

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXIII

1980

MATERIAŁY Z XVII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W NYSIE

Ks. Georg Hentschel

HISTORYCZNE PODSTAWY TRADYCJI O PROROKU ELIASZU

W egzegezie nowotestamentalnej przyjęło się rozróżnienie pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem biblijnym. Jednak podział pomiędzy przedstawieniem biblijnym a faktami historycznymi występuje nie tylko tutaj. G. von Rad zwrócił na to uwagę w swojej teologii Starego Testamentu¹, przez co wywołał żywą dyskusję². Zajmując się działalnością proroka Eliasza spotykamy się z tym samym zagadnieniem. R. Smend stwierdził w swoim wykładzie w Edynburgu w 1974 roku, że jest tu jeszcze wiele do zrobienia³. Literatura egzegetyczna o proroku Eliaszu jest wcale pokaźna⁴, lecz rozbieżności pomiędzy jego obrazem w Piśmie Świętym a sądami historycznymi powiększają się. Odnosi się to przede wszystkim do cudów proroka⁵. Także działalność publiczną Eliasza sprowadzono

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I. München⁴ 1962, 119n.

² Por. m. in. F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte* (Theologische Studien 108), Zürich 1971.

³ R. Smend, *Der biblische und der historische Elia*, w: Congress Volume Edinburgh 1974 = Supplements to Vetus Testamentum XXVIII, Leiden 1975, 167—184.

⁴ Por. spis literatury w: R. Bohlen, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung* (1 Kön 21). Trierer Theologische Studien 35, Trier 1978, 402—440.

⁵ Por. R. Smend, *Elia* 1, 69.

do minimum⁶. Bez historycznej podstawy jednak tradycja o proroku Eliaszu traci na wartości.

Dlatego szukamy pomostu pomiędzy Eliaszem historycznym a biblijnym. O. H. Steck próbował wskazać drogę w swojej rozprawie habilitacyjnej. Jego zdaniem, wielki wpływ na tworzenie się opowiadań o Eliaszu miały wydarzenia aktualne⁷. W mojej monografii przeanalizowałem całą tradycję, a więc również opowiadania o cudach i starałem się posunąć naprzód badanie historycznych zdarzeń⁸. W międzyczasie ukazała się doskonała monografia R. Bohlena o aferze Nabota, a także inne artykuły⁹. Będzie zatem korzyścią zająć się znów zagadnieniem historycznej działalności Eliasza, skorygować pewne hipotezy albo odeprzeć nieuzasadnione zarzuty. Należy trzymać się wskazania R. Smenda, że badanie historycznego Eliasza pozwala lepiej zrozumieć biblijnego Eliasza¹⁰.

I. HISTORYCZNA DZIAŁALNOŚĆ ELIASZA

Najpierw zajmiemy się historycznymi czynami Eliasza. Jest to bowiem podstawa całej tradycji o proroku. Zdania egzegetów są jednak bardzo różne. Przypatrzmy się wpierw stosowanym metodom.

1. Problem metodologiczny

* Ciągle jeszcze datuje się opowiadania o Eliaszu bardzo późno. Ponadto podaje się w wątpliwość krytykę tradycji, którą posługiwał się np. O. H. Steck, chociaż może ona przyczynić się bardzo do rozwiązania historycznego problemu.

a) Datowanie opowiadania o aferze Nabota

Nie mogąc zajmować się datowaniem wszystkich opowiadań o Eliaszu, zajmijmy się przykładem 1 Krl 21. Występują dwie tezy, które trzeba przeanalizować.

E. Würthwein uważa 1 Krl 21, 1—16 za małe, jednolite opowiadanie, które nazywa nowelą Nabota (Naboth-Novelle)¹¹. Od tej noweli odróżnia słowo Jahwe (ww. 17—24). To słowo jest — jego zdaniem — późniejsze od noweli, ponieważ jeszcze nie jest znana groźba Eliasza¹². Formuła słowa-zdarzenia (Wortereignisformel) przema-

⁶ Por. niżej.

⁷ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*: WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968, *szczeg.* 135—141.

⁸ G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Erfurter Theologische Studien 33), Leipzig 1977.

⁹ Por. przypis 4. Nowe artykuły będą cytowane niżej.

¹⁰ R. Smend, *Elia* 168.

¹¹ E. Würthwein, *Naboth-Novelle und Elia-Wort*: „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75 (1978) 377.

¹² Art. cyt. 376.

wia za późniejszym datowaniem całej mowy Boga. Formuła ta pochodzi, według Würthweina, zdecydowanie ze szkoły deuteronomistycznej¹³. Stamtąd też wywodzi się wyobrażenie w w. 18a o Eliaszu idącym za Bogiem krok w krok. Z tej samej szkoły pochodzi groźba w w. 19b, razem z jej wykonaniem w 1 Krl 22, 38¹⁴. Würthwein musi tu jednak przyznać, że nie pasują do siebie groźba przeciw Achabowi w w. 19b i groźby przeciwko rodowi panującemu w ww. 21n. 24. Wyjaśnia to jednak w ten sposób, że redaktorzy deuteronomistyczni najpierw formułowali groźbę kolektywną, a następnie groźbę indywidualną¹⁵. Zdaniem Würthweina, nie Eliaś wydał wyrok na mordercę Achaba, lecz jeden z późniejszych redaktorów deuteronomistycznych. Co sądzić o takim zdaniu?

E. Würthwein opiera się szczególnie na deuteronomistycznym pochodzeniu formuły słowa-zdarzenia, która istotnie występuje bardzo często w późniejszych księgach prorockich (Jr 21 razy, Ez 41 razy, Jon 2 razy, Ag 2 razy, Zch 4 razy). Wynika to stąd, że wywodzi się ze szkoły deuteronomistycznej¹⁶. Ale też obrońcy tego zdania przyznają, że mamy tu do czynienia z formułą typowo prorocką¹⁷. Z tego powodu inni egzegeziści utrzymują, że formuła ta jest nieco starsza od szkoły deuteronomistycznej¹⁸. Dlatego nie można przyjmować tak późnego pochodzenia formuły. Nie ma więc podstaw do przypisania w. 18a szkole deuteronomistycznej tylko dlatego, że w 1 Krl 17, 3. 9 i 18, 1b tej samej formule towarzyszą podobne zlecenia. Wątpliwe jest też, czy można stawiać na równi groźbę Eliasza w w. 19b z jej wykonaniem w 1 Krl 22, 38. Ta ostatnia bowiem wzmianka nie należy do oryginalnego opowiadania o proroku Mikajehu, synu Jimli, lecz jest dodatkiem traktującym o dosłownym wykonaniu groźby w 1 Krl 21, 19b. Istnieje opinia, że Eliaś wprowadził karę przedwczesnej śmierci dla Achaba, lecz ten ostatni zmarł w pokoju (1 Krl 22, 40)¹⁹. Groźba przeciwko Achabowi jest więc starsza niż jej wykonanie w 1 Krl 22, 38. Można nawet przy-

¹³ Tamże.

¹⁴ Art. cyt. 380.

¹⁵ Art. cyt. 381n.

¹⁶ Por. G. Fohrer, *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53), Zürich² 1968, 5; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1: Hosea* (Biblischer Kommentar XIV/1), Neukirchen² 1965, 2; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 108), Göttingen 1972, 71n.

¹⁷ Por. W. Dietrich, *Prophetie* 72.

¹⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel I* (Biblischer Kommentar XIII/1), Neukirchen 1969, 89; W. Rudolph, *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1), Gütersloh 1966 = Berlin (DDR) 1971, 35; P. K. D. Neumann, *Das Wort, das geschehen ist* (Jer. I—XXV): *Vetus Testamentum* 23 (1973) 190.

¹⁹ Por. B. Alfrink, *L'expression šakaw im 'awotāu* *Onotestamentische Studien* 2 (1943) 106—118.

puścić, iż wyrok w 1 Krl 21, 19b pochodzi jeszcze z czasów panowania Achaba, ponieważ jeszcze nie zna spokojnej śmierci tego króla²⁰. E. Würthwein nadto nie dostrzega różnicy pomiędzy konkretnymi leksemami w 1 Krl 21, 19b a abstrakcyjnymi słowami w ww. 20b i 22b²¹. Wreszcie usunięcie w. 20a.b^a nie daje zwartej mowy w ww. 17—24. Jeśli tu słyszymy tylko odpowiedź Achaba po wyroku, to może to wynikać ze zwięzłości stylu²². Można uważać w. 20a.b^a za koniec starszego opowiadania²³. Nie można jednak twierdzić, że wyrok w w. 19b pochodzi z ust Eliasza, ani też, że chodzi tu tylko o wypowiedź późniejszego redaktora deuteronomistycznego.

R. Bohlen zgadza się z Würthweinem, że opis intrygi przeciw Nabotowi (ww. 1b—9. 11—16) jest samodzielnym opowiadaniem²⁴. Datuje je w epoce przeddeuteronomistycznej²⁵. Jego zdaniem jednak, opowiadanie to powstało na południu, po upadku państwa północnego w r. 722 przed Chr.²⁶. O to można by się jeszcze spierać²⁷. Lecz to jednak nie dotyczy działalności Eliasza, co jest przedmiotem naszego zainteresowania. W każdym razie R. Bohlen uważa 1 Krl 21, 17—20b^a za najstarszą część rozdziału²⁸. Ta najstarsza warstwa literacka powstała — zdaniem Bohlena — najwcześniej przy końcu panowania Jeroboama II²⁹. Bohlen wychodzi tutaj z faktu, że w 1 Krl 21 wyrok już został przypisany prorokowi Eliaszowi. W starszej paraleli — 2 Krl 9, 25n — jeszcze nie wiadomo, kto wydał wyrok na mordercę Nabota³⁰. W 2 Krl 9, 25n wychodzi na jaw chęć obrony panującego rodu Jehu przy pomocy słowa Jahwe³¹. Ta

²⁰ Por. R. Bohlen, *Fall Nabot* 287 przypisek. To, co R. Bohlen tam pisze o 2 Krl 9, 26a, można odnieść też do 1 Krl 21, 19.

²¹ Por. R. Bohlen, dz. cyt. 83n.

²² Por. A. Šanda, *Die Bücher der Könige I* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament), Münster i. W. 1911, 469.

²³ Tak sądzi teraz też B. Maarsingh, *Het ius talionis en 1 Kon. 21: 19b*, w: *Vruchten van de Uithof*. Studies opgedragen aan dr. H. A. Brongers ter gelegenheid van zijn afscheid, Utrecht 1975, 93.

²⁴ R. Bohlen, *Fall Nabot* 90—92.

²⁵ R. Bohlen, dz. cyt. 309. Por. E. Würthwein, *Naboth-Novelle* 383.

²⁶ R. Bohlen, dz. cyt. 313.

²⁷ R. Bohlen opiera się tu na określeniu Achaba jako *melek Šamron*. *Šamron* oznacza, według Bohlena, północne państwo, nie miasto. Ale jako nazwa państwa albo kraju Samaria wyjdzie na jaw najwcześniej w assyryjskich tekstach króla Adadnirari III. (810/9—782/1 przed Chr.). Dlaczego jednak Samaria nie mogła wystąpić już wcześniej w Izraelu jako nazwa kraju? — Por. też przyp. 37.

²⁸ R. Bohlen, *Fall Nabot* 300.

²⁹ R. Bohlen, dz. cyt. 302.

³⁰ Por. R. Bohlen, dz. cyt. 284.

³¹ R. Bohlen, dz. cyt. 283. Por. H. C. Schmitt, *Elisa*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972, 27, a także H. Seebass, *Der Fall Naboth in 1 Reg. xxi: „Vetus Testamentum”* 24 (1974) 486.

tendencja nie pasuje do opisu rewolty Jehu w 2 Krl 9, 1—10. 27. Powodem tej rewolty bowiem był nie absolutyzm króla w aferze Nabota, lecz poparcie bałwochwalczego kultu Baala przez królową Jezabel (2 Krl 9, 22)³². Bohlen wnioskuje z tego, iż ww. 25n zostały dodane później celem oczyszczenia uzurpatora Jehu z zarzutu morderstwa. Odwołuje się przy tym Bohlen do dobrej odpowiedniości ww. 27 i 24³³. Zdaniem tego autora, chodzi tu o pewną apologię rewolty, którą przeciwstawia się krytyce rodu królewskiego Jehu przy końcu tej dynastii³⁴. Redaktor opisu wrócił do słowa Jahwe z czasów Achaba, które to słowo nie zna jeszcze spokojnego końca tego króla³⁵. Chodziło tu zatem o stare słowo, a nie o słowo Eliasza.

Moim zdaniem, wnioski R. Bohlena budzą wątpliwości. Musimy zapytać, po pierwsze, czy 2 Krl 9, 26a jest rzeczywiście starsze niż słowo w 1 Krl 21, 19b? Jeśli chodzi o różne niezależne tradycje, jak twierdzi Bohlen³⁶, to nie ma sensu jedną tradycję nazywać starszą od drugiej. Oprócz tego nie jesteśmy przekonani o argumentach przytoczonych za tą tezą. O synach Nabota nic nie słyszymy w 1 Krl 21, lecz tylko w 2 Krl. Czy ktoś skreślił synów Nabota w 1 Krl, aby Achab nie postępował sprzecznie z ustawą w Pwt 24, 16 — jak sądzi Bohlen?³⁷ Byłoby to usprawiedliwione, lecz niezrozumiałe w późniejszych czasach!

Po wtóre, musimy zapytać, czy bezimienności przypada pierwszeństwo w każdym razie? Ponadto czy 2 Krl w rzeczywistości poświadcza bezimienność słowa Jahwe? W 2 Krl 9, 25n jest mowa nie tylko, że Achab był adresatem słowa Jahwe, lecz także, że Jehu i Bidkar byli świadkami. Dlaczego nic nie można dowiedzieć się o imieniu proroka? Z jakiego powodu redaktor-apologeta, w sto lat później, nie podał imienia proroka? Brak imienia, moim zdaniem, można wyjaśnić w całkowicie inny sposób. Opis rewolty powstał, według O. H. Stecka, w kołach urzędników i oficerów³⁸. Oficerowie cenili wprawdzie słowo Jahwe wysoko, jak nam to poświadcza 2 Krl 9, 11—13, lecz nie wiele spodziewali się po proroku, jak to okazuje się w tekście później, i dlatego przypuszczalnie nie byli zainteresowani imieniem proroka.

Po trzecie, trzeba pamiętać datowanie dwóch wierszów w 2 Krl 9, 25n. Opis walki przeciw kultowi Baala (2 Krl 9, 22) i słowa Jahwe przeciw morderstwu (2 Krl 9, 25n) nie wykluczają się wzajemnie. Oprócz tego posiadamy tylko świadectwo, że Ozeasz kryty-

³² R. Bohlen, dz. cyt. 284. Por. H. C. Schmitt, *Elisa* 26.

³³ R. Bohlen, *tamże*.

³⁴ R. Bohlen, dz. cyt. 288. Por. H. C. Schmitt, dz. cyt. 27.

³⁵ R. Bohlen, dz. cyt. 287 przyp. 29.

³⁶ R. Bohlen, dz. cyt. 287.

³⁷ R. Bohlen, dz. cyt. 313. Por. też H. C. Schmitt, *Elisa* 26 przyp.

54.

³⁸ O. H. Steck, *Überlieferung* 47.

kował krwawą zbrodnię uzurpatora Jehu przy końcu tej dynastii, a nic nie wiemy o tendencjach apologetycznych w tym czasie.

Wniosek: hipoteza, według której Eliaz nie wystąpił przeciw mordercy Nabota, nie jest dostatecznie uzasadniona. Ani późne datowanie, ani teza o anonimowym słowie Jahwe nie są w stanie nas przekonać. W tym stanie rzeczy jest lepiej przyłączyć się do tradycji biblijnej.

b) Wątpliwości o krytyce tradycji

R. Smend nie datuje opowiadania o Eliaszu tak późno jak np. H.-C. Schmitt³⁹. Może ono pochodzić z IX w. przed Chr. i mogło już być napisane dwadzieścia lat po zdarzeniach, czyli krótko po rewolcie Jehu. Według Smenda nic jednak nie wiemy dokładnie o czasie przed rewoltą⁴⁰. Przed upadkiem bowiem dynastii Omri opowiadania te były przekazywane ustnie. R. Smend jest głęboko przekonany, że nie można zrekonstruować różnych faz ustnego przekazu⁴¹. Jego zdaniem, opowiadający tak przekształcili tradycję, że wszystkie ślady wcześniejszych faz całkowicie zagięły. Dlatego też sądzi, że nie można przyjąć sugestii O. H. Stecka z jego rozprawy habilitacyjnej.

To brzmi bardzo przekonująco. Lecz skąd R. Smend wie, gdzie przebiega granica pomiędzy ustnym a pisemnym przekazem? Jeśli jesteśmy uczciwi, musimy powiedzieć, że nie wiemy, gdzie przekaz ustny przeszedł w pisemny. Jeśli jednak tego nie wiemy, nie ma sensu rezygnacja z poszukiwania początków tradycji. Bardziej ważne jest dla nas pytanie, czy samodzielne opowiadania zawierają jeszcze rozbieżności. Egzegeza krytyczna musi wyjaśnić rozłamy w tradycji także w wypadku, jeśli nie pochodzą one z literackiego stadium przekazu⁴². Z braku czasu, by przytoczyć tutaj odpowiedni przykład, odsyłam zainteresowanych do mojej monografii⁴³.

2. Działalność historyczna

Jeżeli pytamy o historyczną działalność Eliasza, musimy uwolnić się od biblijnej tradycji, gdyż zamierzyła ona więcej niż sam opis historycznych zdarzeń⁴⁴. Z drugiej strony jednak nie wolno nam popaść w nieuzasadniony sceptycyzm historyczny.

³⁹ Por. H. C. Schmitt, *Elisa* 125.

⁴⁰ R. Smend, *Elia* 172.

⁴¹ R. Smend, art. cyt. 172n.

⁴² Por. O. H. Steck, *Übertieferung* 8.

⁴³ G. Hentschel, *Elijaerzählungen* 119—201.

⁴⁴ Por. Y. Koller, *The Chronology Order in the Elijah Narrative: „Beth Mikra”* 55 (1973) 471—481. Nieco inaczej sądzi M. A. Cohen, *In all Fairness to Ahab. A Socio-Political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy: „Eretz Israel”* 12 (Nelson Glueck Memorial Volume) 1975, 87+—94+.

Jednym z najwcześniejszych świadectw jest chyba 1 Krl 18, 41—46. R. Smend jest zdania, że chodzi tu o samodzielną tradycję, a nie o wycinek opowiadania o suszy, jak długo twierdzono⁴⁵. Ale można tu znaleźć sprzeczności. Jak np. Eliaz może powiedzieć do swego sługi „podejdz no!” w w. 43, skoro znajdował się według w. 42b na tej samej górze?⁴⁶ Jeżeli dokładniej analizujemy rozbieżności, dochodzimy do następujących stwierdzeń: do najstarszego stadium należą ww. 42b i 45n. Tu najpierw Eliaz czeka niecierpliwie na koniec wielkiej suszy⁴⁷, a gdy zaczyna padać, udaje się przed królem do miasta Jizreel. W ww. 43n Eliaz już posiada sługę, który wykonuje jego zlecenia. Eliaz już nie podporządkowuje się królowi, lecz staje z nim na równi. W ww. 41. 42a znajdują się wreszcie przejście od ostatniego opowiadania do obecnego. Ale też drugie i trzecie stadium nie zna jeszcze późniejszego zatargu między królem i prorokiem. Oznacza to, że tradycja ta jeszcze nie pochodzi z pierwszej połowy czasu panowania Achaba, gdy obaj jeszcze żyli z sobą w dobrej zgodzie.

W najstarszej formie opowiadania o rozstrzygnięciu na górze Karmel (1 Krl 18, 21. 30. 40) Eliaz odważnie broni wyłącznego uwielbienia Jahwe w Izraelu. Nie można powiedzieć, jak udało się Eliazowi pozyskać chwiejny lud dla Jahwe⁴⁸. Nieco później opowiadano o ogniu z nieba, aby słuchacze mogli zrozumieć nawrócenie Izraelitów w okolicach Karmelu. Jeszcze później inni narratorzy dodali opowiadanie o daremnych błaganiach kapłanów Baala, aby można było wyjaśnić ich śmierć okrutną. Na dworze królewskim nie byli zadowoleni z proroka Eliasza, który utrudniał politykę wyrównania między Izraelitami a Kananejczykami, jak to wynika z tradycji w 1 Krl 19, 1—3a^a⁴⁹.

Jeśli można mieć zaufanie do historyczności opowiadania w 1 Krl 21, 20a. b^a, Achab uważał Eliasza za swego wroga już w czasie afery Nabota. Eliaz jednak mógł w tym czasie jeszcze osobiście wystąpić przed królem. Jeszcze nie musiał lękać się uwięzienia. Równoległa tradycja w 2 Krl 9, 25n dowodzi działalności proroka. Jeśli narratorzy nie nazwali Eliasza po imieniu, to nie znaczy, iż nie znali go jako autora wyroku.

Epizod z Achabem nie jest izolowanym zdarzeniem. Eliaz wystąpił też przed sługami Ochozjasza, gdy ten król posłał ich do boga

⁴⁵ R. Smend, *Elia* 179, i też w artykule: *Das Wort an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii—xix*: „*Vetus Testamentum*” 25 (1975) 536.

⁴⁶ Por. N. J. Tromp, *Water and Fire on Mount Carmel. A Conciliatory Suggestion*: „*Biblica*” 56 (1975) 490n.

⁴⁷ Por. G. Hentschel, *Eliaerzählungen* 138 i przyp. 411.

⁴⁸ Por. G. Hentschel, dz. cyt. 282 przyp. 800; R. Smend, *Elia* 174.

⁴⁹ 1 Krl 19, 1—3a^a pochodzi prawdopodobnie z czasów po śmierci Achaba, ale przed końcem Jezabel. Por. G. Hentschel, dz. cyt. 223.

Baal Zebul w Ekron (2 Krl 1, 5—8)⁵⁰. Eliasz jednak już nie odważył się wystąpić przed samym królem, lecz przed jego posłami. Oni go jeszcze nie znali, a już nie było możliwe, ażeby prorok stanął przy królu (1 Krl 18, 45n).

W sumie: Eliasz wystąpił w obronie kultu Jahwe na górze Karmel, przed posłami Ochozjasza i przeciw samowoli króla w sprawie Nabota. Czyny Eliasza nie różniły się bardzo od czynów późniejszych proroków. Tradycja jednak jest inna; nie mamy zbioru wyroków Eliasza, ale możemy wskazać na pewne paralele w księgach prorockich. Np. można porównać Iz 37, 1—39; 8 z 2 Krl 19, 1—20. A w Jr 7, 1—8 i 26, 4—6 można porównać mowę w świątyni z odpowiednim opowiadaniem, gdzie wyrok proroka jest też o wiele krótszy.

II. OPOWIADANIE O CUDACH

Jeżeli działalność Eliasza nie różniła się zasadniczo od działalności Amosa, Izajasza albo Jeremiasza, dlaczego narratorzy tak bardzo opromienili jego obraz? Musimy zapytać, czy tradycja o cudach Eliasza zgadza się z jego historyczną działalnością? Być może, że Eliasz wchłonął obce opowiadania fantastyczne⁵¹. Na ten temat mało jest w literaturze egzegetycznej⁵². Dlatego poruszymy to zagadnienie, a przykładem będzie nam opowiadanie o wskrzeszeniu w 1 Krl 17, 17—24.

1. Podkreślenie Bożego działania

We wspomnianym opowiadaniu Eliasz prosi Boga o wskrzeszenie syna kobiety, u której się zatrzymał. Jahwe go wysłuchał. Nie działanie proroka, lecz Boga przywróciło chłopcu życie; nie trzykrotne rozłożenie się nad chłopcem, lecz modlitwa doprowadziła do cudownego skutku. A. Schmitt i A. Rofé mówią tu o antymagicznej tendencji⁵³. To ukaże się jeszcze jaśniej później, gdy uwzględnimy początek powieści. Wyżej wspomniani autorzy są zdania, że rów-

⁵⁰ A. Rofé, *Baal, the prophet and the angel* (II Kings 1). A study in the history of literature and religion, „Beersheba” 1 (1973) 222—230, datuje wprawdzie całe opowiadanie w 2 Krl 1 bardzo późno, dlatego że nie rozróżnia między młodszymi i starszymi częściami tej powieści. Por. G. Hentschel, dz. cyt. 11—14 i 145—148.

