

O. Hugolin Langkammer, OFM

PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI EKSTAZY PROROCKIEJ

W teologii systematycznej, a szczególnie w wykładni Ksiąg natchnionych, uprawia się specjalną dziedzinę, dziś powszechnie nazwaną nauką o inspiracji, czyli o natchnieniu biblijnym. Sama nazwa „natchnienie” wywodzi się z greckiego terminu *theopneustos*, zachodzącym jeśli chodzi o Księgi Nowego Testamentu w drugim liście Pawła do Tymoteusza 3, 16. Pojęcie to oznacza tyle co *wlane przez Boga*. W świecie hellenistycznym, z którego termin ten się wywodzi, znalazł on szersze zastosowanie. Na jego podstawie utworzono także szereg pojęć pochodnych, znaczeniowo bardzo zbliżonych do siebie. Wyrażają one to, co w języku polskim mamy na uwadze gdy mówimy o jasnowidzach, wróżbiarzach, ekstatykach, czy o efekcie samej ekstazy, o przepowiedni. Sam stan ekstatyczny w starożytnej Grecji również określano w różny sposób, przyczym każde z pojęć, którym się w tym celu posłużono, uwydatniało ekstazę pod pewnym kątem widzenia. Tak np. pojęcie *theia mania* wypukła zachwyt boski towarzyszący ekstazie, termin *ekstasis* — zjawisko wyjścia poza siebie ekstatyka, słowo *enthousiasmos* — niezwykłą egzaltację duszy tego, który wpadł w zachwyt towarzyszący ekstazie. U podstaw stanu ekstazy według starożytnych działa boskie Pneuma. P l a t o n np. uważa, że w stanie ekstazy Pneuma obejmuje całkowitą władzę nad człowiekiem (*katechein*) tak dalece, że wyłączona zostaje (*existatai*) działalność umysłu (*nous*). Podobnie zapatruje się na stan ekstazy F i l o n z Aleksandrii, interpretując jako monoteista to napełnienie człowieka Duchem Bożym jako zjawisko czysto religijne, podczas gdy świat starożytny przekonany jest także o tzw. mantee związanej z kultem lub nie, gdzie właśnie środki czysto ludzkie mogą powodować stan ekstazy.

Wróćmy jednak raz jeszcze do św. P a w ł a. Otóż Apostoł Narodów posługując się pojęciem *theopneustos* nie stosuje je do osób, ale do Ksiąg Starego Testamentu, zamierzając przez to powiedzieć, że Pisma Starego Testamentu powstały pod szczególnym wpływem boskim. Jakiemu ten wpływ był rodzaju, nie można wywnioskować z samego terminu *theopneustos*, lecz z samych Ksiąg Starego Testamentu. Co warto ponadto w kontekście powyższym podkreślić. Otóż ani Paweł ani Nowy Testament nie rozwodzą się nad pojęciem *theopneustos*. Ono także nie stało się przyczyną do jakichkolwiek dalszych rozważań o ekstazie.

Ciekawa rzecz, że wczesne chrześcijaństwo unika nawet użycia tego terminu. I jeszcze dzisiaj nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się stało.

Faktem jest, że na określenie boskiego charakteru Ksiąg Świętych, na początku chrześcijaństwa używano w oparciu o sposób wyrażania

się Nowego Testamentu rzeczownika „prorocstwo” lub przymiotnika „prorocki” (2 P 1, 20; Ap 1, 3; 22, 7).

Pojęcie „inspiracja” czyli „natchnienie” natomiast wchodzi w użycie jako terminus technicus dla określenia boskiego charakteru Biblii, oraz charyzmatu samych pisarzy natchnionych od XVIII stulecia.

Daremnie szukalibyśmy tedy w literaturze patrystycznej i nawet scholastycznej rozwiniętej nauki o inspiracji. Owszem, podkreśla się pewne elementy wchodzące dzisiaj w skład nauki o Inspiracji biblijnej. Zwraca się także uwagę na zasadniczy problem, leżący w naturze natchnienia, mianowicie na kwestię sposobu i samego współdziałania Boga z pisarzem (drugorzędnym), jakim jest autor natchniony (np. św. Jan Chryzostom, św. Augustyn).

