu*, Kraków 1977 s. 243.

¹⁵ Por. G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975 (Analecta Biblica 65), s. 34—35; J. L. Crenshaw, *The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage*, JBL 94 (1975) 47—64.

¹⁶ Odpowiednikiem greckim hebr. *šûb* są czasowniki: *epistrepho*, *apostrepho* i *anastrepho*. Zob. specjalną monografię na temat rdzenia *šûb*:

7, 15 mówiący o uprawie roli zleconej przez Boga człowiekowi, miał przed oczyma tekst Rdz 1, 28 o podporządkowaniu sobie ziemi, a szczególnie tekst Rdz 2, 15 mówiący o uprawie ziemi, z której pochodzi człowiek (Rdz 3, 23).

Kiedy Syrach mówi, że „Bóg na początku stworzył człowieka” (15, 14), odsyła nas w ten sposób do Rdz 1¹⁷. LXX zamiast słowa „Bóg” używa tutaj zaimka „On” (grec.: *autos*), natomiast w Vg, NVg i tekst syryjski zachowują słowo „Bóg”. Wyrażenie „na początku”¹⁸ nie ma w tym tekście znaczenia absolutnego, jedynie znaczenie relatywne. Początek, o którym mówi Syrach, nie jest początkiem abstrakcyjnym, metafizycznym, ale jest to konkretny moment zaistnienia człowieka. Stąd też wyrażenia „początek” nie można rozumieć w znaczeniu ontycznym czy kosmicznym, a jedynie w sensie religijno-moralnym. Natomiast termin *bārā'* — „stworzył”, którego używa Syrach, określa czynność specyficznie boską, choć niekoniecznie w sensie „*creatio ex nihilo*”. Posługując się tym fundamentalnym terminem teologii stworzenia, Syrach wyraża w ten sposób myśl, iż człowiek powstał na skutek boskiej interwencji¹⁹.

Życie człowieka, według Syr 40, 1 c, jest przejściem z łona matki do łona „matki wszystkiego, co żyje”, a to implikuje bez wątpienia myśl, że człowiek będzie znów kiedyś tym, czym był, zanim Stwórca dał mu technienie życia — będzie ziemią (por. Syr 33, 10)²⁰. Tę samą myśl, chociaż wyrażoną za pomocą odmiennych środków wyrazu, przynosi opowiadanie jahwistyczne Rdz 3, 19, które informuje, że człowiek powróci do ziemi, z której został wzięty (por. Rdz 2, 7). Natomiast wzmianka o „ciężkim jarzmie” w Syr 40, 1 b, które Bóg nałożył na ludzi, stanowi refleksję Syr nad wyrokiem, jaki został wypowiedziany do człowieka w Rdz 3, 17 c — 18 a: „w znoju będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła”²¹.

W. Holladay, *The root sūbh in Old Testament, with particular reference to its usage in covenantal contexts*, Leiden 1958.

¹⁷ Por. F. Vattioni, *Genesi 1, 1 ed Eccli 15, 14*, w: „Augustinianum” 4 (1964) 105—108; J. B. Bauer, *Sir 15, 14 et Gen 1, 1*, VD 41 (1963) 243—244. Por. także: E. Vogt, *Novum folium Hebr. Sir, Bb 40* (1959) 1060—62; J. Schirmann, *A New Leaf from the Hebrew Ecclesiasticus*, „Tarbiz” 27 (1958) 440.

¹⁸ BT³ ma przekład następujący: „On na początku stworzył człowieka”, natomiast BP tłumaczy ten wiersz: „To On, Bóg, na początku stworzył człowieka”.

¹⁹ Por. P. Humbert, *Emploi et portee du verbe bārā' (créer) dans l'Ancien Testament*, TZ 3 (1947) 401—422.

²⁰ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 75.

²¹ Por. A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, Roma 1980 s. 189; V. Hamp, *Sirach, Würzburg 1951* s. 107; A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925 s. 133.

