Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1 ROK XXXII 1979

KAROL KARDYNAŁ WOJTYŁA
ARCYBISKUP METROPOLITA KRAKOWSKI
WIELKI KANCLERZ I CZŁONEK HONOROWY
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
W KRAKOWIE

ZOSTAŁ WYBRANY PAPIEŻEM
DNIA 16 PAŹDZIERNIKA 1978 ROKU

I JAKO

JAN PAWEŁ II

JEST WIDZIALNĄ GŁOWĄ
KOŚCIOŁA CHRYSTUSOWEGO

„Żywię nadzieję, że Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie nadal będzie rozwijać swoją działalność, wzbogacając życie Kościoła w Polsce i w świecie. Tego też sercem życzę Jego Prezesowi oraz całemu Zarządowi, udzielając Błogosławieństwa Apostolskiego".

Z listu Papieża do prezesa Towarzystwa z dnia 29 listopada 1978 roku.

HOŁD POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE DLA PAPIEŻA JANA PAWŁA II

BEATISSIME PATER,

Societas Theologorum Polonorum Cracoviae eximio cum gaudio notitiam de electione Sanctitatis Vestrae ad Summum Pontificem recepit. Gaudium est eo maius quia in persona Sanctitatis Vestrae sicut Archiepiscopi Cracoviensis Societas Theologica semper habebat et Protectorem et Socium Honorarium. Quod decus pro Societate cuius Socius Summus Pontifex factus est! Socius tanta potestate, Divini instinctu Spiritus, ornatus, cuius libri et articuli in editionibus Societatis publici iuris facti sunt!

Quapropter gratias agens Deo Omnipotenti pro hoc beneficio voluntatis Suae, Societas Theologorum Polonorum Cracoviae omnia bona prosperaque Sanctitati Vestrae a Deo exoptat, et iuvamen Sancti Ioannis Cantii, Societatis Patroni, adprecatur.

Hos sensus amoris, reverentiae atque venerationis enixe exprimens benedictionem Sanctitatis Vestrae implorat

nomine totius Societatis
Georgius Chmiel
Praeses

Cracoviae, die festo S. Ioannis Cantii
die XX m. Octobris anni MCMLXXVIII

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

zamieścił na swoich łamach ks. kard. Karola WOJTYŁY

— ŻYCZENIA dla ks. prałata Al. Klawka z racji 50-tej rocznicy święceń kapłańskich, 1 (1963) 8

— SŁOWO WSTĘPNE wygłoszone na rozpoczęcie sesji naukowej PTT w Krakowie poświęconej rozwojowi teologii w Polsce, 2 (1966) 66

— LIST na rozpoczęcie sympozjum naukowego „Biblia a liturgia", 2—3 (1971) 83

— LIST z okazji 25-lecia czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 1 (1972) 1

— LIST do uczestników XII Kongresu Biblijnego we Wrocławiu, 4—5 (1975) 146

ODPOWIEDŹ SEKRETARIATU STANU NA LIST TOWARZYSTWA

SEGRETERIA DI STATO

Dal Vaticano, 10 Novembris 1978

Reverende Domine,

Humanissimae litterae bene ominantibus repletae verbis, quas ob provectionem ad munus Supremi Ecclesiae Pastoris Suae Sanctitati Ioanni Paulo II, nomine quoque Societatis Theologorum Polonorum comiter misisti, ad Ipsum Pontificem nuper pervenerunt.

De tantae observantiae et amoris documento valde laetatus, Beatissimus Pater dum gratias quam plurimas agit, Apostolicam Benedictionem, Suae benevolentiae pignus, tibi cunctisque sociis, quos carissimos habet, et semper habebit, peramanter impertit.

Haec de mandato Summi Pontificis rescribens, me tibi addictissimum esse profiteor

† J. Caprio
Subst.