⁵¹ Por. B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen 1922, 84.

⁵² Por. O. H. Steck, *Überlieferung* 19 przyp. 2, według którego trzy opowiadania w 1 Krl 17 nie należą do oryginalnej tradycji Eliasza.

⁵³ A. Schmitt, *Die Totenerweckung in 1 Kön. xvii 17—24*. Eine form — und gattungskritische Untersuchung: VT 27 (1977) 473, i A. Rofé, *Classes in the prophetic Stories*. Didactic Legend and Parable, w: *Studies on Prophecy*. A Collection of Twelve Papers = Supplements to *Vetus Testamentum* 26, Leiden 1974, 149—151.

noległy tekst w 2 Krl 4, 8—37 służył jako wzór dla opowiadania w 1 Krl 17, 17—24. Jednak opowiadanie w 2 Krl podkreślało magiczne siły Elizeusza, wobec tego rozwój szedłby od magicznego opowiadania w 2 Krl do antymagicznego 1 Krl⁵⁴.

Nie poddajemy w wątpliwość tej konkluzji, lecz musimy skorygować pewne szczegóły. Argumenty A. Schmitta za tezą, że 2 Krl służyła za wzór dla 1 Krl, moim zdaniem, nie wystarczają. Autor bowiem opiera się na tradycyjnych dowodach, które wskazują na różnice między opowiadaniem w 1 Krl 17, 8—16 a 1 Krl 17, 17—24⁵⁵. Chodzi tu jednak o dwa osobne opowiadania, które nie odpowiadają zupełnie sobie nawzajem⁵⁶. Z ich rozbieżności nie można jednak wnioskować, że opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24 jest tylko późniejszą imitacją równoległego opowiadania w 2 Krl 4, 8—37. Nazwanie Eliasza mężem Bożym też nie jest wystarczającym argumentem. Elizeusz był tak co prawda często nazywany, lecz to wskazuje tylko na fakt, iż opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24 pochodzi z podobnych kół prorockich co opowiadanie o Elizeuszu, a nie więcej⁵⁷.

Jak tu już zostało wyżej powiedziane, wnioski A. Schmitta nie tracą na ważności, nawet jeśli jego dowody nie są w pełni uzasadnione. Trzeba przede wszystkim wziąć pod uwagę historyczność opowiadania w 1 Krl 17, 17—24, czego Schmitt nie czyni⁵⁸. Autor wskazuje na pewne różnice w opowiadaniu. Z jednej strony bowiem w ww. 20—22 mamy podkreślone działanie Jahwe, z drugiej zaś strony występuje w opowiadaniu schemat używany przy Mojżeszu celem przedstawienia Eliasza jako nowego Mojżesza i w ten sposób zwiększenia jego autorytetu⁵⁹. Można mówić za Schmittem o pewnym procesie teologizacji⁶⁰.

2. Uzmysłowienie orędzia

Jak już powiedziano, opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24, bez jego późniejszego opracowania (ww. 20. 21a^b. b^a. 22a) zbliża się do wyobrażeń magicznych. Eliaz działa w 1 Krl własnymi siłami. Można przypuszczać, że narrator przejął motyw magiczny z otoczenia Izraela, za czym przemawiać się zdaje rozróżnienie językowe⁶¹. Możemy zapytać o przyczyny przejęcia takiego motywu: czy można znaleźć temat „śmierć i życie” w orędziu Eliasza? Ochozjasz uległ nieszczęśliwemu wypadkowi i posłał swoich posłańców do Baal Zebula w Ekron (2 Krl 1, 2). Posłowie wrócili wkrótce do króla przynosząc

⁵⁴ Por. A. Schmitt, *Totenerweckung* 454n, i A. Rofé, *Classes* 149.

⁵⁵ A. Schmitt, tamże.

⁵⁶ Por. G. Hentschel, dz. cyt. 80—82.

⁵⁷ Por. tamże 188—192.

⁵⁸ A. Schmitt, art. cyt. 455.

⁵⁹ A. Schmitt, art. cyt. 469.

⁶⁰ Por. G. Hentschel, dz. cyt. 83n.

⁶¹ Por. G. Hentschel, dz. cyt. 192—194.

mu słowo Eliasza zapowiadające karę śmierci za szukanie u Baala pomocy (2 Krl 1, 5—8). Eliaz jest przekonany, że Jahwe, a nie Baal, rozporządza życiem, i to przedstawi narrator w 1 Krl 17, 17—24. Choć motyw jest obcy, treść opowiadania odpowiada jednak w pełni orędziu Eliasza.

To wszystko odnosi się także do innych opowiadań o cudach. W 1 Krl 17, 10—15 jest zapowiedź Eliasza, że nikt nie zginie z głodu⁶². Tutaj nawet sam motyw pochodzi z orędzia proroka. W 2 Krl 1, 10—14 późniejszy narrator używa motywu ognia z nieba, który to motyw znalazł się w opowiadaniu o sędzie na górze Karmel. Wiadąc z tego, jak ważną rolę pełniła teologizacja tradycji Eliasza.

W oryginalnej tradycji Eliasza możemy wyróżnić historyczne działanie proroka na rzecz obrony kultu monoteistycznego i starego prawa izraelskiego. Do tej tradycji należą także opowiadania o cudach, w których odzwierciedliło się dość dużo z orędzia proroka i jego nieustraszonych czynów.

Erfurt

KS. GEORG HENTSCHEL

⁶² Por. G. Hentschel, dz. cyt. 200n.

Ks. Jerzy Chmiel

POJĘCIE I ROLA KERYGMATU W PIERWOTNYM KOŚCIELE

DIACHRONIA POJĘCIA KERYGMATU

Pojęcie kerygmatu w egzegezie i teologii biblijnej pojawiło się w latach 1920-stych w kontekście zarysowujących się podówczas badań historii form Nowego Testamentu (*Formgeschichte*)¹. Kerygmatem nazwano krótkie, syntetyczne ujęcie najstarszego przepowiadania śmierci i zmartwychwstania Jezusa. M. Dibelius tak określił kerygmat: „Kerygma — die Verkündigung von Jesus Christus — wird in ein paar kurzen Sätzen zusammengefasst, Wichtiges wird aus dem Alten Testament belegt, zur Busse und Bekehrung dania, lecz o treść tego przepowiadania, tak jak to w tym samym sensie używa greckiego terminu *kêrygma* św. Paweł w 1 Kor 1,21:

¹ Na temat historii pojęcia kerygmatu zob. więcej: H. Ott, w: RGG³ III, 1250—54. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1963, 109—14. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Berlin 1973, 9—24.

„spodobało się Bogu przez głupstwo przepowiadania (tu *kerygmawird aufgefordert*”². Chodzi tu więc nie o sam proces przepowiadania) *zbawić wierzących*”. W tym kontekście zaczęto mówić o „formułach kerygmatacznych”, jak np. w 1 Kor 15, 3—5.

Z biegiem czasu pojęcie kerygmatu zaczęło ulegać pewnej proliferacji semantycznej. I tak termin „kerygmataczny” miał oznaczać sposób ujmowania przez pierwszych chrześcijan postaci i misji Jezusa. W tym znaczeniu kerygmat chrystologiczny przeciwstawiano pojęciu historyczności, czego klasycznym przykładem jest tytuł zbiorowej pracy w latach 1960-tych pod redakcją H. Ristowa i K. Matthiae: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*.

W związku z analizami morfokrytycznymi tekstu nowotestamentalnego zaczęto kerygmat traktować jako ustny przekaz gatunku literackiego w odróżnieniu od katechezy, parenezy, didache. Stąd też zrodziło się tłumaczenie terminu *kerygma* jako „przepowiadanie misyjne” (J. Schmitt: „*prédication missionnaire*”) skierowane *ad extra*, do pogan.

Zaczęto dalej traktować kerygmat jako samo jądro przepowiadania starochrześcijańskiego — niejako *pars pro toto* — przepowiadania pojętego jako całość przekazu apostołskiego (*paradosis*). Można więc mówić o kerygmacie Dziejów Apostolskich, Pawłowym czy Ewangelii. W tym znaczeniu kerygmat zyskał też rangę normy i kryterium przepowiadania apostołskiego (H. Schlier uważa kerygmat „als normative apostolische Paradosis”).

Osobny rozdział pojęcia kerygmatu stworzył Rudolf Bultmann do tego stopnia, że jego teologię i hermeneutykę biblijną można nazwać — i tak się ją istotnie określa — teologią kerygmatu.

Trawestując słowa Ewangelii — według Bultmanna „*in principio erat kerygma*”. Bultmann wprawdzie nie neguje ciągłości rzeczowej i chronologicznej między Jezusem prorokiem z Nazaretu a Chrystusem kerygmatacznym, ale sądzi, że kerygmat nie powstał z życia Jezusa ani też nie szuka oparcia w tym życiu. Kerygmat jest odpowiedzią Boga na pytanie człowieka: w Ukrzyżowanym Jezusie Bóg wypowiada swoje zdanie o niewystarczalności człowieka i ofiaruje swoją wolę przebaczenia i życia autentycznego dla każdego, kto zgadza się umrzeć dla siebie samego, ażeby żyć z Bogiem i w Bogu. Kerygmat w ujęciu Bultmanna nie jest już tylko nauczaniem zarówno treściowo, jak i formalnie, lecz staje się wydarzeniem słowa, miejscem zbawienia. Wiąże się z wiarą, której trzeba być posłusznym, i ta wiara, a nie poszukiwania historyczne, jest kryterium przyjęcia kerygmatu.

Bultmann zburzył strukturę formalną kerygmatu w znaczeniu tradycyjnym jako zbioru podstawowych formuł wiary. Formuły wiary

² *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, 15n.

ry zostały wyrażone, według niego, językiem mitycznym, który trzeba odmitologizować (słynny postulat demitologizacji), to znaczy adaptować do mentalności współczesnego człowieka. W kerygmacie interesują nas nie formuły, lecz te elementy, które odnoszą nas do Boga w dialogu interpersonalnym. Kerygmat zatem jest wydarzeniem wiary dla naszego życia, które to wydarzenie zaczęło się wprawdzie w przepowiadaniu Jezusa (dlatego Bultmann zajmuje się w swojej *Geschichte der synoptischen Tradition* rekonstrukcją przepowiadania Jezusa), ale swoją ostateczną formę uzyskało w przepowiadaniu apostołskim i trwa w przepowiadaniu Kościoła³. Bultmann zatem przekształcił niejako pojęcie kerygmatu w osobną kategorię psychoreligijną (*Anrede*) i oderwał go od podłoża historyczno-kulturalnego.

Reakcja na takie stanowisko nie dała długo na siebie czekać, E. Käsemann w swoim, historycznym już wykładzie w Marburgu w 1953 roku na temat Jezusa historycznego⁴ stwierdził, że nie można odrywać kerygmatu Kościoła od kerygmatu Jezusa. W tłumaczeniu stopnia zainteresowania się pierwszych chrześcijan ziemskim Jezusem pojawiają się rozróżnienia na kręgi kulturowe: mówi się o kerygmacie hellenistycznym i palestyńskim. Podejście jednak autorów jest różne, a ich wnioski częstokroć się sobie nawzajem sprzeciwiają. Tak np. U. Wilckens sądzi, że gminy hellenistyczne z Pawłem włącznie przepowiadały kerygmat o Chrystusie, który nie uwzględniał nauczania i działalności Jezusa — ten aspekt należał do judeochrześcijań w Palestynie. Dopiero później tradycje o Jezusie przeniknęły do kręgów hellenistycznych⁵. Jednak G. Ebeling zauważa, że kręgi hellenistyczne doceniały biograficzną prezentację Jezusa⁶.

Trudności, na jakie napotykają wzmiankowane tezy, wynikają stąd, iż akcentując różnice religijne pomiędzy judaizmem palestyńskim a hellenistycznym, nie uwzględnia się tego, że kultura hellenistyczna wcześniej i głębiej przeniknęła życie żydowskie, niż to by się mogło wydawać. Chociaż helleniści tworzyli osobną grupę w *Dziejach Apostolskich*, jest wysoce dyskusyjne, czy te dwie grupy — hellenistów i judeochrześcijań — należy sobie diametralnie przeciwstawiać w okresie nowotestamentalnym⁷.

³ Na temat opracowań o teologii kerygmatu Bultmanna por. L. Mallevez, *Jésus de l'histoire et interprétation du kérygme*, w: „Nouvelle Revue Théol.” 91 (1969) 785—808.

⁴ *Das Problem des historischen Jesus*, w: „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 51 (1954) 125—153.

⁵ *Tradition de Jésus et kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif*, w: „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 47 (1967) 1—20.

⁶ *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1963, 109—114.

⁷ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte*

Należy jeszcze zwrócić uwagę na badania nad kerygmatem pojętym jako recytacja słów Pana. Już pod koniec XVIII w. J. G. Herder zwrócił uwagę biblistów na przepowiadanie ustne, czyli na pierwotną katechezę. Była to raczej intuicja niż wynik badań, intuicja, która w wieku Oświecenia i początków krytyki biblijnej nie została podchwycona. Dużo nowych elementów wniosły badania porównawcze nad tradycją judaistyczną i jej mechanizmami, prowadzone w okresie międzywojennym; że wymienimy takie nazwiska, jak: Th. Soiron, P. Fiebig, C. Lattey, E Levesque, J. Huby, M. Jousse czy R. Pautrel⁸.

Specjalnie jednak na tym polu zasłużyła się szkoła skandynawska. Nowy punkt wyjścia zapoczątkował H. Riesenfeld w swoim głośnym wystąpieniu kongresowym w 1957 r.⁹ Kerygmat pierwotnie chrześcijański sięga do własnej świadomości mesjańskiej Jezusa poprzez recytację tradycji o Jezusie — oto wniosek wysnuty przez egzegetę szwedzkiego. „Jezus jest nie tylko przedmiotem późniejszej wiary, która ze swej strony powoduje rozwój ustnej i pisemnej tradycji, ale jako Mesjasz i Nauczyciel jest przedmiotem i podmiotem tradycji autorytatywnych i świętych słów, które On sam stworzył i powierzył swoim uczniom celem ich późniejszego przekazu, pomiędzy swoją śmiercią a paruzją”¹⁰. U podstaw kerygmatu leży zatem, według Riesenfelda, „recytacja tradycji o Jezusie jako święte słowa Nowego Przymierza”¹¹.

Stanowisko Riesenfelda zostało poparte przez jego ucznia B. Gerhardssona¹², który przeprowadził drobiazgowo studia późniejszych rabinistycznych metod przekazywania nauczania i wykazał, że były one używane przez samego Jezusa. W oparciu o te badania i na podstawie badań tradycji ludowych T. Boman¹³ twierdzi, że tradycja kerygmaticzna, głoszona przez Apostołów, była odrębna od tradycji ewangelicznych, głoszonych przez specjalne grupy narratorów, którzy podlegali Apostołom i prorokom. Lecz istnienie takich grup

des 2. Jhs. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen²1973. I. H. Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments*, w: „New Test. Studies” 19 (1972—73) 271—87.

⁸ Zob. szerzej na ten temat: J. Schmitt, *La prédication apostolique. Les formes, le contenu*, w: *Où en sont les études bibliques*, Paris 1968, 107—133.

⁹ *The Gospel Tradition and its Beginnings*, w: *Studia Evangelica*, t. I, Berlin 1959, 43—65. Tekst został wydany osobno w 1957 r., zaś później powtórzony w: *The Gospel Tradition*. Oxford 1970, 1—30.

¹⁰ *The Gospel Tradition*, Oxford 1970, 29.

¹¹ Tamże, 21.

¹² *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961. Tenże, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Uppsala 1964. Tenże, *Préhistoire des Evangiles*, Paris 1978.

¹³ *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967.

narratorów jest hipotezą gratis data, podobnie jak przyjęcie dwóch czynności transmisji tradycji: kerygmatycznych i ewangelicznych. Niemniej jednak to, co jest najciekawsze dla nas w powyższych badaniach, to rehabilitacja kerygmatu jako przekazu o Jezusie, biorącego początek od samego Jezusa (de Jesu ab ipso Jesu).

Nie brak autorów¹⁴, którzy dopatrują się istnienia motywacji etycznych w kształtowaniu się kerygmatu: do przepowiadania misjonarzy trzeba było przykładu naśladowania Jezusa dla życia chrześcijan. Istotnie, można znaleźć ślady takiej motywacji w 1 Kor 11, 1 czy 1 Tes 1, 6, lecz u podstaw kerygmatu leży proces przekazu informacji o faktach zbawienia i nauczania Mesjasza dla obudzenia wiary.

Zatrzymaliśmy się dłużej nad rozwojem pojęcia kerygmatu w poszukiwaniach współczesnej egzegezy, ażeby z jednej strony podkreślić złożoność zagadnienia, a z drugiej zaś wykazać, że nie można mówić o kerygmacie w pierwotnym Kościele w oderwaniu od osoby i działalności Jezusa Chrystusa. Należy obecnie z kolei zająć się strukturą kerygmatu, jaki dotarł do nas w zapisie nowotestamentalnym.

STRUKTURA KERYGMATU APOSTOLSKIEGO

Przyjmujemy tutaj punkt widzenia C. H. Dodda, który przez kerygmat rozumie publiczne przepowiadanie chrześcijaństwa światu pogańskiemu, wyróżniając w ten sposób kerygmat od parenezy i jej form, jak: didache, paraklesis, homilia¹⁵. Jak nie bez humoru zauważa Dodd, według Pawła spodobało się Bogu zbawić człowieka przez „kêrygma”, a nie przez „didachê” (1 Kor 1, 21).

Zgadając się na to rozróżnienie zarówno formalne, jak i treściowe, kerygmatu od didache, musimy jednak uczynić zastrzeżenie, że byłoby błędem metodologicznym przeciwstawiać sobie te dwa pojęcia w pierwotnym nauczaniu apostolskim¹⁶. Wydaje się bowiem, że w praktyce te dwie formy głoszenia słowa Bożego utożsamiały się, zwłaszcza w Kościele późniejszym.

Pierwszym zadaniem kerygmatu było niejako uderzenie słuchacza (P. Benoit określa to jako „une prédication de choc”), podanie

¹⁴ Por. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Gospels*, w: *Studia Evangelica*, I, Berlin 1959, 35—42. E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ. An Essay in the Biblical Basis of Christian Spirituality*, 1960. E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Lund 1962. H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967.

¹⁵ *The Apostolic Praeaching and its Developments*, London 1970. I wyd. ukazało się w 1936 r. Opieram się na włoskim przekładzie: *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973, 9n.

¹⁶ Por. J. I. H. McDonald, *Kerygma and didache. The articulation of the earliest Christian message* (Soc. for NT Studies, mon. ser. 37), London 1979.

światu wstrząsającej wieści, że Bóg działa w historii ludzkości w sposób wszechmocny przez osobę Jezusa: nikt nie może pozostać obojętny wobec tego działania bożego, trzeba się poddać, trzeba przyjąć oczywistość owych faktów poświadczonych przez znaki, trzeba uwierzyć, trzeba się nawrócić¹⁷. Psychologiczną bazą kerygmatu była nadzieja, jaką on niósł pogańskiemu światu pozbawionemu nadziei¹⁸.

Powyzsze stwierdzenia — wbrew temu, co by się mogło wydawać — mają niezmiernie ważne znaczenie dla poznania typologii i struktury kerygmatu. Mamy bowiem tutaj do czynienia ze świadectwem oficjalnym, apostołskim na temat Jezusa Chrystusa, świadectwem, które znajduje się u podstaw jedności wszystkich pism Nowego Testamentu¹⁹. Można zgodzić się ze zdaniem A. Huntera, że „schemat kerygmatu rzutuje na cały Nowy Testament, udzielając mu w ramach różności głębokiej i istotnej jedności”²⁰. W niniejszym artykule ograniczymy się do typologii kerygmatu w Dziejach Apostolskich i w Listach Pawłowych.

1. Kerygmat jerozolimski

Już ponad 40 lat temu Dodd postawił tezę, że mowy Piotra w Dziejach pochodzą z nauczania Kościoła jerozolimskiego, używającego języka aramejskiego, z okresu o wiele wcześniejszego od powstania księgi²¹. Teza ta spotkała się z gwałtowną reakcją, zwłaszcza autora doskonałego skądinąd komentarza do Dziejów, E. Haenchena²². Z perspektywy jednak badań i opinii egzegetów można zgodzić się na to, że jakkolwiek mowy apostołskie pod względem redakcyjnym są dziełem Łukasza, to jednak odzwierciedlają one pierwotny kerygmat, na co wskazują autorytety Apostołów, zwłaszcza Piotra²³.

¹⁷ Por. P. Benoit, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, w: *Exégèse et théologie*, Paris 1961, t. II, 193—211.

¹⁸ Por. D. Stanley, *La prédication primitive: schéma traditionnel*, w: „*Concilium*” n. 20 (1966) 79—88.

¹⁹ C. F. D. Moule, *Jesus in New Testament Kerygma*, w: O. Böcher — K. Haacker (ed.), *Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin*, 1970, 15—26 jest zdania, że Paweł wziął ze sobą Marka: „He took, as it were, a „gospel source” with him, in the form of a person acquainted with the facts” (tamże, 25).

²⁰ *Introducing New Testament Theology*, London 1957, 68.

²¹ Dz. cyt., 23.

²² Zob. szerzej J. Chmiel, *Tradycja apostołska a redakcja Łukasza w dziejach Apostolskich*, w: „*Analecta Cracoviensia*” 8 (1976) 125—131.

²³ Por. D. Stanley, art. cyt., 80. — F. F. Bruce, *The Speeches in Acts — Thirty Years After*, w: R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris*, 1974, 53—68.

Możemy więc — za przykładem Dodda — mówić o kerygmacie jerozolimskim w Dziejach Apostolskich, jakkolwiek dotąd egzegeci nie zgodzili się co do stopnia aktualizacji przez autora Dziejów archaicznego materiału kerygmaticznego i nie wiadomo, czy kiedykolwiek co do tego się zgodzą. W szczególności jednak mowy Piotra w I części Dziejów są — według wyrażenia P. Benoit — miejscem uprzywilejowanym („un lieu privilégié”) kerygmatu jerozolimskiego²⁴. Do mów Piotra trzeba dołączyć jeszcze mowę Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 16—41), która w pewien sposób rozwija schemat poprzednich mów²⁵.

Zauważono, że owe mowy zawierają pewne wspólne elementy strukturalne, która nawzajem się uzupełniają i tworzą jakiś obraz kerygmatu jerozolimskiego. Oto te wspólne elementy:

1) Czas wypełnienia: prorocstwa Starego Testamentu spełniają się (Dz 2, 16; 3, 18. 24).

2) Zarys biografii Jezusa na podstawie zapowiedzi skryptury-stycznych:

- a) pochodzenie od Dawida (Dz 2, 30n),
- b) działalność Jezusa z Nazaretu (Dz 2, 22; 3, 22),
- c) śmierć (Dz 2, 23),
- d) zmartwychwstanie (Dz 2, 24nn; 3, 15; 4, 10).

3) Na mocy zmartwychwstania Jezus został wywyższony na prawicy Boga jako mesjański wódz nowego Izraela (Dz 2, 33nn; 3, 13; 4, 11; 5, 31).

4) Duch Święty w Kościele jest znakiem mocy i chwały Chrystusa (Dz 2, 33; 5, 32).

5) Era mesjańska nastanie wkrótce po powtórny przyjsciu Jezusa Chrystusa (Dz 3, 20n). Inny wariant tej prawdy kerygmaticznej mówi o Chrystusie — sędzi żywych i umarłych (Dz 10, 42).

6) Kerygmat kończy się zawsze wezwaniem do pokuty, co jest owocem przebaczenia i darem Ducha oraz obietnicą zbawienia, to jest życia wiecznego dla tych, którzy wejdą do społeczności wybranych.