Na szczególną uwagę zasługują słowa, które Syr wypowiada pod adresem kobiety, iż od niej: „wywodzi się grzech i przez nią wszyscy musimy umrzeć” (25, 24)²². Śmierć więc jest następstwem grzechu popełnionego za sprawą pierwszej kobiety i jako smutna konsekwencja złamania prawa Bożego jest udziałem każdego człowieka. Do tego stwierdzenia Syr²³ doszedł pośrednio na podstawie zapowiedzi zawartej w Rdz 2, 17, iż przekroczenie rajskiego zakazu przynosi człowiekowi śmierć, bezpośrednio zaś na podstawie opowiadania zawartego w Rdz 3, 1—6, jak również z faktu równości kobiety w stosunku do mężczyzny w naturze ludzkiej. Podstawowym tekstem jest opis stworzenia, przypisywany tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 27—28), z którego wynika, że kobieta jest w takim samym stopniu człowiekiem, co mężczyzna i jak on została stworzona na obraz Boży. Wskazuje na to również obrazowo przedstawiony fakt, że Bóg do ukształtowania pierwszej niewiasty posługuje się bardzo istotnym elementem ciała Adama (Rdz 2, 21—22) oraz to, że Adam w niewieście uznaje istotę równą sobie: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23)²⁴.

Do opowiadania Rdz 3 o upadku i pochodzeniu zła nawiązuje Syrach, reinterpretując teksty Księgi Rodzaju w świetle własnych założeń teologicznych. Znane powiedzenie Syr 10, 15: „initium omnis peccati est superbia” wskazuje na pychę jako na korzeń wszelkiego zła. Tekst NVg jest jednak krytycznie niepewny. Według tekstu hebr. Syracha z Masady wiersz brzmi: „Początkiem pychy jest grzech” (por. Syr 10, 13). Prawdziwość tekstu hebr. potwierdza zarówno LXX jak i paralelny werset: „Źródłem pychy jest odstępstwo

²² Chociaż wzmianka ta w pewien sposób dotyczy grzechu pierworodnego, to jednak wyraźnej nauki o nim, jeszcze nie zawiera. Zagadnienia tego Syrach nie porusza, a wspomnianą wzmiankę zamieszcza w kontekście przestroż przed złą kobietą, ilustrując swoje uwagi m.in. winą pierwszej kobiety ukaranej koniecznością umierania, co spotyka wszystkich ludzi. Nie mówi natomiast, że wina ta w postaci grzechu pierworodnego przechodzi na każdego człowieka. Zob: S. Potocki, *Księgi mądrościowe, w: Wstęp do Starego Testamentu* (red. S. Łach), Poznań 1973 s. 734.

²³ Judaizm pogłębia jeszcze dyskryminację kobiety, obarczając ją nie tylko odpowiedzialnością za zaistnienie grzechu i śmierci (Syr 25, 24) ale przypisując jej również całe katalogi wad (por. Syr 19, 2—3; 25, 16—24; Prz 6, 24; 7, 5; 9, 13; 11, 22; 19, 13; 21, 9). M. Filipiak (Biblia o człowieku, s. 261) twierdzi, że te obrazy nie zawsze schlebujące kobiecie są dziełem mężczyzn. Jest to wyraz okupu potrzeby, jaką odczuwa mężczyzna w stosunku do niewiasty. Jest to odwet za to, że tylu więzami mężczyźni uzależnieni są od płci słabej.

²⁴ Por. S. Amsler, *La sagesse de la femme*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament* (ed. M. Gilbert), Gembloux 1979 s. 112—116; M. McKeating, *Jesus Ben Sira's Attitude to Women*, Ext 85 (1973—74) 85—87; J. Paściak, *Kobieta w Starym Testamencie*, WDR 8 (1980) nr 5. s. 47—55; E. Ehrlich, *Biblia o kobiecie*, RBL 6 (1975) 245—252; J. Seibert, *Die Frau im Alten Orient*, Leipzig 1973.

od Pana" (Syr 10, 12). Nie chodzi więc o klasyfikację grzechu pierwszych ludzi jako specyficznego grzechu pychy, lecz o wskazanie źródła wszelkiego zła w grzechu, który jest odstępstwem od Pana²⁵.

Nie można udowodnić tezy, że Syr (41, 4) mówiąc o śmierci, jako powszechnym prawie, któremu podlega wszystko co żyje, zaczerpnął tę myśl z Rdz 3. Podobnie trudno udowodnić myśl, że gdy Syr mówi, iż wszystkie istoty żywe, które znajdują się na ziemi, z powrotem do niej powrócą (16, 30), ma na uwadze słowa wyroku z Rdz 3, 19: „póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty”. Tak samo, gdy Syr mówi, że Bóg pouczył ludzi „o tym, co jest dobre, a co złe” (17, 7), przypomina się wprawdzie natychmiast opowiadanie o drzewie wiadomości dobra i zła z Rdz 2, 17, dokładniejsza jednak analiza Syr 17, 7 skłania do wniosku, że nie ma tu aluzji do Rdz 2, 17. Wypowiedź ta bowiem (Syr 17, 7) mówi o tym, że człowiek jest istotą, która decyduje, wybiera, rozkazuje; istota rozumna i wolna, zdolna do kierowania sobą i do podjęcia odpowiedzialności za swe czyny (por. Syr 15, 14; Rdz 3, 5. 22). Można natomiast dopatrywać się aluzji do Rdz 3, 12—13, gdy Syrach zwraca się do człowieka z przestrogą: „nie mów: Pan sprawił, że zgrzeszyłem” (15, 11 a), „nie mów: On mnie w błąd wprowadził” (15, 12 a).