Pisarze okresu scholastycznego bardzo silnie rozwijają właśnie naukę o profetyzmie, szczególnie pod wpływem myśli arabskiej (Avicena, Algazzali, Averroës) i myśli żydowskiej (Maimonides).

Nie można w tym kontekście pominąć św. Tomasa z Akwinu. Mimo że mówią oni o profetyzmie przede wszystkim w traktacie *De Prophetia* (Summa 2 II qq. 171—174), zestawili przecież systematycznie zasadnicze elementy wchodzące w skład dzisiejszej nauki o inspiracji i starał się je spekulatywnie uzasadnić. Jest to po linii myśli Tomasza, jeśli interesuje go głównie wpływ Boży na sferę intelektualną hagiografa, a mniej na jego wolę i samą indywidualność. Pod pojęciem „prorocstwa” Doktor anielski rozumie charyzmat dany do mówienia i do pisania. Hagiografowie — św. Tomasz wyraźnie o nich mówi — są to mężowie, którzy pisali pod wpływem Ducha Świętego. Różnica pomiędzy prorokami a hagiografami w myśl św. Tomasza jest tylko jedna. Ostatni posiadają wyłącznie wizję intelektualną (q. 174 a. 2 C oraz ad 3).

Mówiąc o profetyzmie Doktor anielski nie pominął sprawy ekstazy. Zajmuje się jednak wyłącznie przeżyciami wewnętrznymi ekstazy. Prorok w stanie ekstazy może posiadać zarówno wizje obrazowe jak i czysto duchowe, a nawet oglądać boskie światło i samego Boga. Dwa ostatnie przywileje ekstazy należą jednak do wyjątków. Zdaniem św. Tomasza, cieszyli się nimi Mojżesz i Paweł.

Jeśli za czasów św. Tomasza w skład nauki o profetyzmie wchodziła lekko zarysowana współczesna nauka o inspiracji, to dzisiaj jest odwrotnie. Część nauki o inspiracji stanowią zagadnienia związane z profetyzmem. Nie znaczy to jakobyśmy byli w stanie odpowiedzieć na pytanie, na czym polega istota profetyzmu izraelskiego.

Tak jak starożytność chrześcijańska, a później pod wpływem doktryny św. Tomasza, scholastyka szukała trafnych definicji profetyzmu izraelskiego, tak i dzisiaj zespala się nawet kilka metod celem określenia jego charakteru. Ważne jest to, że z profetyzmem łączy się ekstazę prorocką, choć do dziś dnia nie orzeczono jeszcze dokładnie i ostatecznie na czym właściwie polega stosunek ekstazy

do profetyzmu i do samego proroctwa. Będzie to moim zdaniem niemożliwe, dopóki nie powie się najpierw, czym jest sama ekstaza proroka.

Temu zagadnieniu ma być poświęcony niniejszy artykuł. Ograniczę się jednak w nim do podania definicji ekstazy prorockiej dotyczącej tzw. klasycznych proroków Izraela głównie na podstawie tekstu powołania prorockiego Jeremiasza. Skłaniają mnie ku temu przede wszystkim trzy racje: 1) Nikt z uczonych nie kwestionuje redakcji sceny powołania przez samego proroka, 2) Opis ten jest niezwykle bogaty w treść i tym różni się od innych tego typu relacji, 3) Przede wszystkim ten opis został wzięty pod uwagę przez wybitnych znawców profetyzmu izraelskiego, którzy dotychczas podali nam definicje ekstazy prorockiej. Są nimi Gustaw H ö l s c h e r i J ó z e f L i n d b l o m. Z tego wynika, że nauka nowoczesna zna tylko dwie hipotezy ekstazy prorockiej. Fakty te same przez się narzucają nam metodę i rozpracowanie artykułu:

1. Krótka egzegeza epizodu powołania prorockiego Jeremiasza.
2. Oceny krytyczne dotychczasowych definicji ekstazy prorockiej.
3. Próba nowej definicji.