Widać z tego, iż naczelną zasadą, na której zbudowany został kerygmat jerozolimski, jest wypełnienie się zapowiedzi mesjańskich. Można w tym dopatrywać się nawiązania do zasady egzegezy rabinistycznej, która wszystkim prorocstwa Starego Testamentu odnosiła

²⁴ Por. J. Chmiel, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostołskim o zmartwychwstaniu Jezusa*. Studium hermeneutyczne, Kraków 1979.

²⁵ Por. J. Schmitt, *Kerygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche (Act. 13, 23—37)*, w: J. Kremer (red.), *Les Actes des Apôtres*. Tradition, rédaction, théologie (Bibl. EThL 48), Gembloux — Leuven 1979, 155—67.

do „dni Mesjasza”, to jest do tego czasu, w którym Bóg po wiekach długiego oczekiwania miał nawiedzić swój lud, ażeby urzeczywistnić w pełni ową jedność zapoczątkowaną niegdyś w historii. Ale jest to też niewątpliwie — a może przede wszystkim — wyraz rosnącej coraz to bardziej wśród pierwszych uczniów Chrystusa świadomości ciągłości, continuum objawiania się Boga, ciągłości procesu historycznego zapoczątkowanego w ludzkości objawieniem się Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba aż po objawienie się przez Sługę swego, Jezusa (Dz 3, 13; por. Hbr 1, 1—2). Na ten aspekt historycznej świadomości kerygmatu apostołskiego warto zwrócić uwagę; nie jest to bowiem wykładnik mitologizującego procesu tak charakterystycznego dla kultur starożytnych (co nie wyklucza obecności pewnych elementów mitycznych na prawach językowo-literackich), lecz mamy tutaj do czynienia z procesem historycznego poznawania faktów zbawienia.

2. Kerygmat Pawłowy

Dzieje Apostolskie jakkolwiek są — jak powiedzieliśmy — miejscem uprzywilejowanym dla poznania kerygmatu, nie są jednak jedynym o nim świadectwem. Listy apostołskie również odzwierciedlają pierwotny kerygmat, choć w sposób mniej systematyczny. Weźmiemy tutaj pod uwagę tylko *Corpus Paulinum*, nie poruszając innych listów apostołskich.

Elementy kerygmatyczne w listach Pawłowych są łatwo rozpoznawalne z ich zwięzłości, stylu prostego i enuncjacyjnego, częstokroć rytmicznego. Niejednokrotnie kontekst zdradza ich pochodzenie, względnie występują formuły wskazujące na przekaz wiary, jak np. w 1 Kor 15, 1nn; *paredôka* — *parelabon*. Paweł mówiąc o prawdach kerygmatycznych przypomina, że pochodzą one z jego Ewangelii (por. Rz 2, 16; 2 Tm 2, 8).

Jesteśmy w stanie z porzrzuconych w poszczególnych listach schematów kerygmatu zrekonstruować jego całość w przekazie Pawła. Schemat taki przedstawia się następująco:

- 1) Proroctwa Starego Testamentu wypełniły się i
- 2) nowa era nastąpiła z przyjściem Jezusa.
- 3) On pochodzi z rodu Dawida,
- 4) umarł według Pism,
- 5) ażeby nas zbawić od zła obecnego czasu.
- 6) Został pogrzebany i
- 7) trzeciego dnia zmartwychwstał według Pism.
- 8) Wyniesiony na prawicę Boga
- 9) jako Jego Syn i Pan żywych i umarłych
- 10) przyjdzie znów jako sędzia i zbawiciel ludzi.

Porównując powyższy schemat kerygmatu Pawłowego z kerygmatem jerozolimskim w *Dziejach* stwierdzamy istotną tożsamość głoszonych prawd w pierwotnym Kościele. Przepowiadanie Pawła pokrywa się z przepowiadaniem Apostołów. Zwróćmy jednak uwagę na pewne różnice pomiędzy kerygmatem Pawłowym a jerozolimskim, co pozwoli nam na wysnucie pewnych wniosków.

a) Kerygmat jerozolimski zwraca się do danych biograficznych Mesjasza, akcentując Jego słowa i czyny, przepowiadanie i cuda, podczas gdy kerygmat Pawła wydaje się abstrahować od tych danych. Trzeba jednak pamiętać, że potwierdzeniem autentyczności przekazu wiary była w pierwszym rzędzie nie pamięć, jaką Apostołowie zachowali o słowach i czynach Jezusa, lecz sens, jaki Kościół dawał osobie Jezusa i Jego dziełu zbawczemu. Paweł znał naukę Jezusa z Jego przypowieści i innych słów, nade wszystko jednak miał świadomość, że jego autorytet jako głosiciela Ewangelii pochodzi ze znajomości „zamyśłu Chrystusa” (*nous Christou*: 1 Kor 2, 16). Stąd pewność Pawła co do czytania publicznie jego listów (por. 1 Tes 5, 27; Kol 4, 16); przepowiadanie Apostoła jest budowaniem na fundamencie Jezusa Chrystusa. Jest to zatem wyraz świadomości, że głoszenie kerygmatu o Jezusie Chrystusie nie jest mechanicznym powtarzaniem słów Mistrza, lecz ich rozumieniem i wyjaśnianiem.

b) Kerygmat jerozolimski nie nazywa Chrystusa „Synem Bożym”. Tytuły chrystologiczne zostały tam wzięte raczej z tekstów Deuteroizajaszowych: Chrystus jest świętym i sprawiedliwym sługą Boga. Godne uwagi, że *Dzieje* właśnie Pawłowi jako pierwszemu przypisują głoszenie Jezusa Synem Bożym. Myśl, że Jezus jako Mesjasz jest Synem Bożym, znajduje się mocno zakorzeniona u Synoptyków, których źródła nie zależały od wpływów Pawła, podobnie jak i formuła chrystologiczna w Rz 1, 1—4 nie jest pochodzenia Pawłowego. Zwrot „Syn Boży pełen mocy” z Listu do Rzymian jest bliski formule „Pan i Mesjasz” w *Dziejach*. Możemy zatem mówić nie tyle o różnicach terminologicznych, ile o rozwoju rozumienia osoby Jezusa.

c) Kerygmat z *Dziejów* nie twierdzi, że Chrystus umarł za nasze grzechy. Odpuszczenie grzechów jest wynikiem życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, lecz nie został wyrażony w *Dziejach* ścisły związek pomiędzy śmiercią Jezusa a odpuszczeniem grzechów. Paweł mówiąc, że Jezus umarł za nasze grzechy, powołuje się na to, co był otrzymał. Jest to zatem element pierwotny kerygmatu apostołowskiego. Kiedy bowiem w tym kerygmacie Chrystus został nazwany Sługą według określenia Deuteroizajasza, to otwiera się droga do dalszej interpretacji Iz 53 w kontekście ekspiacyjnej roli śmierci tegoż Sługi. Warto przypomnieć, że Dodd wysunął ciekawą hipotezę, iż prawda o śmierci Jezusa za grzechy została wyprac-

wana w szkole Szczepana i Filipa — na co wskazywałby tekst Dz 8, 32—35 — z którą to szkołą Paweł, wydaje się, był w kontakcie²⁶.

d) Kerygmat jerozolimski nie wskazuje na fakt, że Chrystus chwalebny wstawia się za nami, która to prawda jest tak mocno podkreślona w Rz 8, 34 w kontekście formuły kerygmatycznej. Nie wydaje się jednak, ażeby ta prawda była pochodzenia Pawłowego, skoro występuje ona w Hbr 7, 25, a także prawdopodobnie w Mt 10, 32. Formuła o wstawiennictwie zmartwychwstałego Chrystusa jest tylko wariantem prawdy kerygmatu z Dziejów o odpuszczeniu grzechów „w imię Jego” (tj. Chrystusa).

Przeprowadzone porównanie pomiędzy kerygmatem jerozolimskim a Pawłowym zarówno od strony tożsamości merytorycznej, jak i od strony różnic terminologicznych, wskazuje na istotną funkcję kerygmatu w pierwotnym Kościele. Było to głoszenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w perspektywie eschatologicznej, która nadaje znaczenia tym wydarzeniom Jezusa. Jednocześnie był to pewien proces w przepowiadaniu wiary, który polegał nie na mechanicznym powtarzaniu słów Mistrza, lecz na ich przekazie dynamicznym, to znaczy przekazie regulującym wartości semantyczne przekazywanych informacji w miarę interpretacji tychże informacji. Jest to jedyny proces — z punktu widzenia antropologii kulturalnej — zdolny do adekwatnego przekazu myśli. Używamy tutaj pojęcia „dynamiczny” w sensie oryginalnym Dz 4, 33: „*Apostołowie z wielką mocą (dynamei megalêy) świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę*”.

Owa „wielka łaska” (*charis megalê*) to obecność Ducha Świętego działającego w przekazie wiary i niejako sterującego procesem kerygmatyzacji. Tej obecności Ducha byli świadomi kerygmatycy — głoszący Ewangelię: „*Dajemy temu świadectwo — mówił Piotr przed Sanhedrynem — my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni*” (Dz 5, 32). Był zatem kerygmat w pierwotnym Kościele procesem *charyzmatycznym*, *pneumatycznym*, który wykraczał poza formę literacką przekazu, aby żywe Słowo Boże nie uległo zafałszowaniu, a pamięć o faktach zbawiającego Boga nie stała się formalnym wspomnianiem przeszłości.

Można zgodzić się z A. Hunterem, który pisze: „Jakakolwiek byłaby forma literacka Ewangelii, opowiadań historycznych, listów czy Apokalipsy, czy autorem będzie Paweł, Jan czy autor Listu do He-

²⁶ *La predicazione apostolica*, 29. Zob. także M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas*, w: „Internationale katholische Zeitschrift *Communio*” 9 (1980) 1—25; 135—147.

brajczyków, zawsze odnajduje się schemat kerygmatu”²⁷. Kerygmat był więc tym czynnikiem, który zespałał powstające tradycje, zarówno wszystkie pisma Nowego Testamentu, jak i łączył z pismami Starego Testamentu poprzez odwoływanie się do proroctw. Kerygmat był ową nauką o zbawieniu (*logos tês sôtêrias*), o której mówił żydom i poganom Paweł w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 26). Wydaje się, że takie byłoby najtrafniejsze polskie tłumaczenie greckiego pojęcia *kêrygma*.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

²⁷ Dz. cyt., 70.

Ks. Adam Odzimek

ŁUKASZOWY KERYGMAT O JEZUSIE MĘCZENNIKU

Ewangelia św. Łukasza, napisana prawdopodobnie po r. 70 w jednej z wielkich metropolii świata hellenistycznego — w Rzymie czy w Aleksandrii — zawiera szczególnie obraz Jezusa. Jezus to Kyrios, który jako Zbawiciel objawia dobroć i miłosierdzie Boga. W Łukaszwowej relacji o męce Jezusa zawarty jest wyjątkowo bogaty tzw. aspekt personalny¹. Zdaniem wielu współczesnych egzegetów² przedstawia on Jezusa jako Męczennika. W ten sposób Łk nawiązuje do hellenistycznej i judaistycznej literatury o męczennikach, której bohaterami byli wspaniali mężowie, ofiarujący życie za największe wartości: wiarę, ojczyznę, prawdę, etc. Aby lepiej odczytać treść Łukaszwowego kerygmatu o Jezusie-Męczenniku, trzeba nawiązać do wymienionych kręgów piśmiennictwa. Elementy formalne i treściowe tych gatunków literackich pozwalają nie tylko skonfrontować podobieństwa i różnice z Łukaszwowym przedstawieniem męczeństwa Jezusa, ale przede wszystkim zauważyć oryginalność Łukaszwowego ujęcia.

Ogólnie zarysowana problematyka zagadnienia mieści zatem w sobie następujące części szczegółowe:

1. *Martys* w hellenistycznych Aktach męczeńskich
2. Męczennik w judaistycznych opisach męczeństw
3. Jezus jako Męczennik w Łukaszwym opisie męki
4. Oryginalność Łukaszwowego kerygmatu.

¹ A. Van hoye, *De narrationibus Passionis Christi in evangeliiis agnoscitibus*, Romae 1970, 39—41 (mps).

² Np. W. Grundmann, H. Haag, B. Rigaux, F. Gryglewicz.

1. MARTYS W HELLENISTYCZNYCH AKTACH MĘCZEŃSKICH

Współczesna egzegeza wiele zawdzięcza odkryciom wielkich kolekcji papirusów. Wśród papirusów znalezionych w Egipcie są również dokumenty przedstawiające Aleksandryjczyków, którzy stawali przed trybunałami rzymskimi. Dzięki tym tekstom możemy mówić o odrębnym rodzaju literackim *Acta martyrum paganorum*, który pojawił się na początku ery cesarów³.

Analiza literacka *PSI 1160, P. Oxy. 1089, Acta Isidori, Acta Diogenis* i innych papirusów, wchodzących w skład *Acta martyrum Alexandrinorum*⁴ dowodzi, że są to sprawozdania sądowe. W niektórych dokumentach przewagę ma element narracyjny. Relatorzy w swoich sprawozdaniach, co jest szczególnie widoczne w *Acta Isidori*, starali się oddać zasadnicze fazy procesu.

Relacja protokólna zawierała następujące punkty:

1. przedstawienie trybunału z podaniem jego składu
2. miejsce i czas posiedzenia sądowego
3. przebieg procesu (wniesienie skargi, odpowiedź oskarżonego na na skargę, stwierdzenie istnienia sporu, rozprawa, wyrok).

W przebiegu procesu ważną funkcję spełniał dialog między sędzią (względnie trybunałem sędziowskim) a oskarżonym. Zastosowana forma literacka pozwalała zwrócić szczególną uwagę na osoby bohaterów. Są to ludzie w pełni oddani swojemu miastu. Bronią praw i przywilejów Aleksandrii wobec nowego władcy — wielkiego imperium rzymskiego. Papirus *PSI 1160*, mający formę postępowania reskryptowego, ukazuje w znacznej części *supplicatio* Aleksandryjczyków i w bardzo krótkiej formie *rescriptio* cesarza rzymskiego⁵. Prośba dotyczy działalności senatu aleksandryjskiego. *PSI 1160* ukazuje społeczność miasta i jej dążenia. Uderza troska o mieszkańców, o sprawiedliwość i ochronę biednych. Poprzez analizę innych dokumentów poznajemy także jednostkowych obywateli Aleksandrii, którzy jako *martyres* stają wobec trybunału rzymskiego. Występują przed cesarzem ze względu na dobro miasta. Wymowne jest w tym względzie stwierdzenie Izydorusa w *Acta Isidori*: „Mój panie, cesarzu, błagam, abyś wysłuchał mojego sprawozdania, dotyczącego cierpień mojego rodzinnego miasta”⁶. Aleksandryjscy *martyres* są ludźmi pełnymi odwagi. Dionizjos, ukazany w *P. Oxy.*

³ D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, Münster 1974, 44.

⁴ H. A. Musurillo, *The Acts of the pagan martyrs*, Oxford 1954; *Acta Alexandrinorum de mortibus Alexandriae nobilium*, Lipsiae 1961.

⁵ Tamże, 1—2.

⁶ Tamże, 11—16.

1089, nie chce usłuchać w świątyni Serapisa błagania starego człowieka, gdy ten przestrzega go przed groźącym niebezpieczeństwem⁷. W *Acta Diogenis*, *martys* jest oskarżony o krytykę cesarza i z tego powodu grozi mu wyrok śmierci.

Obraz męczennika w *Acta martyrum Alexandrinorum*, człowieka bardzo oddanego swojemu *polis*, jest wynikiem nie tylko warunków politycznych Aleksandrii we współczesnym okresie rzymskim. Wpływała na niego również spuścizna literacka i filozoficzna okresu hellenistycznego i hellenistycznego⁸. Dzieła Platona i Arystotelesa sławiące Sokratesa jako wzór życia, któremu jest wierny nawet w obliczu śmierci, niewątpliwie odegrały pierwszorzędą rolę. Filozofia stoicko-cyniczna ukazująca jak słowem i przykładem zachowania się w obliczu przeciwności ujawnia *martys* równowagę ducha, spełniła w tym względzie także ważne zadanie.

2. MĘCZENNIK W JUDAISTYCZNYCH OPISACH MĘCZEŃSTW

Religia judaistyczna jest nazywana religią męczenników⁹. Tradycja martyrologiczna, która przewija się wśród biblijnych i pozabiblijnych ksiąg, a kończąca się wraz ze śmiercią rabiego Akiby, jest przekazana w judaistycznych opisach męczeństw¹⁰. Do nich należą:

1. opis męczeństwa proroka Zachariasza
2. starca Eleazara
3. siedmiu braci machabejskich i ich matki
4. Jose ben Joezera
5. Akiby
6. Jehudy ben Baby
7. Chananji
8. proroka Izajasza
9. męczenników z dzieł Józefa Flawiusza.

Wszystkie wymienione opisy męczeństw judaistycznych pomijają problematykę procesu sądowego. Mówią natomiast o śmierci męczennika. Podstawowym motywem śmierci jest szacunek dla Prawa. W świecie trwa nieustanna walka między dwoma siłami: z jednej strony Bóg i Jego świadkowie, a z drugiej wrogie moce. Judaistyczny „*martys*” w tej konfrontacji pozostaje wierny Bogu i Jego świętym prawom. Wiele miejsca w judaistycznych opisach zajmują przemówienia męczenników, w których zawierają oni ocenę działalności

⁷ Tamże, 3—5.

⁸ H. Strathmann, *Martys*, TWNT IV, 483—484; H. A. Musurilo, *The Acts of the pagan martyrs*, Oxford, 237—238.

⁹ W. Bousset — H. Gresmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen 1926, 373.

¹⁰ D. Dormeyer, dz. cyt., 43.

wrogów, swojej śmierci, wyrażają myśl o Bożym miłosierdziu, zapewniają o szacunku dla Prawa Bożego, a także zapowiadają zemstę i karę dla występujących przeciwko Bogu. Przemówienia te wypowiedziane są wobec wrogów lub uczniów.

Na podstawie judaistycznych opisów męczeństw możemy ustalić pewien schemat w nich występujący:

1. przedstawienie stron występujących jakby na polu bitewnym: Bóg — Jego przeciwnicy,
2. przemówienie męczennika
3. modlitwa męczennika
4. śmierć męczennika
5. ocena śmierci męczennika (osąd innej osoby, reakcje widzów, nawrócenia).

Korzystając z powyższych danych, możemy przedstawić obraz męczennika w dwóch aspektach: męczennik w relacji do innych ludzi i w stosunku do Boga¹¹.

Opisy męczeństw judaistycznych ukazują męczennika wobec innych ludzi. U podstaw takiego obrazu znajduje się idea świadectwa, zaczerpnięta z Deuteroizajasza. Naród izraelski został obdarzony przez Boga specjalnym posłannictwem. W świecie dokonuje się nieustannie jakby rozprawa sądowa, w którą angażuje się Bóg Jahwe i bóstwa sąsiednich narodów. Izrael ma świadczyć, że jedynie Jahwe istnieje i nie ma innego władcy świata:

Wy jesteście moimi świadkami — wyrocznia Jahwe — i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję. Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie (Iz 43, 10 nn.).

Ten element występowania w imieniu Boga i w obronie Jego Praw jest widoczny we wszystkich opisach męczeństw judaistycznych. Zachariasz w trosce o chwałę Jahwe występuje przeciwko Joaszowi i ludowi¹². Eleazar¹³ i siedmiu braci wraz z matką¹⁴ stają się reprezentantami Boga wobec Antiocha Epifanesa. Jednakże judaistyczny *martys* jest *martys tou theou* nie tylko wobec osób występujących przeciwko Bogu. Świadectwo męczennika obejmuje także krąg ludzi, których nie można określić mianem nieprzyjaciół Boga. Wprost przeciwnie, *martys* podkreśla żywe więzi łączące go z tymi ludźmi. Widoczne jest to szczególnie w Mch, które przedstawiają walkę narodu izraelskiego z władcami hellenistycznymi. *Martys* jawi się jako przedstawiciel i przykład dla swojego narodu. Pewne elementy takiego obrazu męczennika można nazwać pare-

¹¹ A. O'Hagan, *The Martyr in the Fourth Book of Maccabees*, SBFLA 24 (1974) 94.

¹² 2 Krn 24, 20—22.

¹³ 2 Mch 6, 18—31; 4 Mch 5, 1—6, 30.

¹⁴ 2 Mch 7, 1—42; 4 Mch 8, 1—12, 19.

nezą męczeńską ze względu na ogólne wartości zachęty do męczeństwa, wytrwałości w cierpieniach oraz ze względu na religijny motyw, który przyświeca tego rodzaju zachętom¹⁵. Eleazar uważa, że musi się okazać godny swej starości i być przykładem umiłowania świętych praw i wytrwałości w męczeństwie. Również bracia machabejscy przed swoją śmiercią wspominają naród, dla którego upraszają miłosierdzie Boga. 4 Mch zawiera szczególne wezwanie i zachętę: *Moi synowie, szlachetna jest walka i jesteście wezwani, abyście dawali świadectwo dla waszego narodu, walczcie z zapalem ze względu na prawo naszych ojców* (16, 16).

Martys jako człowiek Boży, wobec innych jest ukazany jako wzorzec pewnych postaw życiowych. Eleazar w swej śmierci *za godne czci i święte Prawa* widzi przykład dla innych (2 Mch 6, 28). Matka przypomina synom, że Stwórca obdarzy ich nagrodą za odwagę (2 Mch 7, 2).

Taka postawa męczenników wobec śmierci ma wpływ na obecnych widzów. Jedni z nich z podziwem patrzą na wytrwałość i odwagę męczenników w obliczu cierpień. Inni żałują za swe wykroczenia.

W stosunku do Boga obraz judaistycznego *martys* wyrażają trzy funkcje: a) wstawiennictwo męczennika, b) pokuta męczennika, c) ofiara męczennika¹⁶

Męczennicy żydowscy czują się bardzo związani ze swoim narodem i odpowiedzialni za jego losy. Tę solidarność odzwierciedlają szczególnie wypowiedzi w obliczu śmierci. Śmierć męczeńska nie jest sprawą indywidualną męczennika, ale zespolona z losem narodu. Dlatego też męczennicy wstawiają się za swoimi braćmi: *Proszą Boga, aby wnet zmiłował się nad narodem, a ciebie doświadczeniami i karami zmusił do wyznania, że On jest jedynym Bogiem... na mnie i na braciach moich niech zatrzyma się gniew Wszchemogącego, który sprawiedliwie spadł na cały nasz naród* (2 Mch 7, 16—17). Prześladowania, jakie musiały znosić naród, nie oznaczały, że Bóg zapomniał o swoim ludzie, ale miały go wychować (2 Mch 6, 12). Męczennicy machabejscy mając świadomość swego uprzywilejowanego stanowiska orędują za Izraelem do Boga o Miłosierdzie i zmiłowanie.

Pokuta męczeńska obejmuje ekspiację albo za osobiste winy albo za grzechy narodu. W Mch *martys* widział grzechy narodu i dlatego zanosił do Boga błaganie, aby jego śmierć była przyjęta za przewiny ludu. Tą drogą pragnął pojednania Boga i całego narodu. Stąd w 2 Mch męczennik utożsamia się z grzesznym ludem, jak zauwa-

¹⁵ J. Gnilka, *Martyriumspäranese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen*, w: *Die Kirche des Anfangs* (Festschrift H. Schürmann), Leipzig 1977, 223—230.

¹⁶ A. O'Hagan, art. cyt., 103 nn.

zamy w przemówieniach braci machabejskich: *My bowiem cierpiemy za nasze własne grzechy. Jeżeli zaś żyjący Król nasz zagniewał się na krótki czas, aby nas ukarać, to znów pojedna się ze swoimi sługami* (7, 32—33).

4 Mch przedstawia *martyres* jako bohaterów, którzy zwyciężyli Antiocha Epifanesa swoją wytrwałością. Księga podkreśla dobitnie, że męczennik jako wzorzec umiłowania Boga i Jego praw jest niewinny. Dlatego też w tej księdze mamy przedstawione męczeństwo w kategoriach ofiary, by tym bardziej podkreślić jej orędownictwo i pokutę za naród¹⁷.