Reverendo Domino
Domino GEORGIO CHMIEL
Praesidi Societatis Cracoviensis
Theologorum Polonorum

„Wszystko to noszę w sercu i niejako zabieram z sobą: cały mój umiłowany Kościół Krakowski, szczególną cząstkę Kościoła Chrystusowego w Polsce i szczególną zarazem cząstkę dziejów naszej Ojczyzny. Kraków stary — i Kraków nowy, nowe dzielnice, nowych ludzi, nowe osiedla, Nową Hutę, starania o nowe kościoły i nowe parafie, o nowe potrzeby i warunki egzystencji, katechizacji, duszpasterstwa. To wszystko jakoś wraz ze mną zostało powołane na stolicę św. Piotra. To wszystko stanowi jakąś niepozbywalną warstwę mojej duszy, mojego doświadczenia, mojej wiary i mojej miłości. (...) Składam Bogu w ofierze tę umiłowaną ziemię i całą polską przyrodę.

A nade wszystko ludzi".

Z listu Papieża Jana Pawła II dnia 24 X 1978 r. do Archidiecezji Krakowskiej

Ks. Jerzy Chmiel

INTENCJA AUTORA JAKO ZASADA HERMENEUTYCZNA PRZYCZYNEK DO TEOLOGII NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

Zagadnienie intencji autora dzieła literackiego, czyli intencjonalność tego dzieła, w świetle nowych metod badawczych faktów literackich i językowych wymaga, jak się wydaje, rozpatrzenia na nowo. Przede wszystkim jest to od dawna dyskutowany problem, czy dotarcie do intencji autora wzbogaca nasze rozumienie jego dzieła. A jeśli tak, to jakie są już nie możliwości, ale gwarancje uzyskania autentycznego poznania intencji autora. Rzecz oczywista, że te problemy nie mogą być obojętne dla egzegezy biblijnej. Hermeneutyka biblijna zajmując się tekstem ryzykuje utratę kontaktu z zagadnieniem intencjonalności podmiotu twórczego, zwłaszcza jeżeli przyjmie za dobrą monetę autonomiczność tekstu w stosunku do jego twórcy. Dyskusja, jaka powstała na ten temat, zwłaszcza w kontekście wskazówek hermeneutycznych Konstytucji o Objawieniu Bożym, ucichła rychło, jakby zniechęcona złożonością zagadnienia i piętrzącymi się trudnościami interpretacyjnymi [1].

Podejmując niniejszy temat, ażeby nie ugrzęznąć w rozlewiskach i meandrach zagadnienia, podejdziemy doń w kilku etapach. Etapem pierwszym będzie naszkicowanie relacji autor — dzieło, i to w kilku rzutach wzajemnie się dopełniających. Następnie przedmiotem zainteresowania będzie ujęcie tego zagadnienia przez Konstytucję soborową *Dei Verbum* w kontekście dotychczasowego pojmowania teologicznego. Trzeci etap będzie próbą zastosowania osiągniętych spostrzeżeń do pewnych propozycji teologii natchnienia biblijnego.

I. AUTOR I DZIEŁO

Słusznie zwrócił uwagę P. Ricoeur [2], że istnieją w mowie liczne poziomy znaczeniowe i jeżeli nie opanujemy tej sytuacji, jeżeli nie uchwycimy artykulacji, hierarchiii i struktur mowy, skazani będziemy na niepotrzebne, jałowe i fanatyczne spory. To samo możemy powie-

[1] Zob. G. R. Castellino, *L'intentio auctoris come principio ermeneutico. Valore positivo e limiti*, w: *Costituzione Conciliare Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica*, Brescia 1970, 231—259.

[2] *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. polskie, Warszawa 1975, 254n.

dzieć o dziele literackim, które jest utrwaleniem mowy. Dlatego proponuję rozpatrzyć zagadnienie relacji autora do dzieła w trzech płaszczyznach: na płaszczyźnie literaturoznawstwa, pojętego jako ogólna teoria krytyki i rozumienia dzieła literackiego, na płaszczyźnie fenomenologii tworzenia literackiego oraz na płaszczyźnie ontologii mowy, czyli sposobu bycia dzieła.