I.

Jeremiasz mówi o swoim powołaniu Jr 1, 4—10. Opis ten dzieli się na trzy części. W. 4—5 zawierają słowo powołania Jahwe do Jeremiasz, oraz kreślą przyszłe i zasadnicze zadanie proroka.

W. 4: *I stało się słowo Jahwe do mnie mówiąc:*

- W. 5: a. *Zanim utworzyłem cię w żywocie, wybrałem cię,*
 b. *A nim wyszedłeś z żywota, uświęciłem cię,*
 c. *Niniejszym zaś czynię cię prorokiem dla narodów.*

Jeśli słowa te porównuje się z opisem powołania prorockiego Amosa, łatwo zauważyć, że są one o wiele bogatsze. U Amosa czytamy bowiem *nie jestem prorokiem i nie jestem synem proroka, ale jestem pasterzem, hodowcą sykomorów, a Jahwe zabrał mię gdy pasłem trzodę, Jahwe rzekł do mnie, idź prorokuj ludowi mojemu Izraelowi (Am 7, 14).*

Opis Amosa ogranicza się do istoty posłannictwa proroczego. U Jeremiasza natomiast jest dodatkowo mowa o wybraństwie przed poczęciem i uświęceniu przed narodzeniem się proroka. Nadto posłannictwo Amosa ogranicza się do Izraela. Jeremiasz staje się także prorokiem dla pogan.

Jaka była reakcja Jeremiasza na słowa Jahwe o tym mówi wiersz 6: *Ach Panie mój, Jahwe, przecież nie potrafię przemawiać, gdyż jeszcze młody jestem*". Była to jednak tylko pozorowana wy-

mówka ze strony proroka z Anatot. Właściwy powód sprzeciwu jego wykrywa Jahwe. Jest o nim mowa w następnych wierszach.

W. 7: *Jednak Jahwe rzekł do mnie:*

Nie mów, że jesteś młody.

Do kogo cię pošlę pójdziesz

a powiesz wszystko to, co ci rozkażę.

W. 8: *Nie lękaj się ich*

przecież jestem przy tobie,

aby cię ocalić — słowo Jahwe.

Otóż Jeremiasz wiedział dokładnie, jakie ciężkie czeka go zadanie i wiedział także o tym, że życie proroka narażone było na niebezpieczeństwo, nawet na utratę życia. W chwili tedy, kiedy Jahwe czyni go prorokiem, ogarnął go ogromny lęk. Stąd też ze strony Boga potrzebna była pomoc, by Jeremiasz mógł w należyty sposób wywiązać się ze swego zadania.

Posłuchajmy w dalszym ciągu, jakie Gustaw Hölscher na podstawie tego opisu i innych tego rodzaju wyprowadza wnioski.

II.

Hölscher już na początku XX stulecia przeprowadził systematyczne badania nad ekstazą prorocką¹. Uważa on, że podstawowym elementem jakiegokolwiek proroctwa jest stan ekstatyczny. Oczywiście, że przede wszystkim powołania prorockie objęte były ekstazą, gdyż stanowią one punkt wyjścia dla świadomości proroczej w ogóle. O ekstazie Hölscher mówi w ten sposób: „Jeśli prorok ma się stać mówcą Boga, jest rzeczą konieczną, by nastąpiła całkowita zmiana świadomości jego, całkowite utonięcie ludzkiego Ja w osobowości Boga. Warunkiem tego rodzaju całkowitej transubstancji jest pełna ekstaza. Dopiero taka zupełna przemiana świadomości, pozwalająca na zniknięcie Ja prorockiego w iluzji bóstwa, nadaje jego słowom charakter boski”². Za Hölscherem poszedł cały szereg badaczy. A. Schimmel np. mówi: „Patrząc na ekstazę ze stanowiska psychologii, oznacza ona całkowity monoideizm”³. P. Mensching objaśnia na czym ów monoideizm polega: „To splatanie się z bóstwem prorocy doznawają w przeżyciach prorockich jako napełnienie Duchem Bożym, przy czym rzeczywistość bóstwa może być pochłonięta przez proroka w różnym stopniu, tak że na punkcie kulminacyjnym zachwyty prorockiego, po prostu Ja boskie wypiera Ja proroka, przez co prorok staje się bezpośrednim organem bóstwa, jak to miało miejsce u proroków Starego Testamentu. To zawładnięcie proroka

¹ *Die Propheten*, Leipzig 1914.