3. JEZUS JAKO MĘCZENNIK W ŁUKASZOWYM OPISIE MĘKI

Ewangelijne opisy męki Jezusa zawierają trzy wielkie części: a) proces Jezusa, b) śmierć Jezusa, c) pogrzebanie Jezusa. Tworzą one nowy gatunek literacki, który ma powiązania z hellenistycznymi *Acta martyrum* i judaistycznymi opisami męczeństw. Jak wykazał D. Dormeyer w pracy *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (Münster 1974) te relacje są już widoczne w najstarszej warstwie literackiej Markowego opisu męki¹⁸. Jednak to właśnie do Łukasowego a nie do Markowego opisu męki odnosi się pogląd, że przedstawia Jezusa jako Męczennika. Czy rzeczywiście obecność elementów strukturalnych i treściowych wspólnych dla hellenistycznej i judaistycznej myśli martyrologicznej usprawiedliwia takie spojrzenie?

Opis męki w Łk zawiera staranne opracowanie strony formalnej procesu. Łk unika przedstawienia przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą w ramach literatury protokólarniej, co czynią przecież Mk i Mt. Nie mówi o sądowym badaniu i zeznaniach dwóch świadków, nie podaje orzeczenia zawierającego wyrok śmierci. Natomiast procedura procesu przed Piłatem uderza nagromadzeniem elementów jurydycznych, dobrze oddających rozprawę sądową. Dotyczy to przede wszystkim tej fazy procesu, jaką jest wniesienie skargi. Łk nie zadawała się ogólnikowym stwierdzeniem Mk, że Żydzi o wiele rzeczy oskarżali Jezusa, ale wylicza trzy kategorie oskarżeń: 1. Jezus podburza naród, 2. odwołuje się do płacenia podatków, 3. podaje się za Mesjasza Króla (Łk 23, 2). Zasadnicza faza procesu zawiera pytanie Piłata o godność króla żydowskiego. Łk podaje, choć w bardzo krótkiej formie, dialog Piłata i Jezusa. Nie uwzględnia motywu milczenia Jezusa, obecnego w opisie Mk. Rozwiązanie Łk bardziej odpowiada schematom hellenistycznych Akt męczeńskich¹⁹

¹⁷ X. Léon-Dufour, *Jésus face à la mort menaçante*, NRTh 100 (1978) 816—817.

¹⁸ Dz. cyt., 238 nn.

¹⁹ Tamże, 44—47.

Wyraźne są także związki Łukasowego opisu męki z judaistyczną literaturą o męczennikach²⁰. Wspólne jest im przede wszystkim dążenie, aby przedstawić śmierć osoby, która jest wierna Bogu ponad wszystko. Łk posiada w swoim opisie męki Jezusa klimat walki, tak bliski judaistycznemu piśmiennictwu. Już na początku relacji Łk przedstawia szatana, który wstępuje w serce Judasza Iskarioty. Arcykapłani, uczeni w Piśmie i Judasz znajdują się po tej samej stronie walczących z Bogiem. O walce, którą prowadzi szatan, przypomina Jezus podczas Ostatniej Wieczery. Modlitwa Jezusa w Ogrodzie Oliwnym jest szczytowym punktem potyczki z szatanem. W chwili aresztowania Jezus mówi o godzinie przeciwników i mocy ciemności.

Elementem kompozycyjnym opisów męczeństw żydowskich było przemówienie męczennika do uczniów, bliskich, widzów wydarzenia. Właśnie Łk posiada słowa Jezusa skierowane do apostołów, do Szymona Piotra, do niewiast w czasie drogi krzyżowej, do łotra na krzyżu.

W opisach judaistycznych *martys* modli się przed śmiercią. Choć modlitwa w Ogrodzie Oliwnym występuje w Mk i Mt, to jednak okoliczności jej towarzyszące w Łk zbliżają jego relację do żydowskiej literatury o męczennikach. Dochodzi jeszcze modlitwa Jezusa za nieprzyjaciół podczas ukrzyżowania, będąca wyłączną własnością Łk.

Wyznanie setnika pod krzyżem, nawrócenie się jednego z łotrów, oraz tłum, który bijąc się w piersi wraca do domu — te obrazy wpływu śmierci Jezusa na widzów ukrzyżowania korespondują z opisami męczeństw judaistycznych.

Tak więc ukazane motywy martyrologiczne, znajomość schematów badania sądowego i judaistycznych opisów męczeństw usprawiedliwiają pogląd, że Łukasowy opis męki Jezusa przedstawia męczeństwo Jezusa.

Jezus jest szczególnym *martys tou theou*. Ukazuje i spełnia zbawcze zamiary Boga wobec świata i człowieka. Często podczas publicznej działalności Jezus nawiązywał do myśli o woli Bożej, której musi być wierny. Mówił wtedy o czekającym Go cierpieniu i męce zgotowanej przez nieprzyjaciół. W trzech zapowiedziach męki Jezus ukazuje siebie jako Syna Człowieczego, odrzuconego przez autorytety żydowskie i skazanego na śmierć²¹. Terminologia grecka użyta w tych tekstach silnie podkreśla konieczność takiego epilogu życia Jezusa. Przeciwnikami Jezusa są starsi ludu, arcykapłani i uczeni w Piśmie. Wobec swoich przeciwników jawi się On jako *martys*, cierpiący niewinnie. Już scena aresztowania podkreśla tę myśl. Nie-

²⁰ M. Dibelius, *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion*, RHPR 1 (1933) 38—41.

²¹ Łk 9, 22. 44; 18, 31—33.

winność Jezusa jeszcze silniej akcentuje relacja z procesu przed Piłatem. Stwierdza on kilkakrotnie w czasie przesłuchania, że nie widzi żadnej winy w oskarżonym. Także tetrarcha Herod nie znajduje w działalności Jezusa oznak przestępstwa. Trzeba podkreślić, że obopólne świadectwo Piłata i Heroda odgrywa ważną rolę w świetle wymogów prawa judaistycznego²². Zeznania dwóch świadków mają moc dowodową w czasie procesu. Jezus zatem jest naprawdę niewinny, a jedynie nienawiść przełożonych żydowskich postawiła Go przed trybunałem sądowym. Również kobiety jerozolimskie wyrażają żal nad niezasłużonym cierpieniem Jezusa. Kieruje On do nich jako *martys* słowa, które każą im myśleć o swoich dzieciach i doświadczeniach nadchodzących na Jerozolimę. Podobnie jeden z ukrzyżowanych łotrów występuje w obronie Jezusa. Widzi on swoje i drugiego łotra winy i dlatego karę, jaka ich spotyka uważa za sprawiedliwą. Ostatnim, który orzeka niewinność Jezusa jest centurion rzymski. Jako przedstawiciel władzy cesarskiej stwierdza: *Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy* (Łk 23, 47).

Możemy zatem stwierdzić, że w Łukaszowej relacji widzimy Jezusa jako Męczennika, który choć jest bez winy, to jednak został osądzony i skazany na śmierć. Nawet przeciwnicy wypowiadają sąd o Jego niewinności.

Z kolei obraz Jezusa jako *martys tou theou* wobec ludzi wzmacnia obecność elementów parenetycznych w Łukaszowym opisie męki²³. Jezus staje się przykładem dla swoich uczniów jak należy zachować się w cierpieniu. Dotyczy to przede wszystkim modlitwy i postawy wobec nieprzyjaciół. Już na początku ścisłego opisu męki, a mianowicie agonii w Ogrodzie Oliwnym, Jezus modli się usilnie. Lęka się męki, którą symbolizuje kielich wskazujący na męczeństwo. Bóg odpowiada na modlitwę Jezusa. Łk ukazuje wzmocnienie Jezusa przez Boga przy pomocy tematu o zjawieniu się anioła. Relacja o agonii Jezusa w Ogrodzie Oliwnym zawiera nie tylko przykład Jego postawy modlitewnej, ale posiada nadto wezwanie skierowane do apostołów. Wskazuje kierunek tym wszystkim, którzy będą doświadczać *peirasmoi* szatana. Modlitwa Jezusa ujawnia Jego zwycięstwo a także rys odpowiedzialności za innych. W ostatniej chwili ziemskiego życia Jezus z ufnością zwraca się do Boga: *Ojczy, w ręce twoje oddaję ducha mego* (Łk 23, 46).

Innym silnym akcentem parenetycznym Łukaszowego opisu męki jest stosunek Jezusa do przeciwników²⁴. W Ogrodzie Oliwnym podejmuje On jeszcze jeden wysiłek, aby odwieść ucznia z drogi nie-

²² W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974⁷ 424.

²³ M. Bednarz, *Les éléments parénétiqne dans la description de la Passion chez les synoptiques*, Roma 1973, 35—82.

²⁴ H. Langkammer, *Jezusowe słowa z krzyża*, w: *Męka Jezusa Chrystusa* (red. F. Gryglewicz), Lublin 1978, 76—78.

prawości. Słowa Jezusa skierowane do Judasza ukazują Jego smutek wobec zamierzonego gestu i czynu ucznia. Znak ludzkiej bliskości i przyjaźni nie może być narzędziem zdrady. Trzy dalsze momenty podkreślają wielkość moralną Jezusa: nakazuje On swoim uczniom zaprzestania zbrojnego oporu. Ratowanie Jezusa nie może być przeprowadzone przy pomocy miecza. W takich wypadkach prawdziwym zwycięstwem jest przebaczenie okazane prześladowcom. Jezus tyle razy podczas publicznej działalności nauczał o miłości nieprzyjaciół. Poglądową lekcją staje się Ogród Oliwny. Sługa najwyższego kapłana stracił ucho. Także wobec niego Jezus okazuje się Zbawicielem leczącym go z ran fizycznych²⁵. Ilekroć godności osobistej ujawnia Jezus w słowach skierowanych do arcykapłanów, dowódcy straży świątynnej i starszych, dokonujących pojmania. Przed Wysoką Radą otwarcie wyznaje swoją godność. W czasie procesu przed Piłatem rozmawia z prokuratorem rzymskim w ramach procedury sądowej, ale milczy wobec Heroda Antypasa oczekującego cudownego znaku. Punktem centralnym postawy Jezusa wobec nieprzyjaciół jest zachowanie wobec krzyżujących i obietnica uczyniona jednemu z łotrów, proszącemu o pamięć w Jego królestwie. Prośba Jezusa skierowana do Ojca o przebaczenie win oprawcom jest końcową nauką, jakiej udziela z wysokości krzyża, o konieczności okazania miłości i przebaczenia tym, którzy nas prześladowają i nienawidzą.

Nakreślone cechy postaci Jezusa w opisie Jego męczeństwa usprawiedliwiają pogląd, jaki wyraził M. Dibelius, że w osobie Jezusa widzimy „un grand caractère, un héros de patience”²⁶. Swoją postawą, pełną godności i cichości w cierpieniu, wpływa na widzów wydarzeń męki. Piłat podejmuje próby uwolnienia Jezusa, kilkakrotnie poświadczając Jego niewinność. Szymon z Cyreny jest przedstawicielem nawróconych przez zetknięcie się z Jezusem cierpiącym i dźwigającym swój krzyż oraz symbolem ucznia naśladowującego Jezusa²⁷. Setnik rzymski, obserwujący wydarzenia na Kalwarii, jest poruszony zachowaniem Jezusa w czasie męki. Wydaje o Nim świadectwo, w którym ujawnia swoją przemianę wewnętrzną. Ostatnim świadkiem niewinności Jezusa będzie lud, który przyglądał się ukrzyżowaniu. Opuszcza Kalwarię pełen skruchy. W ten sposób Jezus przez swoje męczeństwo dokonuje zmiany w usposobieniu tłumu.

Trzeba przyznać, że istnieją punkty styczne między takim przedstawieniem Jezusa w Łk a obrazami judaistycznymi literatury o męczennikach. Jezus w czasie męki przeżywa *peirasmos* ze strony sza-

²⁵ G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, 52.

²⁶ Art. cyt., 38.

²⁷ M. Bednarz, dz. cyt., 88; M. Czajkowski, *Uczniowie podczas męki Chrystusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, 33.

tana. Męka jest punktem szczytowym konfrontacji między szatanem, który *wszedł w serce Judasza Iskarioty*, a Jezusem pragnącym pełnić wolę Ojca. Podobną ideę znajdujemy w opisie męczeństwa Izajasza²⁸. Głównym sprawcą zła jest szatan, który skądnia króla Manassesa do odstępstwa i prześladowania proroka. Autor Męczeństwa Izajasza mówi o tym następująco: „Ale Beliar wszedł w serce Manassesa i w serce książąt Judy i Beniamina, eunuchów i doradców króla” (MIz 4, 11—12). W tym samym dziele mamy jeszcze jedną paralełę. Dotyczy ona kielicha jako symbolu męczeństwa. Izajasz wydając polecenie towarzyszącym prorokom stwierdza, że „dla niego tylko sam Bóg mieszał ten kielich” (MIz 5, 13). Zjawienie się anioła podczas agonii w Ogrodzie Oliwnym, zdaniem niektórych egzegetów²⁹, nawiązuje do obrazu ukazanego w Dn o pobycie młodzieńców w piecu ognistym (Dn 3, 49 nn). Modlitwa Jezusa, dająca umocnienie w walce³⁰, wyznania przed Wysoką Radą³¹ i Piłatem³², znoszenie zniewag ze strony prześladowców³³, napomnienia, jakich udziela Jezus niewiastom w czasie drogi krzyżowej³⁴, obietnica wiecznej szczęśliwości dla nawróconego łotra³⁵, wyznanie setnika o niewinności Jezusa³⁶, przemiana, jaka dokonuje się w nim i w tłumie przyglądającym się egzekucji³⁷, modlitwa Jezusa na krzyżu słowami psalmu³⁸ — wymienione wydarzenia męki Jezusa korespondują czasem bardzo adekwatnie z opisami męczeństw judaistycznych.

Należy jednak podkreślić, że obraz Jezusa jako Męczennika, w Łk także bardzo wyraźnie odbiega od postawy hellenistycznych i judaistycznych bohaterów. Widoczne jest to szczególnie w zachowaniu się przedstawianych *martyres* wobec swoich przeciwników. Bracia machabejscy wobec króla Antiocha Epifanesa zachowują się wnieśli, pełni pewności siebie. Zapowiadają mu zemstę ze strony Boga. Podobnie inni męczennicy żydowscy wyśmiewają się i szydzą ze swoich katów. Wstawiają się jedynie za swój naród. *Martyres* z hellenistycznych Akt potrafią również okazać postawę buntowniczą wobec trybunału. Na zniewagi odpowiadają zniewagami, jak

²⁸ MIz 4, 11—12.

²⁹ H. W. Surkau, *Märtyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938, 93.

³⁰ W. Grundmann, dz. cyt., 412.

³¹ M. Bednarz, dz. cyt., 87.

³² W. Grundmann, dz. cyt., 424.

³³ G. Schneider, dz. cyt., 123.

³⁴ Tamże, 116.

³⁵ H. W. Surkau, dz. cyt., 98.

³⁶ J. Pabee, *The Cry of the Centurion — A Cry of Defeat*, w: *The Trial of Jesus*. Cambridge Studies in honour of C.D.F. Moule, London 1970, 91.

³⁷ W. Grundmann, dz. cyt., 432.

³⁸ J. Pabee, art. cyt., 92.

to można zauważyć w *Acta Isidori*. Postawa Jezusa jest zgoła inna. Wobec swoich przeciwników podczas aresztowania w Ogrodzie Oliwnym, w czasie przesłuchania przed Wysoką Radą, Piłatem i Herodem, zniewag, jakie musi znosić podczas ukrzyżowania, Jezus występuje godnie i pełen powagi. Nie mówi o karze dla swoich wrogów, ale wprost przeciwnie; na krzyżu modli się za nich, usprawiedliwia ich zachowanie. Nic więc dziwnego, że Jego postępowanie nie mające odpowiednika w judaistycznej literaturze urzeka nowością i niepowtarzalnym etosem.

4. ORYGINALNOŚĆ ŁUKASZOWEGO KERYGMATU

Łk w dwóch swoich dziełach — w Ewangelii i Dziejach Apostolskich — ukazuje wizję pełną głębokiego znaczenia dotyczącą Bożego planu zbawienia³⁹. W ten sposób Łukaszycki opis męki różni się od opisów męczeństw proroków, cierpiących sprawiedliwych⁴⁰ i uczonych w Piśmie. Z tego też względu nie można w Łukaszyckim opisie widzieć jedynie męczeństwa Jezusa⁴¹.

Wymiary historyczno-zbawcze ukazują szczególne posłannictwo Jezusa jako *martys tou theou*. W swojej Ewangelii Łukasz przedstawia Jezusa przede wszystkim jako Zbawcę⁴². Przynosi On zbawienie światu i człowiekowi szczególnie przez mękę⁴³. Jego publiczna działalność, to wielka podróż do Jerozolimy, w której ponieście męczeństwo. Jerozolima spełnia wyjątkową rolę w ekonomii zbawienia⁴⁴. W niej dokonuje się śmierć Jezusa, Jego zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Św. W niej również wzywa On uczniów, aby stali się Jego świadkami aż po krańce świata. Jezus z Łukaszyckiej Ewangelii to, *martys tou theou*, który realizuje Boże plany zbawienia przez mękę i uwielbienie w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Czas Jezusa, Jego zbawcze posłannictwo kontynuuje Kościół. W tej ziemskiej wspólnotce zbawienia jest obecny i działa Jezus Chrystus jako Kyrios. Czas Kościoła będzie obfi-

³⁹ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954; F. Gryglewicz, *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, 27 nn.

⁴⁰ L. Ruppert, *Jesus als der leidenden Gerechte?*, Stuttgart 1972, 44—71.

⁴¹ G. Schneider, dz. cyt., 167.

⁴² J. Kudasiewicz, *Święty Łukasz Ewangelista jako pisarz i teolog*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1977, II, 206—207.

⁴³ F. Gryglewicz, *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, RTK 1, 17 (1970) 31—42.

⁴⁴ B. Rigaux, *Témoignage de l'Evangile de Lc*, Desclée de Brouwer 1970, 323—324; J. Kudasiewicz, *Rola Jeruzalem w czasie zbawczej działalności Jezusa*, Lublin 1971 (mps).

tował w przeciwności, doświadczenia i cierpienia⁴⁵. Tylko Jezus Chrystus, Kyrios, jest przykładem dla wspólnoty wierzących jak ma postępować w czasie *peirasmoi*. Daje On siłę do wytrwania, umacnia w walce z szatanem. Wskazuje na wiarę, modlitwę, wytrwanie w niej, na miłość i przebaczenie jako na środki prowadzące do zwycięstwa. Dlatego Łk całą uwagę kieruje na postawę Jezusa, na Jego wielkość moralną. Niewinnie cierpiący będzie On dla Kościoła drogowskazem. Przypomina, że męczeństwo jest także przeznaczeniem uczniów Jezusa. Postawa wspólnoty wierzących ma wypływać z naśladowania Jezusa, Pana męczenników⁴⁶, o czym świadczy już śmierć diakona Szczepana.

Łukasz „sam zakochany w Chrystusie i Jego nauce, wszystkie swoje siły, talenty i zdolności poświęcił na to, aby Mistrza z Nazaretu i jego posłannictwo przedstawić w jego najwyższym pięknie, jako godne największej miłości”⁴⁷. W tym celu wykorzystał w perspektywie historiozbowczych idei, obrazy i terminologię judaistycznej literatury o męczennikach, jak również znajomość reguł hellenistycznej literatury protokólarniej.

Sandomierz

KS. ADAM ODZIMEK

⁴⁵ M. Bednarz, *Łukaszowa koncepcja męki*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, 99—101.

⁴⁶ A. Feuillet, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau egorgé*, NRTh 99 (1977) 205.

⁴⁷ J. Huby — X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris 1954, 212.

Ks. Tomasz Jelonek

WIELKOŚĆ I ROLA SŁOWA BOŻEGO WEDŁUG LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

W niniejszym przedłożeniu zajmujemy się dwoma zagadnieniami dotyczącymi słowa Bożego w oparciu o List do Hebrajczyków. Pierwsze zagadnienie dotyczy słowa Bożego spisane w Starym Testamencie, drugie rozpatruje słowa Boże jako zbawczą i objawiającą interwencję Boga w dziejach zbawienia.

STARY TESTAMENT W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że List do Hebrajczyków zawiera znaczną ilość cytatów ze Starego Testamentu. Po dokładniejszym zbadaniu okazuje się, że na 307 wierszy Listu aż 75 wierszy zawiera cytaty starotestamentalne, co stanowi czwartą część pisma¹.

Już samo powyższe stwierdzenie pokazuje, że w ramach naszych rozważań nie jesteśmy w stanie wyczerpać tematu, jaki został w tytule zasygnalizowany. Nie będziemy zajmować się całą problematyką Starego Testamentu w Liście do Hebrajczyków. Postaramy się jedynie odnotować pewne wnioski dotyczące Starego Testamentu jako słowa Bożego, które w Liście do Hebrajczyków odgrywa tak znaczną rolę.

Cytaty starotestamentalne w Liście do Hebrajczyków można podzielić na dwie grupy. Nazwiemy je cytatami formalnymi i nieformalnymi. Za formalne uznajemy te cytaty, które Autor Listu wprowadza za pomocą odpowiedniej frazy (powiedział, mówi,...); cytatami nieformalnymi są zdania lub sformułowania Starego Testamentu włączone w tok mowy Autora, który w zdaniu wypowiedianym od siebie wykorzystuje czy wkomponowuje słowa Starego Testamentu. Przykładem takiego nieformalnego cytowania może być następujące zdanie Listu: *Widzimy natomiast Jezusa, który mało od aniołów był pomnieszony, chwałą i czią ukoronowanego za cierpienia śmierci.* Słowa: *mało od aniołów... ukoronowanego* pochodzą z Psalmu 8, cytowanego nieco wyżej formalnie. W przytoczonym wierszu weszły one w skład zdania sformułowanego przez Autora Listu, podkreślając łączność jego myśli z odnośnym miejscem Starego Testamentu, chociaż formalnie go nie cytują.

W obecnych rozważaniach ograniczymy się tylko do formalnych cytatów, których można w Liście wyodrębnić trzydzieści osiem. Najpierw podamy zestawienie wspomnianych cytatów, uwzględniając w nim sposób formalnego zapowiedzenia (frazę wprowadzającą), miejsce w Liście do Hebrajczyków oraz określenie cytowanego fragmentu Starego Testamentu.

1. Zestawienie cytatów formalnych w Liście do Hebrajczyków:

1. powiedział — eipen	1,5	Ps 2,7
2. i znów — palin	1,5	2 Sm 7,14
3. mówi — legei	1,6	Ps 97,7
4. mówi — legei	1,7	Ps 104,4
5. do Syna (mówi)	1,8n	Ps 45,7n

¹ Por. J. W. Rosłon, *Wstęp do Listu do Hebrajczyków*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska)*, 3, 531.

6. oraz — kai	1,10nn	Ps 102,26nn
7. powiedział — eirēken	1,13	Ps 110,1
8. ktoś stwierdził mówiąc — diemartyrato... legōn	2,6nn	Ps 8,5nn
9. mówiąc — legōn	2,12	Ps 22,23
10. i znów — palin	2,13	Iz 8,17
11. i znów	2,13	Iz 8,18
12. Duch Święty mówi — legei	3,7—11	Ps 95,7—11
13. jest powiedziane — legesthai	3,15	Ps 95,7
14. powiedział — eirēken	4,3	Ps 95,11
15. powiedział — eirēken	4,4	Rdz 2,2
16. i znów	4,5	Ps 95,11b
17. mówiąc przez Dawida — legōn	4,7	sēmeron
18. zostało powiedziane — proeirētai	4,7	Ps 95,7
19. powiedział — lalēsas	5,5	Ps 2,7
20. mówi — legei	5,6	Ps 110,4
21. nazwany przez Boga — prosagoreuthēis	5,10	Ps 110,4
22. mówiąc — legōn	6,14	Rdz 22,17
23. dane jest świadectwo — martyreitai	7,17	Ps 110,4
24. przez przysięgę mówiącego — legontos	7,21	Ps 110,4
25. mówi — phēsin	8,5	Wj 25,40
26. mówi — legei	8,8—12	Jr 31,31—34
27. mówi — legein	8,13	kainēn
28. mówi — legei	10,37n	Ps 40,7nn
29. mówiąc — legōn	10,8	Ps 40,6
30. powiedział — eirēken	10,9	Ps 40,7
31. powiedział — eirēkenai	10,15nn	Jr 31,33n
32. powiedział — eiponta	10,30	Pwt 32,35
33. znów	10,30	Pwt 32,36
34. obiecując	10,37n	Ha 2,3n
35. zwraca się — dialēgetai	12,5	Prz 3,11n
36. obiecując mówiąc — legōn	12,26	Ag 2,6
37. powiedział — eirēken	13,5	Pwt 13,6
38. odważamy się mówić — legein	13,6	Ps 118,6

2. Wnioski z dokonanego zestawienia.

Pismo święte jest przede wszystkim słowem samego Boga. Na przedstawione trzydzieści osiem cytatów dwadzieścia pięć razy tym, kto: mówi, powiedział, obiecuje, nazywa, daje świadectwo, zwraca się, jest Bóg; często wyraźnie wymieniony, a w pozostałych wypadkach nietrudno domyśleć się, że podmiotem jest właśnie Bóg. Na Jego więc słowo powołuje się tak wiele razy Autor Listu do Hebrajczyków. Do serii tych cytatów można dołączyć także te trzy, w których mamy wprowadzenie: *Ktoś powiedział* (8)² lub *jest powiedziane* (13, 18). Także w jednym miejscu powiedziane jest, że Bóg przemawia przez Dawida (17).