Reasumując należy stwierdzić, że Syrach broni ortodoksyjnych zasad jahwizmu przed nowymi prądami myśli hellenistycznej²⁶. W swoich wypowiedziach nie odwołuje się do argumentów spekulatywnych, ale posługuje się dowodami historycznymi ze specjalnym uwzględnieniem „początków” historii stworzenia (Rdz 1—3). Odpowiedź na problemy, którą Syrach stara się naświetlić w sposób nowy, opiera całkowicie na bazie ST. W tym celu posługuje się midraszem, jako najbardziej komunikatywną formą przekazu. Poszukiwanie Bożych odpowiedzi w Biblii miało na celu nie tylko dobro indywidualne, ale służyło dobru innych i celom społecznym. Chodziło w nim o wyłożenie prawdy doktrynalnej i moralnej zawartej w Piśmie św. Przy interpretacji tekstów biblijnych posługiwano się często miejscami paralelnymi, aby wyjaśnić tekst. Taka postawa wobec Biblii, którą również reprezentuje Syrach, była wynikiem przekonania, że Biblia tworzy jedność, że wszystkie jej części pochodzą od Boga. Przyjmowano, że tworzy ona szeroki kontekst, do którego można się zawsze odwołać. Stąd też główna zasada interpretacji, jaką stosowano, brzmiała: Biblię wyjaśnia się Biblią. Badanie takie nie miało na oku celów naukowych, ale zwracało się do szerokich rzesz.

²⁵ Por. H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49 (1979) f. II s. 23—47.

²⁶ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1973² s. 241—275; H. Duesberg, *Les Scribes Inspirés*, Paris 1930 t. II s. 209 i 316.

To praktyczne nastawienie prowadziło do reinterpretacji Pisma św., do jego zastosowania do nowych sytuacji i łącznie z ciągłym odwoływaniem się do Biblii tworzy istotę midraszu, którym posługiwał się Syfach. Takie stanowisko, jakie reprezentuje Syrach, jest typowe dla Biblii.

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

Ks. Edward Szymanek TChr.

WIARA JAKO POSTAWA CZŁOWIEKA W TEOLOGII ŚW. PAWŁA

Chodzi tu o prześledzenie w nauce Pawła tych elementów, które składają się na akt wiary, a które są zależne od woli człowieka. Już teologia ST podkreślała konieczność wiary jako odpowiedzi człowieka na inicjatywę Bożą. Bardziej nawet podkreślała wiarę jako dzieło człowieka niż jako łaskę Bożą. Stary Testament również dawał przykłady wiary jednostek: Abrahama, proroków, mędrców, ubogich, męczenników. Wspólną cechą ich wiary było wypełnienie rozkazów dawanych przez Boga, zaufanie Bogu w każdej sytuacji życiowej, choćby nawet najtrudniejszej. Wiara więc obejmowała posłuszeństwo, wierność i ufność.¹

Dla usystematyzowania myśli Pawłowej rozważymy teksty w następującej kolejności: Rz 4, 18—21; 1 Tes 4, 14; Rz 10, 17.

Rz 4, 18—21.

Paweł podaje Abrahama jako wzór wiary dla chrześcijan i tak określa jego wiarę: „wbrew nadziei uwierzył na zasadzie nadziei” (w. 18), „nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe... i że obumarłe jest łono Sary” (w. 19), „nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej” (w. 20), „wzmocnił się w wierze” (w. 20), „był przekonany, że On mocen jest wypełnić to, co obiecał” (w. 21).

Pierwsze wrażenie: „wbrew nadziei uwierzył na zasadzie nadziei” podkreśla wielkość przekonania Abrahama o prawdziwości obietnicy Bożej, choć przekonanie to nie miało żadnych podstaw z punktu

¹ E. Pfeiffer, *Glaube im Alten Testamen. Eine grammaticalisch-lexicalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien*, ZAW 71 (1959) 151—164; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, Gregorianum 42 (1961) 463—475.