² Dz. cyt., 100.

³ RGG, II, Tübingen 1958³, 410.

przez boskie pneuma może dokonać się zarówno przez współudział samego proroka (taniec, muzyka itd.), ale także poprzez spontaniczne zaskoczenie proroka przez bóstwo (np. Jr 20, 7)⁴.

Definicja tego rodzaju ekstazy nazwanej „Verschmelzungsektase”, „ekstazą stopienia” czy „ekstazą zaginięcia” eliminuje w zupełności istnienie Ja proroka, które stapia się w bóstwie, po prostu w nim tonie. Prorok stoi pod wpływem psychicznego przymusu. Bódźce, które go skłaniają do objęcia misji prorockiej, są czysto naturalne. Objawiają się one na zewnątrz niezależnie od zajęcia stanowiska prorocznego Ja, doprowadzając do utraty świadomości. Konsekwencją tego stanu są często nieskoordynowane ruchy i nieodpowiedzialne czyny.

Czy tę definicję można zastosować do epizodu powołania prorockiego Jeremiasza? Otóż Jahwe przemawia do Jeremiasza. Jednakże postawa i świadomość prorockiego Ja przez cały opis powołania są poza Ja. Przecież prorok wyraźnie dyskutuje z Jahwe. Tu chodzi o niezaprzeczalny dialog, bardzo logiczny i nadzwyczaj normalny. Prorok tak dalece włada swoim intelektem, że sprytnie ukrywa prawdziwy powód swojego apatycznego stosunku do objęcia funkcji proroka. Trzeba ponadto zaznaczyć, że słowa Jahwe i odpowiedź proroka nie stanowią ani wspólnego akt ontycznego ani czasowego. Tu chodzi o dwa różne przemówienia, z których każde posiada swój ściśle określony podmiot. Zwolennicy teorii „ekstazy stopienia” często powołują się na „Ja Boże”, którym w stanie ekstazy posługuje się prorok, stawszy się bezpośrednim narzędziem bóstwa. Niestety argumentacja ta nie ma zastosowania w opisie powołania proroka z Anot.

Cztery formuły wprowadzające słowo Pana, utrzymane w prozie, zredagowano w trzeciej osobie. Skoro jednak prorok przemawia, mówi o sobie: „Odpowiedziałem”, nie przytaczając wcale orzeczenia Jahwe, lecz własne dyskursywne rozważanie. O zachowaniu autonomii osobowości proroka świadczy także opis symbolicznej ordynacji, której Jahwe dokonuje na Jeremiaszu. W w. 9—10 czytamy:

Potem Jahwe wyciągnął swoją rękę i dotknął moje usta

Jahwe rzekł do mnie

Oto kładę słowa moje w twoje usta.

Epizod ten świadczy ponadto o tym, że prorok doskonale odróżnia akcję Bożą od swojego odczucia, odróżnia słowa Jahwe włożone do ust swoich. Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, nie można pominąć jeszcze szczegółu. Jeśli Jeremiasz po latach redagując scenę powołania swego był w stanie odtworzyć ją w swej pamięci z całą dokładnością, świadczy to o tym, że przeżycie powołania odbyło się w całkowitej świadomości proroka.

⁴ RGG, V, Tübingen 1961³, 609n.