W sześciu wypadkach słowa cytatu są włożone w usta Chrystusa (9, 10, 11, 28, 29, 30). Przykłady te stanowią dwie serie połączonych ze sobą wypowiedzi. Pismo święte jest też słowem Ducha Świętego (12, 31). Tu trzeba dodać stwierdzenie Autora Listu do Hebrajczyków, który po opisie przybytku zaczerpniętym z Pięcioksięgu Mojżesza, ale bez cytowania odnośnych miejsc, stwierdza: *przez to pokazuje Duch Święty*.

Raz (38) słowa Pisma świętego są słowami wierzących, którzy tymi słowami mogą wyznawać swą ufnosć pokładaną w Bogu.

Stary Testament zatem według sposobu, w jaki został zastosowany w Liście do Hebrajczyków, jest słowem Boga i objawieniem dokonany przez Ducha Świętego. Bóg przemawia w nim przez ludzkich autorów, których wyraźnie wspomnianym przedstawicielem jest Dawid. Stary Testament jest zapowiedzią mesjańskiego dzieła Chrystusa, dlatego słowa Starego Testamentu mogą wyrażać Jego myśli. Podobnie członkowie Kościoła w słowach Starego Testamentu mogą znaleźć dogodnie sformułowanie swej duchowej postawy.

Trzeba przyznać, że już to, co zostało wyżej powiedziane, a wynika bardziej z układu niż treści Listu do Hebrajczyków, jest bogatą odpowiedzią na problem roli i wielkości spisane w Starym Testamencie słowa Bożego.

3. Wykorzystanie treści pouczeń Starego Testamentu

Pozostajemy nadal przy formalnych cytatach Starego Testamentu, które zostały wyżej zestawione. Bardzo pobieżnie przeoglądniemy znaczenie treściowe słowa Bożego, na które Autor Listu się powołuje.

W pierwszej części Listu³, doktrynalnej — Autor wykazuje wyższość Jezusa nad aniołami. W argumentacji tej wykorzystano je-

² Numery oznaczają cytaty według numeracji zestawu.

³ Podział Listu przyjmuję za A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia Neo-Testamentica 1), Desclée 1963.

denaście cytatów formalnych, które w pierwszej części wywodów właściwie zupełnie zastępują słowa Autora Listu, ograniczającego się tam tylko do odpowiedniego wyboru tekstów Starego Testamentu.

Druga część Listu składa się z dwu sekcji: parenetycznej (3, 1 — 4, 14) i doktrynalnej (4, 15 — 5, 10). W sekcji parenetycznej wielką rolę odgrywa tekst Psalmu 95, 7—11, którego fragmenty cytowane są kilkakrotnie. Jest to przestroga w formie homilii⁴, która „sупonuje ścisłą łączność społeczności chrześcijańskiej z izraelską oraz tożsamość Bożego postępowania wobec członków tych społeczności”⁵. Dlatego słowo Boże, zapisane przez Dawida, jest nadal tak bardzo aktualne.

W sekcji doktrynalnej Autor przedstawia Jezusa jako współczującego arcykapłana⁶, a omawiając Jego powołanie znów odwołuje się do tekstów Starego Testamentu (Ps 2, 7; 110, 4).

Centralną częścią Listu jest część trzecia (5, 11 — 10, 39), składająca się z pięciu sekcji. Pierwsza i druga niewiele korzystają z cytatów Starego Testamentu, natomiast w trzeciej znajdujemy najdłuższy w całym Liście cytat z Księgi Jeremiasza, który zapowiada nowe przymierze. W tym miejscu Autor znów oddaje głos Staremu Testamentowi, aby powołując się raz jeszcze na przytoczone słowa, jednym tylko zdaniem podsumować wywody: *Ponieważ zaś mówi o nowym, pierwsze uznał za przestarzałe; a to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia* (8, 13). Po tym fragmencie, a nadal w omawianej sekcji, następuje długie rozważanie (cały rozdział 9), w którym nie znajdujemy formalnych cytatów, choć Autor bardzo wyraźnie nawiązuje do Starego Testamentu. Nie miejsce tu na zbadanie odnośnych treści, tym bardziej, że ograniczyliśmy się do cytatów formalnych. Znajdują się one, choć nie są zbyt liczne, w dwu następnych sekcjach trzeciej części Listu.

Część czwarta Listu (11, 1 — 12, 13), składająca się z dwu sekcji jest najuboższa w formalne cytaty Starego Testamentu. Sekcja pierwsza, podająca przykłady wiary (rozdział 11), cała oparta jest na przekazie biblijnym, ale nie zawiera żadnego formalnego cytatu. Sekcja druga zawiera tylko jeden taki cytat. W części piątej parenetycznej także znajdujemy zaledwie trzy cytaty formalne.

Dokonany przegląd rozkładu cytatów z zaznaczeniem wkładu treściowego tam, gdzie jest on wyraźny, pokazuje, że chociaż Autor nierównomiernie rozmieszcza cytaty w Liście, nadaje im duże znaczenie w przeprowadzanej przez siebie argumentacji. Rozmieszczenie cytatów formalnych nie obrazuje wykorzystania treści Starego Testamentu dla przeprowadzenia wywodów Listu. Często bowiem

⁴ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 152.

⁵ Tamże, 152.

⁶ Por. A. Vanhoye, *La structure...*, dz. cyt., 59.

Stary Testament bez formalnych cytatów odgrywa wielką rolę, której tu nie zamierzaliśmy śledzić. Słowu jednak Bożemu, formalnie cytowanemu, Autor nadaje dużą rangę i przydziela mu nieraz decydującą rolę w przekazie treści odpowiednich fragmentów Listu, choć zajęcie się tylko cytataami formalnymi nie pozwala nam w pełni ukazać roli, jaką w Liście do Hebrajczyków odgrywa Stary Testament.

4. Termin *legō* w Liście do Hebrajczyków

Na marginesie dotychczasowych rozważań zastanowimy się nad występowaniem i znaczeniem czasownika *legō* w Liście do Hebrajczyków. Występuje on w całym Liście trzydzieści dwa razy⁷. Przeważnie odnajdujemy go we wprowadzeniach do formalnych cytatów Starego Testamentu i dlatego w tym miejscu zajmujemy się tym słowem. We wspomnianych wprowadzeniach oprócz tego czasownika Autor używa także inne odnoszące się do mowy, ale zdecydowanie najczęściej są to formy od *legō*.

Zauważmy, że czterokrotnie w cytatach proroka Jeremiasza znajduje się sformułowanie *legei kyrios*, które jest greckim odpowiednikiem *neʾum jhwh*, wyrocznia Jahwe. Jest to „uroczysta formuła stosowana przez proroków, zazwyczaj jako zdanie wtrącone, zapowiadające, że słowa przytaczane pochodzą od samego Boga, a prorok jest tylko pośrednikiem dla przekazania orędzia Bożego”⁸. Czy można w tak częstym używaniu przez Autora Listu do Hebrajczyków, form od czasownika *legō*, przy wprowadzaniu cytatów Starego Testamentu, widzieć świadome nawiązanie do tego *legei kyrios*? Nie mamy ścisłego dowodu na to, że Autor tak myśli, ale dokonany przegląd wprowadzeń i wyciągnięty stąd wniosek, że Stary Testament, tak wprowadzany, upoważnia do postawienia hipotetycznej odpowiedzi twierdzącej na zadane pytanie. Będzie to jeszcze bardziej prawdopodobne, jeżeli uwzględnimy te miejsca Listu, w których także spotykamy rozważany czasownik.

Formy gramatyczne trzykrotnie utworzone od *legō* zostały użyte dla określenia, nazwania: kapłaństwa (7, 11), miejsca świętego (9, 2) i miejsca świętego świętych (9, 3). Określenia, na które powołuje się Autor Listu do Hebrajczyków, pochodzą ze Starego Testamentu. We wszystkich zatem trzech miejscach termin *legō* odnosi się również do słowa Bożego. Bóg nazwał, Bóg określił. Rozważane słowo występuje tu w znaczeniu identycznym z tym, w którym używane było we wprowadzeniach do formalnych cytatów Starego Testamentu.

⁷ Por. R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Frankfurt am Main 1958, 116.

⁸ Słownik w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań² 1971, 1427.

W pewnym sensie można powtórzyć powyższe rozumowanie odnośnie następnych trzech miejsc, w których występują formy interesującego nas czasownika. W 9,8 mówi Mojżesz, ale w jego usta włożone są słowa zapisane w Księdze Wyjścia. W 11, 14 i 11, 24 omawiane słowo występuje w kontekście wydarzeń, które Autor, rozważając przykłady wiary, opisuje na podstawie historii Starego Testamentu.

Pozostają zatem jeszcze cztery przypadki użycia terminu *legō* (5, 11; 8, 1; 9, 5; 11, 32). We wszystkich tych miejscach czasownik ten odnosi się do mowy, jaką jest treść wiary przekazywana w Liście.

Podsumowując powyższe rozważania możemy stwierdzić, że Autor używa czasownika *legō* w różnych jego formach gramatycznych na określenie mowy Boga w Starym i Nowym Testamencie i to właściwie wyłącznie. Utwierdza nas to w przekonaniu o nieprzypadkowej zbieżności tych wszystkich określeń z cytowanym *legei kyrios*. Słowo Boże to uroczyste Boże orędzie, które brzmiało w Starym Testamencie i przekazywane jest jako dobra nowina.

SŁOWO BOŻE W DZIEJACH ZBAWIENIA

W drugiej części skupimy się na przebadaniu zawartości treściowej terminów: *rhēma*, *logos* i *laleō*. Występują one w Liście do Hebrajczyków odpowiednio cztery⁹, dwanaście¹⁰ i szesnaście razy¹¹.

1. Słowo — *rhēma*

Termin ten podobnie jak i *logos* oddaje w języku greckim hebrajski termin *dabar*, który w Starym Testamencie oznaczał słowo Jahwe jako słowo prorocze, słowo Prawa i słowo stwórcze¹². Rzeczownik *rhēma* ma treść bardziej konkretną niż *logos*, oznacza to, co zostało wypowiedziane, wypowiedź, sentencje, słowo¹³.

W Hbr 1, 3 czytamy: (Syn) *podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi (tō rhēmati tēs dynamēōs autou)*. Sformułowanie to występuje w wyraźnie chrystologicznym prologu Listu. W Synu Bóg do-

⁹ Por. W. F. Moulton, A. S. Geden, *A concordance to the Greek Testament*, Edinburgh⁴ 1963, 881n; R. Morgenthaler, *Statistik*, dz. cyt., 139.

¹⁰ Por. Moulton-Geden, 601—605; Morgenthaler, 117.

¹¹ Por. Moulton-Geden, 575—578; Morgenthaler, 116.

¹² Por. G. Ziener, *Wort*, w: J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Woerterbuch*, Graz 1959, 818.

¹³ Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris³ 1961, 1177.

pełnił objawienia. Przez Niego stworzył świat, a Syn trzyma świat mocą Ojca¹⁴.

Paralelnym miejscem jest Hbr 11, 3, w którym także spotykamy termin *rhēma*. Wiara ukazuje nam, że słowem Boga światy zostały stworzone. Słowo Boże jest słowem stwórczym, powołującym świat do istnienia i utrzymującym go w bycie.

Słowo to zatem jest potężne (12, 19), a zakosztowanie go wprowadza człowieka w rzeczywistość transcendentną, która go ogarnia i zobowiązuje (6, 5).

Porównanie tych dwu miejsc, w których Autor wspomina o słowie — *rhēma*, jest równocześnie porównaniem starego i nowego przymierza. Pod górą Synaj Izraelici odczuwali potęgę słowa Bożego, potęgę przerażającą, chrześcijanie zakosztowali zaś wspaniałości tego słowa, które nie przestaje być potężne i groźne, jeżeli ktoś je podepcze (6, 4n).

2. Słowo — *logos*

Ażeby poznać czym jest słowo Boże wyrażone w Liście do Hebrajczyków terminem *logos*, przeanalizujemy kolejno miejsca, zawierające ten termin.

a. Hbr 2, 1nn

Autor upomina, abyśmy pilnie zwracali uwagę na to, cośmy słyszeli, aby nie zejść na bezdroża. Wspomina o słowie (*logos*) przekazanym (*laleō*) przez aniołów, które było mocne, a nieposłuszeństwo otrzymywało zapłatę. Nie unikniemy więc kary, jeżeli nie będziemy się troszczyć o wielkie zbawienie.

Termin *logos* występuje w rozważanym fragmencie raz i określa mowę przekazaną przez aniołów. Zgodnie z judaistyczną tradycją aniołowie byli pośrednikami Starego Przymierza. Nowy Testament tę tradycję przyjmuje (Dz 7, 38; Ga 3, 19; Hbr 2, 2). To przymierze było słowem mocnym, ale przewyższa je słowo Boże, które otrzymali chrześcijanie. Autor nie używa wprawdzie w tym miejscu określenia „słowo Boże”, ale mówi o tym, cośmy słyszeli, a rzeczywistość przekazaną nazywa zbawieniem. To słowo Boże jest głosem zbawienia, a jako skuteczne daje zbawienie. Myśl ta, nie wyrażona *expressis verbis*, daje się z rozważanego miejsca wydedukować, a potwierdza ją kontekst całego Listu.

Schemat rozumowania można przedstawić graficznie, a przedstawienie to wykazuje nam dwa aspekty słowa Bożego: słowo starego przymierza mocne, ale połączone z nieposłuszeństwem słucha-

¹⁴ Por. A. Vanhoye, *Christologia a qua initium sumit Epistola ad Hebraeos, Verbum Domini*, 43 (1965), 55.

jących i słowo nowego przymierza, pozwalające osiągnąć zbawienie, które jest mocą słowa.

Słowo przekazane przez aniołów

↓
nieposłuszeństwo
↓
kara
↓
bo słowo mocne

To cośmy słyszeli

↓
największa pilność i troska
↓
aby uniknąć kary
↓
i osiągnąć zbawienie

Sledzone tu przeciwstawienie okaże się jaśniejsze w świetle następujących dwu tekstów Listu, które odpowiednio podpiszemy pod wyżej utworzonymi kolumnami:

7, 19

7, 25

Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości, było jednak wprowadzeniem tylko lepszej nadziei, przez którą zbliżamy się do Boga.

(Jezus) przeto zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawić za nami.

b. H b r 4, 2. 12. 13

W ramach homilii parenetycznej rozwijającej myśli na tle Psalmu 95 spotykamy trzykrotnie termin *logos*. Wszystkie te miejsca, chociaż zawierają rozważany termin w różnych znaczeniach, należy potraktować łącznie. Sytuacja jest podobna do omawianej poprzednio, tu także mamy przeciwstawienie starego i nowego przymierza. Tamci (ludzie starego przymierza) usłyszeli słowo (*logos*), które z powodu ich niewiary nie było im pomocne. I myśmy otrzymali dobrą nowinę. Podobnie, jak w tekście poprzednim, objawienie starego przymierza nazwane jest terminem *logos*, a objawienie nowego otrzymuje inną nazwę. Tu zostało określone jako dobra nowina, w tekście greckim chodzi o grę słów: *epaggelia* (obietnica, o której jest mowa w kontekście) — *euaggelia* (dobra nowina).

Kończąc całą parenezę (3, 7 — 4, 14), Autor, który tak bardzo nawołuje w niej do posłuszeństwa Bogu (*nie zatwardzajcie serc waszych*), do posłuszeństwa natychmiastowego (*dziś, jeżeli głos Jego usłyszycie*), wypowiada następujące zdanie: *Żywe bowiem jest słowo (logos) Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (4, 12).

Z właściwą sobie zdolnością syntezy streszcza tu Autor Listu do Hebrajczyków rolę słowa Bożego i jego działanie w historii zbawienia, dając jakby hymn na cześć słowa Bożego objawienia. To zdanie w sposób krótki i zdecydowany ujmuje wszystko, co śledzieliśmy poprzednio zarówno odnośnie drugiego rozdziału Listu, jak i omawianej obecnie parenezy.

Słowo Boże jest żywe jak Bóg, od którego pochodzi i dające życie (zbawienie, osiągnięcie obietnicy). Słowo Boże jest skuteczne, doprowadzające do celu, jest przenikające jak obosieczny miecz. Słowo to rozsądza, przenikając do tajników ludzkich sumień¹⁵. Ilustracją dokładności działania osądzającego słowa Bożego jest wyliczenie, zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy, składników istoty ludzkiej: dusza (zasada życia naturalnego), duch (zasada życia łaski), pragnienia, myśli.

Wobec takiego słowa Bożego stworzenie musi zdobyć się na odpowiedź. Ludzkie słowo odpowiedzi wobec Tego, przed którym *wszystko jest odkryte i odsłonięte*, jest słowem rozrachunku, musimy zdać rachunek (*logos*). Termin użyty przez Autora (*logos* w znaczeniu rachunek) doskonale wyraża myśl o odpowiedzi. Na żywe i sądzące słowo (*logos*) Boga człowiek zdaje rachunek (*logos*). Giętkość greckiego terminu¹⁶ pozwala Autorowi na grę słów, której nowoczesny przekład nie potrafi oddać.

c. H b r 7, 28

Wykazując wyższość Jezusowego kapłaństwa nad kapłaństwem aaronickim, List do Hebrajczyków stwierdza, że *prawo ustanawiało arcykapłanami ludzi obarczonych słabością, słowo zaś przysięgi (logos tēs horkōmosias), złożonej po nadaniu prawa, ustanawia Syna doskonałego na wieki*. Wypowiedź ta nawiązuje do Psalmu 110, 4: *Poprząsiął Pan, a nie będzie żałował: Ty jesteś kapłanem na wieki*.

Słowo Boga ustanawia nową ekonomię łaski. W tym wypadku termin *logos*, w przeciwieństwie do Prawa, oznacza rzeczywistość związaną z nowym przymierzem. I tu słowo Boże jest skuteczne i doprowadzające do doskonałości, jest podstawą porządku doskonalszego niż porządek starotestamentalnego prawa.

d. H b r 12, 19

W sytuacji podsynajskiej Izraelici słysząc głos słów (*rhēmātōn*), proszą, aby Objawiający nie kierował bezpośrednio do nich słowa (*logōn*). W tym miejscu mamy połączenie dwu terminów oznaczających

¹⁵ Por. A. Jankowski, *List do Hebrajczyków*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, praca zbiorowa, Poznań 1975, 1005.

¹⁶ Por. F. Zorell, *Lexicon...*, dz. cyt., 775—780.

jących słowo, tu także termin *logos* odnosi się do objawienia staro-przymierza jak to najczęściej występuje w Liście do Hebrajczyków, chociaż nie wyłącznie.

e. Inne miejsca Listu

Oprócz omówionych tu miejsc, zawierających termin *logos*, w Liście do Hebrajczyków spotykamy ten termin jeszcze sześciokrotnie. W trzech wypadkach użycie terminu nie dotyczy bezpośrednio problemu słowa Bożego. Odnosi się bowiem do nauki chrześcijańskiej (5, 11; 6, 1) oraz oznacza zdanie sprawy z czujności (13, 17). W 13, 7 jest wspomniane słowo Boże, ale tekst mówi nie o słowie Bożym, lecz o przełożonych, którzy to słowo głosili. Zasłużyli sobie oni na wdzięczną pamięć, a przez swoje życie zgodne z głoszoną nauką stali się przykładem do naśladowania.

Nauka Boża jest słowem sprawiedliwości (*logos dikaiosynēs*), które wymaga dojrzałości w wierze (5, 13). Cały List zawierający pouczenie o sprawach Bożych, ale przede wszystkim nawołujący do wierności, nazwany został słowem zachęty (*logos tēs paraklēseōs*) krótko napisany (13, 22).

3. Mówić — *lalein*

Zajęliśmy się dwoma rzeczownikami oznaczającymi słowo, obecnie przejdziemy do przeanalizowania treści, jaką zawarł Autor Listu do Hebrajczyków w zastosowaniach czasownika *lalein*.

Sprawa słowa Bożego, Bożego przemawiania jest istotną kwestią Listu, świadczy o tym pierwsze zdanie prologu, który jest jakby streszczeniem nauki zawartej w Liście: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał (lalēsas) niegdyś Bóg do Ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił (elalēsen) do nas przez Syna* (1, 1n). Przemawia ten sam Bóg, ale przemawia w różny sposób w obu etapach dziejów zbawienia. Objawienie staro-przymierza było niedoskonałe i przejściowe, za pośrednictwem wielu proroków. Objawienie nowego przymierza jest doskonałe i definitywne, a jego pośrednikiem jest jedyny Syn Boży¹⁷. Zbawienie, które jest rzeczywistością doskonalszą od objawienia danego przez aniołów w ramach staro-przymierza, było głoszone przez Pana (2, 3). To właśnie, co miało być jako treść nowego przymierza powiedziane, było już przez Mojżesza zapowiadane (3, 5). Nie było to jednak ostatnie słowo Boga, jak nie ostatecznym był odpoczynek, do którego wprowadził Jozue. Bóg zapowiadał inną rzeczywistość (4, 8), Mojżesz bowiem nie wspominał o kapłanach z pokolenia Judy,

¹⁷ Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (Etudes Bibliques), Paris² 1952, 2, 2.

z którego pochodzi Jezus. Mojżesz jednak ogłosił ludowi wszystkie przepisy Prawa (9, 19).

Mojżesz po ogłoszeniu Prawa wziął krew cielców i kozłów i pokropił lud (9, 19). W rzeczywistości nowego przymierza mocniej przemawia krew pokropienia (12, 24) niż przemawiał Abel, który nawet po śmierci mówi przez swą wiarę (11, 4).

Bóg wypowiedział swą obietnicę Abrahamowi (11, 18). Autor Listu napomina, aby nie stawiać oporu temu, który do nas przemawia (12, 25). Głos Jego bowiem wstrząsnął ziemią, a teraz obiecuje jeszcze raz wstrząsnąć nie tylko ziemią, ale i niebem (12, 26).

Głos (*phōnē*) Boga to potężne słowo, które wstrząsa ziemią i niebem. To słowo głoszone nam (13, 7) trzeba przyjąć i nie dać się uwieść obcym naukom (13, 9).

W tym przeglądzie myśli i sformułowań Listu do Hebrajczyków kierowaliśmy się występowaniem w kontekście czasownika *lelein*. W powyższym zestawie nie uwzględniono tylko dwu zastosowań tego terminu, gdyż odbiegają one tematycznie od śledzonego tu toku myślowego. W obu tych wypadkach formy słowa *lalein* odnoszą się do treści Listu jako do tego, co jest mówione (2, 5; 6, 9).

Pominąwszy te dwa ostatnio wspomniane miejsca, możemy stwierdzić, że rozważany czasownik na ogół używany jest przez Autora Listu do Hebrajczyków na określenie czynności objawiającego Boga, odnosi się zarówno do objawienia starego przymierza jak i nowego. W każdym wypadku, podobnie jak poprzednio i jak ma to miejsce w całym Liście, objawienie nowego przymierza kontynuując stare przymierze przerasta je swoją doskonałością i jest nie tylko dalszym ciągiem czy dokończeniem, ale przede wszystkim pełnym nowości i doskonałości uwieńczeniem.

a. Bóg przemawia w dziejach zbawienia

Rozważania Autora Listu do Hebrajczyków nie są spekulacją nad istotą słowa, objawienia Bożego. Autor ten umieszcza zagadnienie w aspekcie historycznym, dokładniej historiozbawczym. Już pierwsze zdanie Listu świadczy o tym wymownie. Słowo Boże brzmi pod Synajem, wiąże się z działalnością Mojżesza, przemawia przez proroków, a przede wszystkim odzywa się w Synu Bożym, aby głoszone przez Niego, zostało rozgłoszone przez świadków i dotarło do wszystkich, którzy na to słowo mają dać odpowiedź.

Co więcej, ramy historii zbawienia uwzględnione w Liście do Hebrajczyków, a związane z problematyką słowa Bożego są jeszcze szersze. Słowem Bożym światy powołane są do bytu, słowo to także, jako potężny głos Boga, wstrząśnie niebem i ziemią na końcu dziejów zbawienia, kiedy to *nastąpi zniszczenie tego, co niszczone... aby pozostało to, co jest niewzruszone* (12, 27).

Słowo zatem Boże działa w ramach najszerzej pojętej historii zbawienia od stworzenia do końca czasów, a przemawia do człowieka jako słowo objawienia w ramach ludzkiej historii, w której Autor Listu do Hebrajczyków wyraźnie rozróżnia dwa etapy: etap starego przymierza, zawartego na Synaju i etap przymierza nowego, którego pośrednikiem jest Jezus (12, 24). Między jednym a drugim etapem istnieje zasadnicza różnica. Autor Listu przeciwstawia sytuację nowego przymierza sytuacji przymierza starego. Stare było niewystarczające, niedoskonałe, słabe, przemijające; nowe jest pełne, mocne, wieczne

Dokładniejsze przyglądnięcie się właściwej myśli Autora pokazuje także w przypadku rozważań nad słowem Bożym to samo, co gdzieindziej mieliśmy okazję wykazać¹⁸. Autor Listu do Hebrajczyków na pierwszym planie stawia ciągłość Bożej ekonomii zbawienia, realizującej się w dwu etapach. Dlatego przeciwstawia nie tyle nowe przymierze starymu, ile doskonałość nowego niepełności starego. Jest to przeciwstawienie dwu przymierzy, ale nie generalne, lecz pod pewnym kątem widzenia. Aspekty jednego przymierza przeciwstawione są aspektom drugiego, podczas gdy same te przymierza stanowią jedno ciągle pasmo Bożych interwencji. W interesującym nas zagadnieniu jest to jedno ciągle pasmo Bożego przemawiania. Słowo Boże działa stale, stale jest czynne, przenikające i rozsadzające, stale nawet jest żywe, choć przez niedoskonałość sytuacji człowieka, do którego jest skierowane, nie zawsze było ożywiające.

Jeżeli Autor zmienia określenie tego Bożego przemawiania, nazywając przemawianie w starym przymierzu mową (*logos*), a przemawianie w nowym przymierzu zbawieniem czy dobrą nowiną, nie przekreśla to wspomnianej ciągłości Bożego działania, a podkreśla tylko różnicę sytuacji. Zasadnicza ciągłość i istotna różnica stopnia — to właściwe dla Autora Listu do Hebrajczyków ujęcie historii zbawienia starego i nowego przymierza. Na tle tej historii ukazuje on nam działanie Bożego słowa.

b. Słowo Boże

W Liście do Hebrajczyków prześledziliśmy naukę, jaką Autor starał się nam przekazać za pomocą terminów *rhēma*, *logos* i *lalein*. Jest to nauka o słowie Bożym, którego wielkość i rola ukazuje się w tym ujęciu rzeczownikowym (dwa pierwsze terminy) i czasownikowym (termin trzeci).

¹⁸ Por. T. Jelonek, „Dotykalne” i „Góra Syjon”, *Właściwa treść przeciwstawienia Hbr 12, 18–24*, *Analecta Cracoviensia*, 9 (1977), 139–154; tenże, *Poświadczające dzieła Boga według Hbr 2, 4*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 31 (1978) 16–22.

Stwierdziliśmy, że z nielicznymi wyjątkami rozważane terminy odnoszą się do mowy Boga. Jeżeli dodamy do tego wynik analizy użycia terminu *legein*, możemy wyciągnąć wniosek, że według Listu do Hebrajczyków mówiącym jest jedynie Bóg, jeżeli nie liczyć, albo raczej wliczając w to przemawiających w imieniu Boga, do których przede wszystkim zalicza się sam Autor, nazywając List mową, dokładniej tym, co się mówi.

Zagadnienie, dlaczego to pismo jest ujęte jako mowa, nie wchodzi w zakres naszych rozważań, choć samo w sobie może rzucić światło na koncepcję Listu, a pośrednio na problem jego autorstwa. Tego jednak tematu nie zamierzamy tu rozwijać.

Bóg jest Mówiącym, jak stwierdziliśmy wyżej, Mówiącym w ramach całej historii zbawienia. Jego słowo wyraża Jego działanie i objawia Jego drogi ludziom. Taka podwójna rola słowa Bożego odzwierciedla się w rozważanych wyżej miejscach Listu. Słowo jako działanie, słowo jako ontyczna rzeczywistość wyraża się terminem *rhēma*, to słowo stwarza (11, 3), podtrzymuje (1, 3), wprowadza w transcendentną rzeczywistość (6, 5), przeraża wielkością Bożej obecności (12, 19). W tym także znaczeniu pojawia się termin *phōnē* — głos Boży, który wzrusza posady nieba i ziemi, oznajmia wspomnianą wyżej przerażającą Bożą obecność (*phōnē rhēmatōn* w 12, 19).

Terminy *logos* i *lalein* odnoszą się zasadniczo do słowa Bożego jako objawienia i to zarówno w starym jak i w nowym przymierzu, choć rzeczownik *logos* częściej oznacza objawienie starego przymierza. W tych wypadkach, jak widzieliśmy, przemawianie Boże w nowym przymierzu określane jest terminem, który podkreśla, że w tym etapie Bożej ekonomii zbawienia to przemawianie nie tylko objawia, ale także doprowadza do zbawienia. Dlatego nazywa się zbawieniem lub dobrą nowiną.

Wobec tego przemawiania Bożego człowiek zawsze zobowiązany jest do dawania odpowiedzi i List do Hebrajczyków jest wielkim wołaniem o tę odpowiedź, a właściwie o wykorzystanie okazji, w której należy i można dać odpowiedź i w ten sposób wejść do rzeczywistości, która została nazwana między innymi odpoczynkiem.

Słusznie List ten nazwany został przez samego Autora słowem zachęty.

Termin *logos*, jak śledziliśmy wyżej, odnosi się też do nowego przymierza, co więcej słowo Boże wyrażone tym terminem (7, 28) zapowiada i ustanawia nową ekonomię łaski doskonalszą od ekonomii Prawa. Tak więc słowu Bożemu, niezależnie od rozpatrywanego etapu historii zbawienia, przysługuje określenie z rozdziału czwartego: *Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca*

(4, 12). Wyrażona w tym określeniu wielkość i rola słowa Bożego została przez analizę wielu miejsc Listu do Hebrajczyków lepiej i bardziej szczegółowo ukazana przede wszystkim przez doprowadzenie w syntetycznej części naszych rozważań do ujęcia zagadnienia w aspekcie historii zbawienia.

Rozważając działanie tego Bożego słowa List do Hebrajczyków stawia przed czytelnikiem zawsze aktualne wezwanie: *Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych* (3, 7). W kontekście takiego bowiem wezwania rozumiemy myśl Autora, który przede wszystkim jest duszpasterzem nawołującym do posłuszeństwa. Jeżeli mówi o słowie Boga, to dlatego, aby wyzwolić słowo ludzkiej odpowiedzi.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

Ks. Jerzy Woźniak CM

IMPLIKACJE HAJ JAHWE

ASPEKTY SOCJOLOGICZNE PRZYSIĘGI HAJ JAHWE

Przysięga *haj Jahwe* jest wypowiediana przez jednostki, bądź przez grupę społeczną, przez ludzi biednych i bogatych w różnych sytuacjach życiowych. Dlatego możemy mówić o aspekcie socjologicznym tejże przysięgi.

Należy zaznaczyć, że „każda wypowiedź (akt mówienia) zawiera w sobie zawsze moment socjalny i jest przez kogoś kierowana do kogoś innego (do słuchacza lub rozmówcy) z wyraźnym celem porozumienia się, wymiany doświadczeń czy wywołania określonych skutków”¹.

Nadto wypada zauważyć, że „dzieło literackie jest faktem społecznym, ponieważ jego twórca (autor) jest członkiem określonej społeczności, żyje w pewnym środowisku, które wpływa kształtując nie tylko na jego osobiste losy, ale także na jego twórcze (zawodowe) działania i produkt tych działań — utwór literacki”². Jak widzimy każde dzieło literackie i każda wypowiedź mają charakter społeczny.

¹ M. Głowiński, — A. Okopień-Sławińska — J. Sławiński, *Zarys teologii literatury*, Warszawa 1972, s. 15.

² Tamże, s. 17.

Zapytajmy się: jakie wyznaczniki socjalne posiada dzieło literackie względnie wypowiedź literacka? Za Alberto Memmi³ wyróżniamy następujące wyznaczniki socjalne: autor, dzieło, publiczność. Charakteryzując postawę autora bierzemy pod uwagę jego status ekonomiczny, status zawodowy, klasę społeczną, pokolenie literackie. Przy omawianiu dzieła zwracamy uwagę na socjologię gatunków i socjologię tematów, socjologię charakterów i postaci, socjologię stylów. A analizie publiczności zwracamy uwagę na odbiór czytelniczy, więź między dziełem a publicznością, reakcje różnych czytelników, komunikatywność, sukces. Przy omawianiu przysięgi *haj Jahwe* zwrócimy uwagę na autora, dzieło, publiczność czyli w tym wypadku na odbiorcę.

I AUTOR

A. Status ekonomiczny.

Nadawcy przysięgi *haj Jahwe* pod względem statusu ekonomicznego czyli możliwości dysponowania środkami materialnymi bardzo poważnie się różnią. Przysięgę wypowiadają królowie, którzy mają do dyspozycji wszelkie środki materialne, aby zrealizować zamierzone cele.

Spotykamy następujące postacie królewskie:

król Dawid — — 1 Sm 20, 3; 25, 34; 26, 10. 16; 2 Sm 4, 9; 12, 5; 14, 11; 1 Krl 1, 29.

król Saul — — 1 Sm 19, 6; 28, 10; 14, 39

król Salomon — — 1 Krl 2, 24

król Sedecjasz — — Jr 38, 16.

Przysięgę *haj Jahwe* wypowiadają osoby zasobne w środki materialne:

Obadjahu — urzędnik dworski — 1 Krl 18, 10

Jonatan — książę, następca tronu — 1 Sm 20, 21

Gedeon — sędzia — Sdz 8, 19

Akisz — wódz — 1 Sm 29, 6.

Są to ludzie zasobni i zajmujący naczelne stanowiska w swoim narodzie.

Następna grupa to ludzie ubodzy, którzy są uzależnieni w stosunkach ekonomicznych. Do nich należy:

Eliasz — prorok — 1 Krl 18, 15

Elizeusz — prorok — 2 Krl 3, 14; 5, 16

Jeremiasz — prorok — Jr 5, 2

³ A. Memmi, *Problemy socjologii literatury*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, Kraków² 1976, t. 3, s. 93nn.

Micheasz — prorok — 1 Krl 22, 14 = 2 Krn 18, 13

Ozeasz — prorok — Oz 4, 15

Szunemitka — 2 Krl 4, 30

wdowa z Sarepty — 1 Krl 17, 12

Booz — rolnik — Rut 3, 13

Ittaj — wojownik — 2 Sm 15, 21

Gehazi — sługa — 2 Krl 5, 20

Abigail — służebnica — 1 Sm 25, 26.

W kilku wypadkach nadawca nie może mieć związku ze statusem ekonomicznym, gdyż należy do kategorii przekraczającej jakiegokolwiek badania ekonomiczne:

Jahwe — Jr 12, 16; 4, 2

Słowo Jahwe — Jr 44, 26

Wzrost Jahwe — Jr 16, 14. 15 = Jr 23, 7. 8.

Niekiedy nadawca nie jest bliżej określony i dlatego status ekonomiczny nie może być bliżej podany:

lud — 1 Sm 14, 45

podmiot indywidualny — Ps 18, 47 = 2 Sm 22, 47.

Jak widzimy przysięga *haj Jahwe* jest wypowiedzana przez ludzi najbogatszych, królów (Dawid, Saul, Salomon, Sedecjasz), przez ludzi wpływowych (Jonatan, Akisz), przez średniozamożnych (Ozeasz, Jeremiasz, Micheasz, Booz), przez bardzo ubogich (Szunemitka, wdowa z Sarepty, Abigail). Stwierdzamy, że przysięga *haj Jahwe* ma charakter powszechny i jest wypowiedzana niezależnie od statusu ekonomicznego.

B. Status zawodowy.

Nadawcy przysięgi *haj Jahwe* posiadają różne zawody, powołania życiowe, które zapewniają im w społeczeństwie określoną pozycję społeczną. Spotykamy królów (Dawid, Saul, Sedecjasz, Salomon), wojowników (Jonatan, Akisz, Ittaj), proroków (Eliasz, Elizeusz, Micheasz, Jeremiasz), sędziów (Gedeon), rolników (Booz, wdowa z Sarepty, Szunemitka), służbę, niewolników (Gehazi, Abigail).

Jak widzimy przynależność do różnych zawodów, powołań wskazuje na powszechność stosowania przysięgi *haj Jahwe*.

C. Klasa społeczna.

Związek z daną klasą, jak zauważa Alberto Memmi⁴, prowadzi do wyróżnienia przynależności społeczno-ekonomicznej i przynależności ideologicznej. Przynależność społeczno-ekonomiczną można rozpatrywać i badać na podstawie statusu ekonomicznego i zawodo-

⁴ Tamże, s. 96.

wego. Stwierdzenie przynależności ideologicznej wymaga wnikliwego studium, gdyż nie zawsze pisarz należący do danej klasy wyraża poglądy swojej klasy. Nadawcy przysięgi *haj Jahwe* należą do klasy panującej i klasy robotniczej. Do klasy panującej zaliczamy królów (Dawid, Sedecjasz, Salomon, Saul, Obadjahu, Akisz). Do klasy robotniczej zaliczamy: proroka Eliasza, Gedeona, Szunemitkę, wdowę z Sarepty, Elizeusza, Jeremiasza, Micheasza, Booza, Ittaja, Gehaziego, Ozeasza, Abigail.

Interesująca jest przynależność Jonatana do klasy panującej. Wydaje się, że ze względu jedynie na pochodzenie i na pretendowanie do korony należał do klasy panującej. Jednakże ze względu na wyznawane poglądy, wyrażone w jego postępowaniu wobec Dawida, ideologicznie nie należał do swojej klasy. Jonatan zawarł przyjaźń z Dawidem, zwykłym pasterzem i zrzekł się tronu ze względu na niego.

II DZIEŁO

Przysięga *haj Jahwe* traktowana jako wypowiedź należy do gatunków literackich znanych w całym starożytnym Wschodzie. Ten gatunek literacki jest ponad klasowy, gdyż jest wypowiedzią religijną stosowaną przez klasę panującą jak i „robotniczą”.

III ODBIORCA

Odbiorcami przysięgi są osoby należące do różnych klas społecznych. Spotykamy królów: Achab — 1 Krl 17, 1; Saul — 1 Sm 14, 45; Jozafat — 2 Krl 3, 14; Dawid — 1 Sm 29, 6; 2 Sm 15, 21; 1 Sm 25, 26; 20, 21; ludzi związanych z dworem królewskim: urzędnik Naaman — 2 Krl 5, 16; Jonatan — 1 Sm 20, 3; dowódca Abisaj — 1 Sm 26, 10; Batszeba, żona Dawida — 1 Krl 1, 29; 2, 24; dowódca Obadjahu — 1 Krl 18, 15.

Następnie spotykamy proroków, żołnierzy i kobiety: proroka Eliasza — 1 Krl 18, 10; 17, 12; 2 Krl 2, 2.4.6; prorok Elizeusz — 2 Krl 4, 30; prorok Natan — 2 Sm 12, 5; prorok Jeremiasz — Jr 36, 16; 16, 14. 15 = 23, 7. 8; żołnierze Zebach i Salmunna — Sdz 8, 19; Rekab i Baana — 2 Sm 4, 9; wodzowie ludu — 1 Sm 14, 39; posłaniec króla Achaba — 2 Krl 22, 14 = 2 Krn 18, 13; Gehazi sługa Elizeusza — 2 Krl 5, 20. Niewiasty: kobieta z Tekoa — 2 Sm 14, 11; wróżka z Endor — 1 Sm 28, 10; Kalebitka Abigail — 1 Sm 25, 34.

Oprócz odbiorcy jednostkowego przedmiotem przysięgi *haj Jahwe* jest odbiorca społeczny. Do tego typu odbiorcy kolektywnego należy: naród izraelski — Jr 4, 2; 23, 7. 8; Oz 4, 15; ludy wrogie Izraelowi — Jr 12, 16; dwaj żołnierze — Zebach i Salmunna — Sdz

8, 19; Rekab i Baana — 2 Sm 4, 9; mieszkańcy Jerozolimy — Jr 5, 2. W jednym wypadku odbiorca utożsamia się z nadawcą — Gehazi — 2 Krl 15, 20.

Odbiorcami przysięgi *haj Jahwe* są nie tylko osoby uznające Jahwe jako Boga nad Izraelem (np. Dawid, Eliasz, Elizeusz, Jeremiasz), ale również osoby nie uznające kultu Jahwe (kobieta z Tekoa, Namaan, ludy wrogie Izraelowi, Kalebitka Abigail, Obadjału).

Jak widzimy z przeprowadzonych analiz przysięga *haj Jahwe* jest związana z człowiekiem, z jego sytuacją egzystencjalną i zapewnia skuteczne działanie nadawcy.

STOSUNKI SYNTAGMATYCZNE HAJ JAHWE

Związki syntagmatyczne są terminem twórcy językoznawstwa strukturalnego Ferdynanda de Saussure'a. Podstawowym pojęciem jest tutaj syntagma. F. de Saussure tak ją określa „Z jednej strony w każdej wypowiedzi wyrazy nawiązują między sobą na mocy swego połączenia stosunki oparte na charakterze liniowym języka, który wyklucza możliwość wymówienia elementów. Te połączenia, dla których oparciem jest przestrzeń, możemy nazwać syntagmami. Syntagma składa się więc zawsze z dwóch lub więcej jednostek następujących po sobie”⁵. Syntagma jest również określana jako związek syntagmatyczny⁶.

Natomiast stosunki syntagmatyczne — również są terminem F. de Saussure'a — są to stosunki, w jakich pozostaje dany element ciągu wypowiedziowego do swego otoczenia poprzedzającego i następującego. Poszczególne elementy wypowiedzenia tworzą grupy składniowe tzw. syntagmy zawierające dwie lub więcej jednostek wypowiedzeniowych. Każdy człon syntagmy pełni określoną funkcję składniową, która wynika ze stosunku, jaki zachodzi między nim a członem poprzedzającym względnie obu razem. Pojęcie stosunków syntagmatycznych dotyczy nie tylko grup wyrazowych dowolnej objętości, ale również i wyrazów motywowanych i ułożonych⁷.

Między wyrażeniami tworzącymi związki i stosunki syntagmatyczne zachodzą związki uprzedniości i następstwa⁸. Ze związków tych wynikają takie właściwości wyrażen, jak ich prepozycja lub postpozycja względem innych wyrażen z ewentualnym podziałem na prepozycję i postpozycję bezpośrednią (styczność) lub pośrednią

⁵ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, s. 131.

⁶ Z. Gołąb — A. Heinz — K. Polański, *Słownik terminologii językoznawczej*, Warszawa 1970, s. 556.

⁷ Jak wyżej.

⁸ S. Karolak, *Zagadnienia składni ogólnej*, Warszawa 1972, s. 6.

(brak styczności) w ciągach syntagmatycznych składających się z większej od dwóch liczby wyrażen prostych. Bezpośredniość prepozycji i postpozycji może ponadto być stała lub niestała.

Stała bezpośrednia prepozycja || postpozycja czyli inaczej odłączalność jednych wyrażen od innych jest wtedy, kiedy dwa wyrażenia są w styczności niezależnie od liczby wyrażen prostych składających się na dane wyrażenie złożone. Niestala czyli odłączalność jednych wyrażen od innych jest wtedy, kiedy dane dwa wyrażenia są w styczności tylko w wyrażeniach składających się z dwóch wyrażen, a przestają być w styczności w wyrażeniach złożonych — z większej od dwóch liczby wyrażen prostych.

ZWIĄZEK SYNTAGMATYCZNY HAJ JAHWE

Związek syntagmatyczny *haj Jahwe* jest zdaniem nominalnym o szyku inwersyjnym, gdzie podmiotem jest Jahwe a orzecznikiem przymiotnik odślowny *haj*, który występuje w funkcji czasownika w przysięgach *haj Jahwe* z kontekstem boalistycznym oraz w funkcji rzeczownika w przysięgach *haj Jahwe* z kontekstem życia codziennego. *Haj* wobec Jahwe występuje trzydzieści trzy razy w prepozycji bezpośredniej a jeden raz w Jr 44, 26 — *haj ʾadōnāy Jahwe* — w prepozycji pośredniej. Natomiast Jahwe wobec *haj* występuje trzydzieści trzy razy w postpozycji bezpośredniej, a jeden raz w Jr 44, 26 w postpozycji pośredniej.

STOSUNKI SYNTAGMATYCZNE.

Przysięga *haj Jahwe* pozostaje w konkurencji z partykułami wyodrębniającymi i innymi wyrażeniami.

Przysięgi negatywne

A. Partykuły wyodrębniające.

Partykuła *ʾim* występuje w prepozycji oraz postpozycji wobec *haj Jahwe*. Partykuła *ʾim* występuje w prepozycji bezpośredniej według wzoru *ʾim haj Jahwe* w tekstach liturgicznych wypowiedzianych podczas uroczystości religijnych: Jr 5, 2; 16, 15=23, 8. Wzór przysięgi *ʾim haj Jahwe* odpowiada ugaryckiej przysiędze *whm Aliyan b(al* (UT : 76 : III : 2), która istnienie Baala stawiała pod znakiem zapytania używając partykuły warunkowej *hm* w kontekście powraccania do życia Baala.

Partykuła *ʾim* występuje w prepozycji pośredniej niestałej według wzoru — *ʾim ... haj Jahwe* — w następujących miejscach —

Rut 3, 13; Jr 4, 2; 12, 16; 44, 26; Oz 4, 15. Partykuła *ʾim* występuje w postpozycji bezpośredniej w następujących miejscach według wzoru *haj Jahwe ʾim*: 1 Sm 14, 45; 19, 6; 28, 10; 2 Sm 14, 11; 1 Krl 18, 10; 17, 12; 2 Krl 2, 2. 4. 6; 4, 30. Wymienione wiersze pochodzą z ksiąg historycznych oraz posiadają kontekst życia codziennego.

Partykuła *ʾim* występuje w postpozycji pośredniej po *haj Jahwe* w następujących miejscach według wzoru *haj Jahwe... ʾim*: 1 Krl 17, 1; 2 Krl 3, 14; 5, 16; Jr 38, 16. Partykuła *ʾim* występująca w postpozycji pośredniej ma miejsce w przysięgach negatywnych, gdzie jedna osoba wobec drugiej wypowiada przysięgę w formie uroczystej w sytuacjach krytycznych i bardzo wielkiej wagi, gdzie zachodzi bądź niebezpieczeństwo śmierci bądź chęć przebywania z osobą ukochaną na zawsze.