Hipoteza Hölschera nie wytrzymuje więc krytyki, niezależnie już od tego, że nie pozwala ona mówić o jakiegokolwiek duchowej i osobowej postawie proroka, która mogłaby się przekształcić w określoną relację prorockiego Ja do osoby Jahwe, skoro wyłącznie dynamizm psycho-fizyczny kompetencji pozaosobowej, staje się przyczyną sprawczą profetyzmu Jeremiasza. To zaś nie pozwala mówić o świadomej realizacji zleceń Jahwe przez proroka, bazującej na czynnikach odpowiedzialności etycznej proroka przed Bogiem, który go posyła, oraz przed odbiorcami przekazów Bożych, tj. z ludem z którym się ma prorok zetknąć celem ujawnienia mu zamiarów Jahwe.

III.

Lindblom w odróżnieniu od ekstazy stopienia, mówi o „ekstazie koncentracji” (Konzentrationsekstase). Na ten temat uczony skandynawski wypowiedział się w kilku rozprawach⁵, a przede wszystkim w swojej monografii o profetyźmie izraelskim, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962. Lindblom odróżnia pomiędzy formą ekstazy a jej treścią. Formę właśnie stanowi to, co Lindblom nazywa koncentracją. O niej zaś decyduje jakość i treść przekazu Bożego. Na podstawie odpowiedniej kwalifikacji przekazu Jahwe, Lindblom wprowadza także rozróżnienie pomiędzy wczesnymi prorokami i grupą proroków klasycznych, nie zaliczając pierwszych do wielkich ekstazyków ST. Przy tej sposobności Lindblom rozprawił się także ze stosowaniem metody psychologii głębi w wartościowaniu stanu, waloru, cech i formy ekstazy jako wyłącznym i nieomylnym kryterium⁶.

Wyjaśnić należy czym jest owa koncentracja w pojęciu Lindbloma. Jest to rodzaj kureczowego wpatrywania się proroka w określone dla niego pojęcie czy przeżywanie go we własnej jaźni przy całej gamie wzniosłych uczuć duszy, wprowadzających proroka w stan objawiony, tj. w najwyższy stopień duchowej egzaltacji. Predyspozycją psychiczną tego rodzaju przeżycia, jest fakt utkwienia proroczej mentalności w religii jahwistycznej. Ponieważ prorok zna Boga jako osobę, a nie jako coś nieokreślonego, przedmiotem wpatrywania się proroczego Ja staje się Bóg jako osoba, w której prorok nie może się zgubić ani nie może być przez nią pochłonięty⁷.

⁵ Przytaczam najważniejsze: *Die Religion der Propheten und die Mystik*, ZAW 47 (1939) 65—74; *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft*, Festschrift A. Bertholet, (1950) 325—337. *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT*, ZAW 75 (1963) 263—288.

⁶ „The distinction between the early prophets and their great successors is in the first place not a matter of psychology, or external behaviour, or position, the essential difference consists in the content of their message”. *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 217.

⁷ Por. D. Eissfeldt, *The Prophetic Literature*, w H. H. Rowley, *The Old Testament and modern study*, Oxford 1956², 137.

Tego rodzaju hipoteza ekstazy prorockiej skłoniła Lindbloma do porównania przeżyć ekstatycznych proroków Starego Testamentu z szczytami uniesień ekstatycznych mistyków średniowiecza. Zwłaszcza to porównanie w hipotezie ekstazy prorockiej Lindbloma uczeni uważali za nieprzekonywujące. Np. G. von Rad uważa, że mistycy mimo najwznioślejszych przeżyć Boga, nie przekroczyli kręgów dogmatycznych prawd swej epoki, podczas gdy prorocy, zwłaszcza w wizjach powołania swojego, stają się świadkami nowych objawień, nie znanych im dotąd zupełnie⁸.

Dla wyjaśnienia dodam, jeśli von Rad mówi o wizjach powołania prorockiego zdaje sobie sprawę z tego, że w scenie powołania Jeremiasza na proroka przeważały elementy akustyczne. O wizji można by mówić w powołaniu Jeremiasza i Ezechiela. Nie chciałbym jednak tu rozstrzygać, czy wizję tego rodzaju można by nazwać mistyczną. W każdym bądź razie P. van Imschoot ma rację, gdy ponadto mówi o różnorodnym nastawieniu i nastrojeniu się proroków i mistyków do przeżycia Boga. Prorocy raczej nie tęsknili za tak określonym przeżyciem ekstatycznym, a w zetknięciu się z Jahwe ich własna nędza i ułomność nabierała jeszcze jaskrawszych dysproporcji⁹.