Wpływ religii kananejskiej a zwłaszcza ugaryckiej i fenickiej na religię izraelską zaznaczył się w tym, że partykuła *ʾim* występuje w prepozycji bezpośredniej (por. ugarycką przysięgę *whm Aliyan b(al)*). Stąd też Izraelici typowe formuły kultowe zmieniali w duchu religii kananejskich, gdzie dominującym bóstwem był Baal bóg wegetacji⁹.

Dlatego to prorok Jeremiasz zabrania wypowiadać kłamliwie przysięgę *haj Jahwe*, która sugerowałaby względność istnienia Jahwe. Również antybaalistyczne przepowiadanie proroków Ozeasa i Eliasza spowodowało fakt występowania partykuły *ʾim* w prepozycji pośredniej *haj Jahwe* w kontekście życia codziennego i w kultcie.

Dalszym osłabieniem religii kananejskiej jest postpozycja bezpośrednia i pośrednia partykuły *ʾim*. Przysięga *haj Jahwe* z postpozycją bezpośrednią partykuły *ʾim* była stosowana w sytuacjach, kiedy osoba zwracała się do osoby, bądź też kiedy naród zwracał się do króla (1 Sm 14, 45). Wypowiadana w tej formie nie stawiała problemu istnienia Jahwe i nieograniczone czasem życie Jahwe była rękojmią spełnienia się warunku, jaki zawierała. Również przysięga *haj Jahwe* z partykułą *ʾim* w postpozycji pośredniej występowała w kontekście życia codziennego.

Oprócz partykuły wyodrębniającej *ʾim* spotykamy partykułę warunkową *lû*, która występuje jeden raz w Sdz 8, 19 w postpozycji bezpośredniej i służy dla podkreślenia warunku nierzeczywistego¹⁰.

⁹ Por. C. J. Labuschagne, *The incomparability of Jahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental series, vol. V), Leiden 1966, s. 117. T. Worden, *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament*, VT 3 (1953) 290.

¹⁰ P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, § 167f.

B. *Inne partykuły i zaimek względny.*

Do innych partykuł zaliczamy — *ʕim, ki ʕim, ʕal, ki, lûlê*. Partykuła *ʕim* nie pełniąca funkcji wyodrębniającej, występuje w Rut 3, 13; 2 Krl 3, 14; Jr 38, 16 w roli partykuły rozłącznej Rut 3, 13 — prepozycja pośrednia, 2 Krl 3, 14; Jr 38, 16 — postpozycja pośrednia.

Partykuła *ki ʕim* występuje trzykrotnie w przysięgach negatywnych, a mianowicie w 1 Krl 17, 1. 12; 1 Sm 14, 45 po partykule wyodrębniającej *ʕim*, aby rozpocząć zdanie afirmatywne. Partykuła *ki ʕim* występuje w przysięgach celem nadania pewności, że to co w przysiędze jest wypowiedziane niechybnie się stanie. (Postpozycja pośrednia — 1 Sm 14, 45; 1 Krl 17, 1. 12).

Partykuła *ʕal* występuje w Oz 4, 15 w prepozycji pośredniej celem umożliwienia wyliczania. Partykuła *ki* pojawia się dwukrotnie, a mianowicie w 1 Krl 18, 10 w postpozycji pośredniej, gdzie rozpoczyna ostatnią część przysięgi; a w 2 Krl 3, 14 również w postpozycji pośredniej, gdzie poprzedza bezpośrednio partykułę warunkową *lûlê*, która służy do wyrażania warunków nierzeczywistych w zdaniach warunkowych. Zaimek względny *ʕašer* występuje czterokrotnie w przysięgach negatywnych w 2 Krl 3, 14; 5, 16; 1 Krl 17, 1; Jr 16, 15 = Jr 23, 8 w postpozycji bezpośredniej rozpoczynając zdanie względne. W wymienionych wierszach zdanie względne zaczynające się od *ʕašer* służy do ukazania specjalnej relacji, jaka zachodzi między Jahwe a prorokiem. W 1 Krl 18, 10 zaimek względny *ʕašer* występuje w postpozycji pośredniej po *haj Jahwe*, gdzie rozpoczyna zdanie względne podkreślające stanowczość rozkazu Achaba mającego na celu bezzwłoczne odszukanie Elizeusza.

Obok zaimka względnego *ʕašer* występuje jeden raz zaimek względny *kaʕašer* w Jr 12, 16 w postpozycji bezpośredniej dla podkreślenia różnicy między przysięgą *haj Jahwe* a przysięgą na Baala.

Przysięgi pozytywne

A. *Partykuły wyodrębniające.*

W przysięgach pozytywnych rolę partykuł wyodrębniających pełnią *ki* oraz *ki ʕim*. Partykuła *ki* może występować bezpośrednio przed lub po *haj Jahwe*. Partykuła *ki* występuje w prepozycji bezpośredniej wobec *haj Jahwe* w 1 Sm 14, 39.

Partykuła *ki* występuje w postpozycji bezpośredniej w następujących miejscach: 1 Sm 20, 3; 26, 16; 29,6; 2 Sm 12, 5; 15, 21; 1 Krl 22, 14; 2 Krn 18, 13; 1 Sm 25, 34.

Partykuła *ki* występuje po *haj Jahwe* w postpozycji pośredniej w: 2 Sm 4, 9; 1 Krl 1, 29—30; 2, 24; 18, 15; Jr 16, 4 = Jr 23, 7.

Najliczniej jest reprezentowana grupa *haj Jahwe ki* z uwagi na specjalnie zaakcentowanie trwałości życia Jahwe. W przysięgach ba-

alistycznych spotykamy typ *kî hy aliyan b'al* (UT 49: III: 20) występujący w poemacie o Baalu i Mocie, wskazującym na względność życia Baala jako boga wegetacji, który stosownie do pór roku regularnie umiera i zmartwychwstaje. Jedyne występujący związek *kî haj Jahwe* w 1 Sm 14, 39 jest paralełą do ugaryckiej przysięgi na życie Baala.

Aby zatrzeć wszelkie ślady podobieństwa do przysięg baalistycznych partykułę *kî* przesunięto o kilka wyrazów dalej po *haj Jahwe*. Na pierwsze miejsce po *haj Jahwe* wystawiono zdanie względne zaczynające się od zaimka względnego *šašer* (2 Sm 4, 9; 1 Krl 1, 29—30; 2, 24; 18, 15) a partykułę *kî* stosowano dopiero po zdaniu względnym określającym czyny Jahwe dokonane dla dobra jednostki. W ten sposób przełamano całkowicie wpływ kultu Baala.

Drugą partykułą wyodrębniającą stosowaną w przysięgach pozytywnych jest partykuła *kî im*, która występuje dwukrotnie w postpozycji bezpośredniej wobec *haj Jahwe* w 1 Sm 26, 10; 2 Krl 5, 20.

Jak widzimy postpozycja czy też prepozycja partykuł pozostają nośnikami tendencji teologicznych ukazujących rozwój wiary Izraela w Starym Testamencie.

Żmigród

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Ks. Józef Kudasiewicz

SŁOWO JEZUSA PEŁNE MOCY

(Homilia na XVII Sympozjum polskich biblistów w Nysie)

Zdumiewali się Jego nauką, gdyż słowo Jego było pełne mocy (Łk 4, 32).

Ewangelia dzisiejszej liturgii (Łk 4, 31—37) mówiąca o słowie Jezusa pełnym mocy, o słowie budzącym zdumienie i znaki zapytania, harmonizuje doskonale z naszymi rozważaniami i dyskusjami naukowymi na temat słowa Bożego w pierwotnym Kościele.

To świadectwo dzisiejszej Ewangelii o słowie Jezusa jest szczególnie cenne, ponieważ otrzymujemy je od św. Łukasza — pierwszego historyka pierwotnego Kościoła. Opis dziejów Kościoła i jego misji głoszenia słowa Bożego Żydom i poganom poprzedził Łukasz „pierwszym słowem” (*prōtos logos*), w którym napisał o *wszystkim, co Jezus czynił i nauczał od początku aż do dnia, w którym udzielił przez Ducha Świętego poleceń apostołom...* (Dz 1, 1n). Dla Łukasza, u początków Kościoła, przed kerygmatem i didache Apostołów było słowo i czyn Jezusa. To słowo Jezusa jest fundamentem i modelem dla głosicieli słowa w Kościele.

We współczesnej egzegezie jesteśmy świadkami dowartościowania roli słowa i czynu samego Jezusa, jako koniecznej przesłanki teologii biblijnej Nowego Testamentu. Wystarczy porównać ze sobą dwie teologie: R. Bultmanna, który słowem i nauczaniu Jezusa poświęca zaledwie 34 stronie; przepowiadanie Jezusa zalicza do Starego Testamentu; jest ono jego ukoronowaniem. Druga natomiast teologia J. Jeremiasa przepowiadaniu Jezusa poświęca cały I tom. Z tym pozytywnym zjawiskiem dowartościowania słowa Jezusa spotykamy się również w badaniach polskich egzegetów. Jest to jakiś znak czasów; który nas wzywa do głębszej refleksji nad słowem Jezusa. Przewodnikiem i światłem tej refleksji będzie dla nas św. Łukasz i jego wizja słowa Jezusa.

1. SŁOWO JEZUSA

Żeby jednak odczytać pełny sens dzisiejszej Ewangelii i wydobyć z niej elementy Łukaszowej teologii słowa Jezusowego, należy ją rozważać w szerszym kontekście, z którym jest ściśle złączona. Wydarzenia w Kafarnaum (uzdrowienie opętanego, świątkry Piotra, wielu chorych), których znaczną część opisuje dzisiejsza Ewangelia, łączą się ściśle z tzw. nazaretańskim manifestem Jezusa (U. Busse), w którym zawarł On program swej działalności mesjańskiej (Łk 4, 16—30). Przyszedł w szabat do synagogi w Nazarecie i powstał, aby czytać. *Podano mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane: „Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił i postął mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnych, abym obwoływał rok łaski od Pana”* (Łk 4, 18—19). Po przeczytaniu proroka Jezus stwierdził autorytatywnie: *Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (Łk 4, 21). W znakach działaniach w Kafarnaum rozpoczęła się pierwsza realizacja tego mesjańskiego programu Jezusa: uzdrawianie chorych i wzywianie opętanych. Z manifestu nazaretańskiego Jezusa i Jego rozpoczętej realizacji w Kafarnaum rozważymy tylko jeden wątek: pełne mocy słowo Jezusa. Jaką wizję teologiczną tego słowa przekazuje nam św. Łukasz.

a) Słowo Jezusa jest najpierw eschatologicznym wypełnieniem słów Pisma, słów proroka. Ponieważ prorok jest „ustami” samego Boga, głosi słowo Boże, dlatego słowa Jezusa są wypełnieniem słów samego Boga. Po przytoczeniu fragmentu z proroka Jezus mówi: *Dziś spełniły się te słowa Pisma...* (w. 21). „Spełnić się” (*pleroūn*), oznacza u Łukasza wypełnienie własnym słowem i czynem zapowiedzi Pisma. Spotykamy tu ulubioną przez Łukasza historio-zbawczą perspektywę: zapowiedź — wypełnienie. Jezus obdarzony mocą Ducha (w. 18), jako charyzmatyczny prorok czasów mesjańskich, głosi dobrą nowinę wyzwolenia. Nazwanie Jezusa prorokiem na poparcie w najbliższym kontekście (w. 24): *Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie*. Określenie to odnosi do siebie. Słowo Jezusa — proroka, podobnie jak słowa proroków Starego Przymierza, spotykało się ze sprzeciwem. On sam zaś został odrzucony przez swych ziomków (w. 28—30). W tytule prorok (*prophētes*) zawarta jest myśl o boskim pochodzeniu słowa, które głosi i wypełnia Jezus; poddając się natomiast ceremoniałowi czytania w synagodze wykazuje wielki szacunek dla Pisma, jako dla słowa Bożego (w. 17—18).

b) Słowa Jezusa — proroka są pełne mocy. *Z władzą i mocą rozkazuje nawet duchom nieczystym, i wychodzą* (w. 36, por. w. 35). *Rozkazał gorączce i opuściła ją* (w. 39). Warto tu zaznaczyć, że Marek (1, 29) i Mateusz (8, 15) w miejscach paralelnych nie mówią o rozkazującym

słowie Jezusa, lecz o ujęciu chorej za rękę. Tylko Łukasz mówi o rozkazie Jezusa, by podkreślić moc Jego słowa. Słowo Jezusa sprawia to, co oznacza. Ta moc słowa Jezusa ma charakter zbawczy. Wypędzanie bożom złych duchów i uzdrowienia są znakami nadejścia Królestwa Bożego i rzeczywistym zapoczątkowaniem zbawienia, które polega na wyzwoleniu z mocy zła i na obdarzeniu nowym życiem. Ten zbawczy charakter słów Jezusa wyraża Łukasz w formule *hoi lógoi tēs cháritos* (w. 22). Wszystkie polskie tłumaczenia współczesne uważają *tēs cháritos* za dopełniacz hebrajski i tłumaczą frazę następująco: *pełne wdzięku słowa*. Jest to raczej pełne wdzięku uproszczenie. Frazę tę trzeba po prostu przełożyć *słowa łaski*, lub *słowa pełne łaski*. Analogiczna fraza znajduje się w Dziejach Apostolskich (14, 3; 20, 32); we frazie tej słowo Boże nazywane jest *słowem łaski* względnie *orędziem łaski* (tłum. ekumen. TOB). Łukasz odnosząc to samo określenie do słów Jezusa, chce nam powiedzieć, że słowa Jego, podobnie jak słowa samego Boga mają charakter zbawczy, są nosicielami łaski. Tak rozumiana formuła Łukasza ma głęboki sens teologiczny: słowa Jezusa-proroka są orędziem łaski, zbawienia, życia (por. J. Ernst). Nie tylko zapowiadają łaskę i zbawienie ale je równocześnie w sobie zawierają. Świadectwem tego są działania przez Jezusa znaki. Dzięki temu zasługuje On w pełni na tytuł *potężny słowem* (Łk 24, 19). Źródłem tej zbawczej mocy słowa Jezusa jest Duch Pański, który spoczął na Nim, który go namaścił i posłał. On jest źródłem mocy potrzebnej do nauczania i dawania świadectwa (Dz 1, 8).

c) Słowa Jezusa-proroka mają charakter krytyczny, podobnie jak słowa proroków Starego Testamentu. Demaskują odważnie zło, zakłamanie, hipokryzję; domagają się odpowiedzi i decyzji. W perykopie nazaretańskiej Jezus krytycznie ocenia postawę swych ziomków wobec Jego słowa dobrej nowiny. Nie przyjęli tych słów z wiarą, lecz dziwili się skąd takie słowa w ustach syna Józefa cieśli (w. 22). Kiedy Jezus zdemaskował ich sceptycyzm i niewiarę, wtedy *na te słowa wszyscy w synagodze unieśli się gniewem. Porwali się z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić* (w. 29). Ten odważny, krytyczny i demaskatorski sposób mówienia Jezusa będzie często budził polemiki i konflikty. Zaprowadzi Go w końcu na Golgotę. Takie bezkompromisowe głoszenie wymagało prorockiej odwagi i gotowości przyjęcia wszystkich konsekwencji za głoszone słowo.

Przeciwieństwem postawy Nazaretan, którzy odrzucili Jezusa i Jego słowo, jest postawa wiary i posłuszeństwa. W perykopie nazaretańskiej Łukasz nie mówi wyraźnie o wierze w słowo Jezusa, ale ideę tę suponuje wspominając wdowę z Sarepty, która całkowicie zawierzyła słowom Jahwe, skierowanym do niej przez proroka Eliasza (1 Krl 17, 1—24) oraz Syryjczyka Naamana, który przezwyciężył w sobie niewiarę i uwierzył słowom męża Bożego Elizeusza (2 Krl 5, 1—27). Przeciwnie zaś Nazarejczycy nie uznali Jezusa za proroka (w. 24) i nie uwierzyli Jego słowom. Chcieli Go nawet zabić. Konsekwencją ich niewiary było oddalenie się od nich Jezusa (w. 30). Odrzucając słowo Jezusa, odrzuca się również Jego osobę. Między wiarą a niewiarą w słowo Jezusa może być jeszcze zdziwienie (w. 22), które prowadzi do sceptycyzmu i niewiary lub zdumienia (w. 32, 36), które może być przygotowaniem do wiary.

d) Słowo Jezusa łączy się zawsze z czynem. Jest On prorokiem — Mesjaszem słowa i czynu. Tę ideę chrystologiczną wyraża Łukasz w podwójny sposób. a) Tak komponuje swoją Ewangelię, że często zestawia obok siebie słowa i czyny Jezusa lub odwrotnie czyny i słowa. Dzisiejsza Ewangelia (w 31—37) mówiąca o czynach Jezusa w Kafarnaum następuje bezpośrednio po słowach manifestu nazaretańskiego. Słowo powo-

lania uczniów następuje u Łukasza po znakach w Kafarnaum i po połowie ryb (Łk 5, 10). Dla Marka natomiast wystarczy samo słowo powołania (1, 16—20). b) Tę samą myśl wyraża Łukasz przy pomocy formuły *mąż-prorok potężny czynem i słowem* (24, 19; por. Dz 7, 22). Czyny te oznaczają znaki wypędzania złych duchów, uzdrowienia, wskrzeszania. Były one realizacją Jego programu mesjańskiego wyrażonego w manifestacie nazaretańskim. Motywem tych znaków w ujęciu Łukasza było współczucie, miłość i dobroć. W ten sposób łączył Jezus potężne słowo łaski i zbawienia z potężnym czynem miłości i dobroci (Dz 10, 38; por. Mk 7, 37). Zasłużył sobie w pełni na tytuł męża-proroka potężnego czynem i słowem.

2. SŁOWO SŁUG SŁOWA.

Jakie znaczenie Jezusowe głoszenie słowa ma dla sług słowa w Kościele? Czy można te słowa ze sobą porównywać? Chociaż posłannictwo Jezusowe było jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne, to jednak porównanie to jest uzasadnione teologicznie i egzegetycznie. a) W posłannictwie Jezusa męża-proroka uczestniczy cały Lud Boży — Kościół. „W ten sposób staliśmy się uczestnikami owego posłannictwa Chrystusa-Proroka, poprzez które spełniamy wraz z Nim posługę Bożej prawdy w Kościele” — uczy Jan Paweł II (RH 19). Szczególną rolę w tej posłudze pełnią teologowie, których papież nazywa „sługami prawdy Bożej” (Tamże). b) Drugą rację można wyprowadzić z teologii św. Łukasza. Słowo przepowiadania Jezusa-proroka jest dla niego przesłanką, modelem i wzorem dla przepowiadania Kościoła pierwotnego. Porównując teologię słowa Jezusa trzeciej Ewangelii z teologią słowa głoszonego w Kościele pierwotnym a zawartą w Dziejach dostrzegamy uderzające zbieżności. Słudzy słowa pierwotnego Kościoła głosili dobrą nowinę zbawienia na wzór Jezusa. I tak powinno się zawsze głosić słowo łaski w Kościele. Dlatego właśnie słudzy słowa Kościoła naszych czasów mają prawo i obowiązek częstego porównywania swej posługi słowa z posługą Jezusa-proroka. Od Jezusa muszą się uczyć właściwej postawy wobec słowa Bożego. Czego możemy się od Jezusa nauczyć?

a) Najpierw głębokiego szacunku wobec słów Pisma jako słów samego Boga zapowiedzianych przez proroków a wypełnionych przez Jezusa Jezus okazał ten szacunek poddając się ceremoniałowi liturgii synagogalnej. Z szacunkiem winna się ciągle łączyć świadomość, że słowa Pisma nad którymi trzusi się egzegeta, teolog czy kaznodzieja są słowem Bożym. Przypomina mu to ciągle aklamacja po biblijnych czytaniach mszalnych: „Oto słowo Boże”. Jeżeli tworzywem pracy egzegety jest słowo Boże utrwalone na Piśmie, to musi on ciągle mieć świadomość, że jest sługą a nie panem słowa. Przypominał o tym Jan Paweł II: „Odpowiedzialność za prawdę Bożą oznacza również jej umiowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a także i drugim, tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem” (RH 19). Pełne łaski i mocy zbawczej jest słowo Boże a nie ludzkie. Nie można więc osłabiać tej mocy zbawczej słowa Bożego, nie można go zastępować przemijającym słowem ludzkim. Wiemy z własnego doświadczenia, że ta odpowiedzialność za słowo o słowie Bożym szczególnie ważna jest dla egzegetów współczesnych. Rozwój biblistyki, mnóstwo oszołomiających hipotez, brak głębszej kultury biblijnej u polskich czytelników — oto wyznaczniki szczególnej odpowiedzialności za słowo.

b) Odpowiedzialność za słowo o słowie Bożym nie przekreśla jednak funkcji krytycznej posługi słowa w Kościele. Słudzy słowa, na wzór Chry-

stusa, muszą mieć odwagę mówić prawdę bliskim i dalekim, małym i wielkim. Tak odczytywali wzór Chrystusa pierwsi słudzy słowa. Opisuje ich posługę Łukasz w Dziejach. Odwaga na wzór Chrystusa, to taka odwaga, która ryzykuje nawet życiem, karierą, świętym spokojem. Głosić odważnie, tzn. głosić słowo niekonformistycznie; demaskować zło, gdziekolwiek się ono pełni. Funkcję krytyczną nie tylko pełni słowo głoszone, ale również słowo pisane przez egzegetę i teologa.

c) Chrystus uczy nas wreszcie łączyć słowo z czynem. Jako egzegeci jesteśmy specjalistami od słów Bożych. Zapożyczając metaforę od poetki (Maria Morstin-Górska) można powiedzieć, że na głębiach łowimy słowa; na głębiach biblijnych łowimy słowa. Szukamy ich w słownikach, wyjaśniamy, definiujemy. Słowa... słowa... zawsze słowa. Specjaliści od słów! To łowienie na głębiach słów tak może człowieka zająć, zafascynować, że może już braknąć czasu i siły na czyny: na czyny miłości, dobroci, życzliwości. To ciągłe zachodzenie w świat słów, może nas wyobcować ze świata żywych ludzi. I może się zdarzyć, że Pan powie: *nie znam was*, jak powiedział tym, którzy mówili *Panie, Panie* (tylko słowa), a nie pełnili woli Ojca. Św. Paweł przypomniał nam w pierwszym czytaniu, że *dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy* (1 Tes 5, 2), *jak bóle na brzemienną* (1 Tes 5, 3). Aby się ostać w tym dniu nie wystarczą tylko słowa mówione, czy pisane; potrzebny jest *pancerz wiary i miłości oraz hełm nadziei zbawienia* (1 Tes 5, 8). W dniu Pańskim nie będziemy sądzeni ze słów, lecz z czynów (Mt 25, 31—46). Pięknie i prosto prawdę tę wyraził nasz poeta (Ks. J. Twardowski):

„Po drugiej stronie śmierci
słowa już nic nie znaczą
nie zwracają ludziom głowy
nie można za nie otrzymać żadnego honorarium”

Po tamtej stronie śmierci dają honorarium tylko za czyny, dlatego sługa słowa, jako syn światłości (1 Tes 5, 4) winien być na wzór Mistrza *potężny czynem i słowem*.

* * *

Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli. Dziś spełniają się te słowa Pisma w rzeczywistości sakramentalnej. Św. Łukasz nie używa tu aorystu (zwykły fakt przeszły, historyczny), lecz perfectum (czas przeszły, którego skutek trwa), które otwiera nowe perspektywy dla rozumienia teologii słowa. Sobór Watykański II przypomniał nam, że Chrystus jest obecny w swoich słowach. On bowiem sam mówi, gdy w Kościele czyta się Pismo Święte. W liturgii Chrystus bez przerwy oznajmia swą Ewangelię. I teraz w czasie tej Eucharystii jest obecny, potężny czynem i słowem. Słowo Jego pełne jest łaski zbawienia. A czyn Jego realizuje się w liturgii ofiary. Znajdujemy się więc w sytuacji podobnej do sytuacji uczestników synagogi nazaretańskiej. Dlatego musimy sobie postawić pytanie, jaka jest nasza postawa wobec słowa Bożego, Zdziwienie... sceptycyzm... zdumienie... podziw... wiara i posłuszeństwo? Zamknijmy nasze rozważanie modlitwą: Spraw Panie, aby słudzy słowa oznaczali się wielką odpowiedzialnością za słowo o słowie Bożym i aby z szacunkiem odnosili się do słowa Pana. Spraw, aby odważnie i bez kompromisów głosili wszystkim Twe słowo i aby zawsze jak Ty łączyli słowo z czynem. Niech będą zawsze mężami — prorokami potężnymi słowem i czynem.

Amen.

Ks. Tadeusz Matras

„SŁOWO BOŻE W PIERWOTNYM KOŚCIELE“

XVII Sympozjum Biblistów Polskich w Nysie

XVII Sympozjum Biblistów Polskich zorganizowane w dniach 3—4 września 1979 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego diecezji opolskiej w Nysie, skoncentrowało swoją uwagę i wysiłki wokół problemu „Słowo Boże w pierwotnym Kościele”. Sam fakt, że po raz drugi polscy bibliści podjęli temat związany z interpretacją Słowa Bożego, zdaje się aż nadto wymownie wskazywać na doniosłą ich rolę w przechowywaniu i komentowaniu mowy Boga skierowanej do ludzkości; jak również na ogromną odpowiedzialność za przekazywanie człowiekowi jej treści. Poprzednie spotkanie biblistów w Kielcach pragnęło dotrzeć do fundamentów Słowa Boga i natchnienia jako rzeczywistej gwarancji jego prawdziwości i niezmienności. Tym razem wysiłki uczestników koncentrowały się wokół zagadnienia akceptacji i interpretacji natchnionej mowy w Kościele czasów apostołskich i pierwszych wieków chrześcijaństwa. Obrady rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ordynariusza diecezji Śląska Opolskiego ks. bpa dra Alfonsa Nosola. W okolicznościowej homilii ks. Biskup akcentował wielkość Słowa Bożego, jego przebogatą treść, która powinna ogarnąć umysł i serce człowieka, ukształtować jego postawę wobec rzeczywistości oraz stać się materiałem codziennego przeżywania. Szczególnie zaś podkreślał rolę tych, którzy mają to Słowo odczytywać i formować jego interpretację.

Sympozjum otworzył przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM, witając uczestników a szczególnie przybyłych gości z Erfurtu: ks. dra W. Reidla i ks. dra G. Hentschela, profesorów biblistyki w tamtejszym katolickim Seminarium Duchownym. Słowa wdzięczności od wszystkich uczestników sympozjum, skierował pod adresem JE. ks. bpa A. Nosola — ordynariusza opolskiego oraz władz seminaryjnych za użyczoną gościnę na czas pobytu w Nysie.

Z ogromną radością uczestnicy wysłuchali nadesłanego telegramu z Watykanu od Ojca Świętego Jana Pawła II. Brzmiał następująco: *Biblistom Polskim zebrany na XVII Sympozjum na temat: „Słowo Boże w pierwotnym Kościele” Jego Świątobliwość Jan Paweł II śle braterskie pozdrowienie w Panu i zapewnia o duchowej łączności. Poleca Bogu ich prace, aby wydały owoc stokrotny przyczyniając się do pełniejszego zrozumienia postannictwa Słowa natchnionego. Całym sercem udziela wszystkim uczestnikom błogostawieństwa apostołskiego”*.

Wydawnictwo „Pallottinum” w Poznaniu przesłało również dla obradujących biblistów telegram z życzeniami i miłą wiadomością o podpisaniu do druku ostatniego tomu komentarza do Ksiąg Nowego Testamentu.

Przewodniczący Sekcji poinformował zebranych o uzyskanych stopniach naukowych z zakresu Pisma św. w ubiegłym roku akademickim. Przypomniał zmarłych biblistów i z uczestnikami sympozjum polecił ich

dusze w modlitwie miłosierdziu Boga. Wśród tych, których Pan powołał ostatnio do siebie, znajdował się ks. prof. dr Roman Głodowski z Przemysła.

W pierwszym dniu obradom przewodniczyli: sesji przedpołudniowej ks. prof. Felicjan Kłoniecki (Gniezno) a po południu ks. prof. Michał Peter (Poznań). Referaty wygłosili: ks. dr Georg Hentschel (Erfurt): *Historyczna podstawa tradycji o proroku Eliaszu*, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków): *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*. Jako komunikaty z prowadzonych dociekań naukowych podali: ks. lic. Jerzy Woźniak CM (Zmigród): *Implikacje haj Jahwe* oraz ks. dr Tomasz Jelonek (Kraków): *Wielkość i rola Słowa Bożego według Listu do Hebrajczyków*.

Ponadto o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków — Tyniec), jako członek Papieskiej Komisji Biblijnej, poinformował o pracach tejże Komisji (w zakresie, jakim to możliwe, gdyż Komisja pracuje *sub secreto*), obradującej w kwietniu br., na swym posiedzeniu w Rzymie, nad zagadnieniem zastosowania ewangelizacji do kultur posiadanych przez ludy ewangelizowane, inaczej mówiąc zaszczepienia „kwasu ewangelicznego” do nowych kultur współczesnej rzeczywistości.

W godzinach popołudniowych tegoż dnia zwiedzano Nysę i jej zabytki sakralne pod przewodnictwem miejscowego proboszcza i dziekana ks. prałata L. Kądziołki.

Pierwszy dzień pracy kończono nabożeństwem biblijnym, podczas którego ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek (Kraków) wygłosił konferencję *Elementy konstytutywne biblijnej radości*. Starł się w niej przekonać słuchaczy, że źródłem prawdziwej radości jest obcowanie z Bogiem a droga nacechowana radością bezpośrednio prowadzi do spotkania z Ojcem Niebieskim, „ubezpiecza to spotkanie i czyni je bardzo owocnym”. Biblia zaś omawiając różne aspekty radości, zaleca praktykowanie jej w codziennym życiu ludzkim „jako najpewniejsze lekarstwo na wszelkie trudności i przeciwności życiowe człowieka”.

Drugi dzień obrad rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB (Kraków — Tyniec). Homilię na temat *Słowo Jezusa pełne mocy* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (Kielce), apelując w niej, by słudzy słowa, jako synowie światłości, starali się być na wzór Mistrza potężni czynem i słowem.

W tym dniu obradom przewodniczył ks. prof. Franciszek Józwiak (Włocławek). Referat zaś wygłosił ks. dr Adam Odziemek (Sandomierz): *Lukasowy kerygmat o Jezusie Męczenniku*.

Referenci podjęli się analizy przepowiadania w pierwotnym Kościele. Akcentowali świadomość ciągłości procesu historycznego objawiania się Boga; ścisłą zależność kerygmatu Kościoła pierwszych wieków od kerygmatu Jezusowego, wreszcie tożsamość w tych czasach dwóch form dydaktycznych i kerygmy. Przedstawiali strukturę kerygmatu zmierzającego do wykazania, iż wypełniły się prorocтва mesjańskie, a poniżony Chrystus, zmartwychwstając został wywyższony ponad wszelkie stworzenie. Nie przemilczeli również końcowego etapu kerygmatu, zawierającego wezwanie do pokuty, otwierającej bramy zbawienia. Starali się porównać opisy o Jezusie Męczenniku zamieszczone w przekazie ewangelijnym z relacjami o męczennikach z hellenistycznej i judaistycznej literatury, znajdując w nich elementy wspólne, ale jednocześnie bardzo wyraźnie zaznaczając się odrębność, stanowiącą nastawienie parenetyczne i historiozabawcze.

Dyskusja zmierzała do stwierdzenia, iż kerygmat należy rozumieć w podwójnym znaczeniu; w sensie ścisłym jako przepowiadanie zmartwychwstałego Chrystusa i przekazywanie tego świadectwa poganom, zaś

w sensie szerszym jako w ogóle przepowiadanie Mesjasza. Ponadto dyskutanci nie widzieli racji zacieśniania tegoż przepowiadania wyłącznie do świata pogańskiego. Kerygmat był skierowany do ludzi nieznanających Chrystusa.

Następne sympozjum zaprojektowano w dniach 1—3 września 1980 r. we Włocławku. Podejmie ono w dalszym ciągu analizę problemu „Natchnienie biblijne”.

Jako wyraz swojej wiernej i nieugiętej postawy trwania przy Kościele i Piotrze naszych czasów a także służenia sprawie tegoż Kościoła, uczestnicy XVII Sympozjum Biblistów Polskich w Nysie przesłali list na ręce Ojca Świętego Jana Pawła II oraz telegramy do ks. kard. Stefana Wyszyńskiego — Prymasa Polski i ks. bpa Mariana Rechowicza — przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

Ks. Jan Łach

XXXVI TYDZIEŃ BIBLIJNY W MADRYCIE

W dniach 24—28 września 1979 r. odbył się Międzynarodowy XXXVI Tydzień Biblijny w Madrycie zorganizowany przez Consejo Superior de Investigaciones Cientificas — Instituto „Francisco Suarez”. Poprzedził go XXXV Tydzień Teologiczny, którego tematem naczelnym było „Małżeństwo i Rodzina”.

Tematem Zjazdu Biblijnego była „Wspólnota i wspólnoty w ramach eklezjologii biblijnej”. Obrady odbywały się przed południem i po południu. Godziny przedpołudniowe wypełniały referaty. Każdego dnia wygłaszano ich cztery. Po południu odbywały się dyskusje. Każdy z referujących wprowadzał w dyskusję, przypominając w skrócie swoją tezę i tok dowodzenia, a po nim głos zabierali zebrani na sali profesorowie — bibliści.

Pierwszy dzień obrad przeznaczony został na tematykę starotestamentalną. Referat wprowadzający wygłoszony został przez D. J. Torralba Guillen z Sewilli nt.: *Jednostka-wspólnota w kryzysie wygnania*. Uzupełniały go kolejne referaty: D. J. Trebolle Berrera z Jerozolimy pt.: *Secesja i schizma wspólnoty izraelskiej*, D. Gabriel Canellas z Madrytu: *Prorocy i polityka* oraz D. J. Alonso Díaz: *Różnice klasowe we wspólnotach na podstawie Psalmów*.

Jeśli referaty dnia pierwszego miały raczej charakter ogólny, to w dniach następnych zabierano głos w sprawach szczegółowych. Referaty wygłaszali zwłaszcza specjaliści zajmujący się literaturą judaistyczną czasu międzytestamentalnego i pierwszych wieków chrześcijaństwa. Badania te w dużej mierze prowadzone są w zespole uczonych hiszpańskich skupionych wokół jednego z większych znawców tej dziedziny wiedzy, prof. Alejandro Díez Macho, na uniwersytecie Complutenskim w Madrycie. Ośrodek przezeń kierowany konkuruje z drugim, zajmującym się także tą literaturą, szczególnie zaś targumami. Ma on siedzibę również w Madrycie, ale przy instytucie „Francisco Suarez” będącym odpowiedzialnym Polskiej Akademii Nauk. Naukowym leaderem tej dziedziny badań jest

w nim Domingo Muñoz León. Nic dziwnego, że z tych ośrodków rekrutujący się uczeni przez dwa dni Tygodnia Biblijnego dawali bogaty materiał do dyskusji. Stanowił on właściwie streszczenia ich większych prac napisanych, lub będących w zaawansowanym stanie powstawania.

Drugi dzień prac Zjazdu otwierał referat wspomnianego już A. Diez Macho pt.: „*Spoleczność*” w judaizmie i jej relacje do Nowego Testamentu. Referat wywołał wielkie zainteresowanie nie tylko znawców zagadnień judaistycznych ale i Nowego Testamentu, ze względu na ukazanie liczących zbieżności doktryny żydowskiej z relacjami zawartymi w Dziejach Ap. i listach św. Pawła. Przedmiot zainteresowań przerwał na chwilę referat D. J. Nunes Carreira z Leira (Portugalia), który mówił na temat ideowego kręgu myśli proroka Micheasza a w związku z tym samego autorstwa księgi. Kolejny referat nawiązywał już ściśle do tematyki zapoczątkowanej przez Diez Macho. Wygłosił go bratanek Diez Macho a zarazem współpracownik naukowy przy jego katedrze, L. Diez Merino, pt. *Nazewnictwo społeczności izraelskiej w przekładach targumów*. Referent wykazał w nim, że zakres pojęciowy nazw zachodzących w N. Testamencie określających społeczność i różne jej funkcje (lud święty, królestwo kapłanów, naród królewski) bardziej jest zbliżony do pojęć żydowskich stosowanych w aramejskich przekładach Biblii, niż do hebrajskich określeń biblijnych. Kolejny referent, jedyny laik w gronie duchownych, prof. języka hebrajskiego D. D. Gonzalo Maeso mówił na temat: *Żydowska „Qahal” w epoce Miszny i Talmudu i jej wpływ na społeczność chrześcijańską*. Ten to profesor z Granady dostrzegał niewątpliwą współzależność tych społeczności w takich dziedzinach życia jak: życie codzienne społeczności, rodziny, działanie hierarchii, liturgia, instytucje religijne, normy prawne, stosunki międzyludzkie w dziedzinie kultury.

Trzeci dzień posiedzeń specjalistów nauk biblijnych poświęcony został omawianiu problemu społeczności pierwotnego Kościoła w oparciu o pisma nowotestamentalne i literaturę pozabiblijną tego okresu. Pierwszy referat wygłosił D. D. Muñoz León na temat: *Spoleczność Janowa*. W referacie poruszył on najpierw problem rekonstrukcji pierwotnej społeczności w oparciu o pisma Janowe a potem podał jej charakterystykę (wiara w Jezusa Chrystusa, miłość wzajemna, kult, sakramenty, studium Pisma świętego i Słów Jezusa, oddzielenie się od świata, nastawienie eschatyczne, relacja do judaizmu i hellenizmu). Drugi referat wygłoszony przez D. A. Rodriguez Carmona z Granady poświęcony został temu samemu zagadnieniu, ale przedmiotem analiz referenta były pisma Łukaszowe. Trzeci z kolei referent, D. A. del Agua Pérez dokonał wnikliwej analizy określenia Łukasza (12, 32) „mała trzódka” i w związku z tym snuł refleksje wokół relacji: chrześcijańska społeczność i królestwo. Ostatni wreszcie referat miał być w tym dniu wygłoszony przez prof. G. G. Gamba z uniwersytetu salezjańskiego w Rzymie na temat: *Sens znaczeniowy i teologiczny formuły Dz 2, 47b „echontes charin pros holon ton laon”*. Z powodu nieobecności prelegenta streszczenia referatu dokonał prof. S. Muñoz Iglesias, wskazując na uzasadnione przez Gambę aktywne jej rozumienie: *odnosili się do życliwością do całego ludu*.

Popołudniowa dyskusja obracała się głównie wokół referatu D. Muñoz León, który wyjaśniał ze znanstwem ogólniej potraktowane w referacie sformułowania.

W czwartym dniu pracy „Tygodnia Biblijnego” referat wprowadzający w burzliwą potem dyskusję, wygłoszony został przez prezesa „Consejo Superior de Investigaciones Cientificas” ks. S. Muñoz Iglesiasa. Tytuł referatu: *Charyzmaty we wspólnocie Kościoła pierwotnego*. Dyskusja, która odbyła się po południu skupiła się na zagadnieniu apostołatu, jego misji i mandatu. Kolejny referat wygłosił Ks. Jan Łach: *Jedność Ko-*

ściota pierwotnego w świetle sumariów Dz Ap (2, 42—47; 4, 32—37; 5, 12—16). Problematykę teologiczną sumariów starałem się ukazać na bazie własnych prób odnalezienia struktur literackich analizowanych tekstów. W dyskusji nad referatem podjęto analizę samego pojęcia „wspólnoty”. Z tematem pierwszego referatu tego dnia obrad łączył się kolejny odczyt A. Pineró Saens, prof. uniwersytetu Complutensego w Madrycie: *Wspólnota, profetyzm i system myślowy Pawła Apostoła*. Zagadnienie podstawowe ukazane w referacie to oryginalność myśli filozoficzno-teologicznej Pawła widzianej na szerokim tle systemów myślowych ówczesnego świata żydowskiego i greckiego. Wreszcie ostatni odczyt tego samego dnia został wygłoszony przez M. Herranz Marco — pracownika naukowego Instytutu „Francisco Suarez” poświęcony został zagadnieniu „służby” Kościoła i zdolności wprowadzania do roli „sługi” jego członków. Rozważania te snuł referent w oparciu o wypowiedzi Apostoła Narodów dotyczące jego własnej służby zdefiniowanej w przyjętym przezeń tytule *doulos* Jezusa Chrystusa.

W ostatnim dniu bardzo roboczego Tygodnia Biblijnego wygłoszono referaty: D. J. M. Casciaro Ramirez z Nawarry — *Problem władzy w pierwotnym chrześcijaństwie na podstawie analizy Listów Pasterskich*; M. Delcor z Tuluzy (Francja) — *Ideologia królestwa w Qumran na podstawie Zwoju świętych*; D. G. Sanchez Mielgo z Walencji — *Problemy wspólnoty kościelnej w 1 liście św. Jana*; wreszcie P. D. S. Ibarzábal Iruretagoyena z Madrytu — *Myśl Pawłowa o niewolnictwie w świetle 1 Kor 7, 17—24*. Dyskusje nad tymi referatami przeciągnęły się ponad godzinę, mimo zaplanowanego wcześniej zakończenia zjazdu i konieczności opuszczenia sal wypożyczonych na obrady.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

N E K R O L O G

KS. ROMAN GŁODOWSKI (1891—1978)

Urodził się 7 czerwca 1891 r. w Hermanowej (parafia Tyczyn k. Rzeszowa). Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w gimnazjum rzeszowskim odbył studia teologiczne w seminarium w Przemyślu i tu otrzymał święcenia kapłańskie w 1917 roku. W latach 1923—1927 przebywał na studiach na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie zdobył doktorat z teologii. W latach 1928—1931 studiował w Rzymie na Instytucie Biblijnym, uzyskując stopień licencjata *in re biblica*. Przez kilka miesięcy przebywał też w Palestynie i poznał sąsiednie kraje biblijne. Tak przygotowany powrócił do diecezji i podjął wykłady Pisma Św. Starego Testamentu, które prowadził do 1967 roku. Obok obowiązków profesora Instytutu Teologicznego pełnił wiele innych w Kurii Biskupiej. Po długiej chorobie zmarł w wieczór wigilijny 24 grudnia 1978 r., w trzy dni potem odprowadzony został na cmentarz Główny w Przemyślu.

Przemyśl

KS. TADEUSZ SZCZUREK

ADOLF ADAM, *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung*. Freiburg 1979, s. 277.

Autorem tej pracy pogłębiającej spojrzenie na rok liturgiczny jest emerytowany już dziś (od 1977) profesor na wydziale teologicznym uniwersytetu w Mainz, prowadzący katedrę liturgiki i homiletyki. W pierwszej fazie swej posługi kapłańskiej był duszpasterzem parafialnym. Fakt ten o tyle zasługuje na podkreślenie, że znajduje swoje odbicie w charakterze pracy. Zachowuje ona z jednej strony reguły pracy naukowej i metodę naukową, z drugiej strony autor wyakcentowuje te elementy z bogatej literatury dotyczącej roku liturgicznego, które mogą być pomocne nie tylko w studium seminaryjnym, ale także w katechezie, w posłudze głoszenia słowa.

Zaletą pracy jest także oparcie charakterystyki uroczystości, świąt czy wspomnień na czytaniach zgodnie z obowiązującym ich rozkładem.

W układzie roku liturgicznego (autor posługuje się wyrażeniem rok kościelny) autor sięga dosyć daleko w tradycję religii żydowskiej i omawia szczególnie szabat, święto paschy, nowego roku (Rosch Haschana), pojednania (Jom Kippur), poświęcenia świątyni (Chanukka), narodowej żałoby (Teschá-Beab) oraz święto Purim. W następnym rozdziale traktuje o misterium paschalnym jako sercu roku liturgicznego.

Niedziela jako praświętowanie misterium paschalnego, Wielkanoc i związane z nią święta, Boże Narodzenie, to następne rozdziały pracy, po których następuje omówienie temporalne (131—159) i sanctorale (162—204). Całość pracy zamyka regionalny kalendarz oraz kalendarz imion (Namenskalender).

Krótkie „zaawizowanie” pracy każe także wskazać na niektóre sprawy wymagające pogłębienia. Uderzające jest nie sięganie do Liturgii Godzin, której treść przecież rzuca mocne światło na charakter danego święta, tym bardziej, że pierwsze wydanie Liturgii Godzin w języku niemieckim było już w użyciu.

Pozytywną nowością jest dość obszerne sięgnięcie do tradycji żydowskiej. Szkoda jednak, że autor nie sięgnął jeszcze dalej, by w oparciu o historiozbowcze spojrzenie ukazać zakotwiczenie świąt i żydowskich i chrześcijańskich w najszerszym kręgu historii zbawienia.

Pozytywnym elementem jest teologiczne opracowanie całości. Patrzenie na rok liturgiczny jako przedstawienie się, ujawnienie się Kościoła oraz fundament ludzkiej egzystencji i jej rozwoju (s. 8). Przeżywanie, rozumiejące świętowanie i pełne wiary prowadzi do patrzenia na rok liturgiczny jako „summa” chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, Nowiny Zbawienia i powtarzające się spotkanie z Panem szukającym i dokonującym zbawienia człowieka.

Walor nowej pracy można, a nawet należy widzieć także w renesansie elementów „rodziny” wyrażających się w kulcie świętych czy w formach przeżywania świąt, które chciano zbytnio przeintelektualizować i tym samym pomniejszyć ich rolę w kształtowaniu życia religijnego.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

- Bar Joachim Roman o., Helena Brygołówna s., *Droga rad ewangelicznych*. Wprowadzenie do życia zakonnego, W-wa 1978, ATK, s. 429, zł 200.
- Człowiek we wspólnocie Kościoła*. Praca zbiorowa pod red. ks. L. Baltera SAC, W-wa 1979, ATK, s. 464 + 12 ilustr.
- Hoła Kazimierz CSsR, *Życie konsekrowane*. Refleksje teologiczne o życiu zakonnym, W-wa 1979, O.O. Redemptoryści, s. 156, zł 70
- Juros Helmut ks., *Teologia moralna czy etyka teologiczna?* Studium z metateologii moralności, W-wa 1980, ATK, s. 274
- Kudroń Czesław CSsR, *Święty Jan Nepomucen Neumann*, W-wa 1979, O.O. Redemptoryści, s. 35, zł 35
- Laskowski Jerzy, *Mażeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, W-wa 1979, PAX, s. 263, zł. 65
- Lubański Mieczysław ks., *Wprowadzenie do informatyki*, W-wa 1979, ATK, s. 233
- Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. IV, pod red. XX. St. Łacha, M. Filipiaka, o. H. Langkammera OFM, Lublin 1979. KUL, s. 136, zł. 70
- Morawski Jerzy, *Teoria muzyki w średniowieczu*. Wybrane zagadnienia, W-wa 1979, ATK, s. 364.
- Orygenes, *O zasadach*. Przekł. Stanisław Kalinowski. Wstęp i opracowanie: Stanisław Kalinowski, ks. W. Myszor, ks. E. Stanula, W-wa 1979, ATK, s. 368
- van der Poel Cornelius J., *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, W-wa 1979, PAX, s. 158, zł 40.
- Poupard Paul bp, *Watykan*. Tłum. K. Olbińska i P. Niklewicz, opr. ks. E. Szałafrowski, W-wa 1979, ATK, s. 149, zł. 120.
- Riber Margherita, *Praca w Biblii*. Przekł. Zuzanna Zwolska, W-wa 1979, PAX, s. 146, zł. 25
- Rosłon Józef Wiesław OFMConv, *Wypisy do nauki języka hebrajskiego i greckiego z preparacjami i gramatyką*, W-wa 1979, ATK, s. 530
- Stępień Jan ks., *Teologia św. Pawła — Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, W-wa 1979, ATK, s. 542, zł 220
- Studia katechetyczne*, t. II, pod redakcją Jana Charytańskiego TJ, W-wa 1980, ATK, s. 367
- Świeżawski Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. IV: *Bóg*, W-wa 1979, ATK, s. 428 + 19 rycin, zł. 200
- Textus et studia*: Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. I—III, Wstęp i uwagi krytyczne Bożena Chmielowska, W-wa 1979, ATK, s. 420 + 409 + 377