Jeśli już koniecznie chcielibyśmy się dopatrzyć punktów zbieżnych pomiędzy ekstazą mistyków a proroków St. Testamentu, to należy je zredukować do jednego. W obu stanach ekstazy powstaje dziwna jednorazowa relacja pomiędzy Bogiem a osobą, która przeżywa Boga.

Niezależnie jednak od słuszności porównania ekstazy prorockiej z przeżyciami mistycznymi, hipoteza Lindbloma nastęrcza zasadniczą trudność. Wydaje się bowiem, że koncentracja, o której mówi Lindblom, albo inaczej przeżycie Jahwe jako osoby, albo jeszcze inaczej forma ekstazy nie może być determinowana przez zawartość przekazu rewelacyjnego.

1. Skoro treść objawienia w ST przekazano w różny sposób, trzeba by w takim wypadku ściśle określić jaki rodzaj treści objawienia decyduje o ekstazie prorockiej, już nie mówiąc o tym, że ekstaza dla przekazania objawienia nie była konieczną. Ponadto sama treść przemówień Bożych do proroka jest tak przebogata i różnego rodzaju, że nie da się z niej odróżnić choćby kilka stałych elementów, mogących stanowić powtarzalny schemat, na którym opierałoby się przeżycie ekstatyczne. Owszem, gdyby sam Jahwe stanowił centrum przeżycia ekstatycznego, sprawa byłaby uproszczona. Tak nie jest. Rzadko prorok „widzi” Boga, a niemniej rzadko dowiadują się prorocy coś o samej istocie czy o przymiotach Boga.

2. Tzw. widzenia prorocze albo przyjęcia przekazów rewelacyj-

⁸ *Theologie des AT*, II, München 1962, 74.

⁹ *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, 171.

nych przez proroka, dokonują się właśnie w stanie ekstazy. Ale taki rodzaj ekstazy, tj. prorockiej, nie ma nic wspólnego z mistycznym uniesieniem ani zachwytem. Wręcz przeciwnie, ekstaza jest konieczną, by Bóg mógł przemówić do proroka. Sam przekaz rewelacyjny tedy nie może stanowić czynnika formującego ekstazę, skoro suponuje stan ekstatyczny.

IV.

Przed wszystkim jednak, zarówno u Hölschera jak i u Lindboma, sprawa bezpośredniej przyczynowości stanu ekstazy została rozpatrzona w izolacji od tekstów biblijnych. Otóż bardzo często prorocy mówią o *dotknięciu ich ręki Pana*. Najczęściej może prorok Ezechiel wskazuje na samego Jahwe, jako na sprawcę stanu ekstatycznego. Sądzę, że w sposób mniej drastyczny i mniej wyraźny wyrażają to słowa tak często powtarzane w księgach prorockich ST: *I stało się do mnie słowo Jahwe*, słowa, które równocześnie sygnalizują nam o dokonującym się w stanie przypuszczalnie ekstatycznym przekazie rewelacyjnym. Już sam fakt zaakcentowania przez proroka, że to co słyszy czy widzi, jednym słowem, to co przyjmuje, pochodzi z całą pewnością bezpośrednio od Boga, świadczy o tym, że prorok posiada pełną świadomość spotkania Jahwe, oczywiście jako osobę. Prorok przeżywa Boga jako osobę, nie dlatego, że religia jahwistyczna zna Boga jako absolut, jako osobę transcendentną, lecz dlatego, że Jahwe w rzeczywistości takim jest. Nie od proroka tedy zależy przeżycie Boga jako osobę i przyjęcie w tym to stanie przeżycia treści objawienia, z tej prostej racji, że stan, w którym znajduje się Jahwe jest różny od stanu bytu ludzkiego proroka co do natury. Bóg nie jest inny od proroka w tym sensie, że to jest różnica w hierarchii tych samych bytów, a więc różnica co do stopnia, którą można by zatrzeć przez mistyczne uniesienie wypracowane własnymi siłami duchowoetycznymi. Nie, Bóg posiada inną naturę. Takie jest przekonanie ST. by tedy prorok mógł się spotkać z Bogiem w sposób bezpośredni, w sferze bycia Bożego, Bóg musi proroka wnieść do takiego stanu, który umożliwiłby zetknięcie się proroka z Bogiem.

Sądzę, że to jest zasadniczy element i decydujący o tym co chcemy nazwać ekstazą klasycznych proroków ST. Istota ekstazy prorockiej polegałaby tedy na utworzeniu takiego rodzaju relacji pomiędzy Ja proroka a Ja Boga, w której prorok w sposób bezpośredni i świadomy zdolny jest poznać, że treść, którą w danej chwili przyjmuje, jest objawieniem pochodzącym bezpośrednio od Jahwe. Nie jakość ani różnorodność treści decyduje o tym, że prorok przeżywa Boga, ale sam Bóg decyduje o tym, że prorok w bezpośrednim zetknięciu się z Nim przyjmuje przekaz Boży.

Wydaje mi się, że tak należy patrzeć na stan ekstazy klasycznych proroków ST. Nie jest to ekstaza stopnienia ani koncentracji¹⁰.

Można by ją nazwać ekstazą relacji.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM

Ks. Jerzy Banak

„TAK BOWIEM CZYNIĄC, WĘGLE ŻARZĄCE ZGROMADZISZ NA JEGO GŁOWĘ” (RZ 12, 20 *)

Tekst Rz 12, 19—20 będący cytatem Prz 25, 22 jest prawdziwym *crux interpretum*. Prace, jakie mu dotychczas poświęcono, zajmują się bardziej stroną leksykograficzną niż interpretacyjną tekstu¹. Zasadniczą trudność sprawia konkluzja myśli zawartej w tym tekście: *Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę*. Co oznaczają *węgle ognia* na głowie nieprzyjaciela, który doświadczył dobroci ze strony drugiego człowieka?

Znane dotychczas interpretacje tekstu Rz 12, 20 oscylują między dwoma zasadniczymi tłumaczeniami. Jedni uważają, że wspomniane w tym tekście węgle oznaczają karę, jaka spotka grzesznika za jego niegodziwe postępowanie; inni, że węgle są obrazem pomocy, z jaką się pospiesza nieprzyjacielowi przez wyświadczony mu dobry uczynek.

Wśród interpretacji, które widzą w „węglach ognia” ideę jakiejś zapłaty za niegodziwości popełnione przez grzesznika na uwagę zasługują te przede wszystkim, które zbytnio nie spirytualizują samego wyrażenia. *Węgle ognia* zatem to:

¹⁰ Do całości zob. mój artykuł, *Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias*, FrZPhTh 12 (1965) 426—438, gdzie zwracałem więcej uwagi na obiektywność i autentyczność przeżyć proroka w spotkaniu z Bogiem. Instruktywny artykuł w sprawie nadprzyrodzoności charakteru tych przeżyć napisał S. Styś, *Nadprzyrodzony charakter profetyzmu izraelskiego*, RBL 12 (1959) 6—32.

* Artykuł niniejszy jest streszczeniem dłuższej pracy pisanej pod kierunkiem ks. prof. dra Kazimierza Romaniuka, któremu na tym miejscu dziękuję za Jego wkład merytoryczny i moralny do tej pracy.

¹ „I tentativi di spiegazione sono numerosi — stwierdza znany egzegeta F. Vattioni — senza dire che non pochi studiosi nei loro commenti o al libro dei Proverbi, o alla lettera ai Romani hanno evitato addirittura di affrontare il problema”, *Rom 12, 20 e Prov 25, 21—22*, (w) *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AB 17—18), Romae 1963, 343.