1. Autorowie znanego podręcznika teorii literatury R. Wellek i A. Warren [3], omawiając sposób istnienia dzieła literackiego, krytykują psychologiczne teorie percepcji dzieła i opowiadają się za autonomią tegoż dzieła w stosunku do jego autora. Przytaczają starą anegdotę o poecie Robercie Browningu, który przyznał się, że nie rozumie własnego poematu. „Każdemu z nas zdarza się, że źle interpretujemy albo nie całkiem rozumiemy coś, co sami kiedyś napisaliśmy. (...) W odniesieniu do wielu dzieł brak nam jakichkolwiek danych, pozwalających na rekonstrukcję poglądów autora, z wyjątkiem samego dzieła w postaci gotowej. (...) „Intencje" autora są zawsze „racjonalizacją", komentarzem, który na pewno trzeba uwzględniać, ale również krytykować w świetle wykończonego dzieła. Takie „intencje" mogą iść dużo dalej niż wykończone dzieło — mogą być tylko wypowiedzią o planach czy ideałach, podczas gdy ich realizacja może mieć poziom niższy od przewidzianego albo pójść w zupełnie innym kierunku. Gdybyśmy mogli zrobić wywiad z Szekspirem, prawdopodobnie określiłby on intencje, które mu towarzyszyły przy pisaniu Hamleta, w sposób bardzo nas nie zadawalający" [4].

Pozwoliłem sobie na ten przydługi cytat, ażeby podkreślić ogólną tendencję współczesnego literaturoznawstwa do oddzielenia intencji autora od jego tworzywa. Tendencja ta jest ogólnie przyjmowana przez samych twórców: oto Paul Valéry tak zwraca się do swych czytelników: „Nie dość będzie twierdzić, że nie ma prawdziwego sensu jakiegoś tekstu. Nie ma autorytetu autora. Cokolwiek by on chciał powiedzieć, napisał to, co napisał. Tekst raz opublikowany jest jak przyrząd, którym każdy się może posłużyć dowoli i według swoich możliwości: wcale nie jest pewne, że jego konstruktor użyje go lepiej niż kto inny" [5]. Co więcej — przeciwstawia się dzieło autorowi.

„Wiersz
przeciwstawia się poecie jak dziecko ojcu,
poeta musi zniknąć, żeby wiersz żył"

oświadcza pisarz szwedzki Artur Lundkvist [6].

Toteż taki koryfeusz krytyki stylistycznej, jakim jest W. Kayser, absolutnie sprzeciwia się sprowadzeniu dzieła do jakiegokolwiek czyn-

---

[3] *Teoria literatury*, przekł. pol., Warszawa 1970.
[4] Tamże, 189n.
[5] Cyt. za R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris 1967, 36.
[6] Tłum. Z. Łanowski, w: „Literatura", 24 sierpnia 1978, 7.

nika pozaliterackiego [7]. Tenże autor przytacza przypadek H. G. Gräfa, który w dziewięciu tomach zebrał wszystko to, co Goethe powiedział lub napisał o swoich dziełach (Goethe über seine Dichtungen); mało co z tego, a właściwie nic nie posłużyło do interpretacji dzieł mistrza z Weimaru [8]. Filozof hermeneuta H.-G. Gadamer uważa, że wobec takiego prawdziwego doświadczenia hermeneutycznego, jakim jest sens tekstu, rekonstrukcja tego, co autor miał na myśli, jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie i pokusą historycyzmu („eine reduzierte Aufgabe", „die Verführung des Historismus") [9].

Zwróćmy jednak uwagę na to, że pojęcie intencji autora u wyżej wspomnianych badaczy nie jest brane w jednoznacznym znaczeniu, a w każdym razie nie w takim, jakie by nas mogło interesować. Utożsamia się tam bowiem intencję autora ze stanami psychicznymi, z doświadczeniem, które autor przeżywa w czasie tworzenia. Tego rodzaju psychologizm i biografizm w literaturze jest już dzisiaj zaniechany, i — dodajmy — chyba słusznie. Należy jednak odróżnić świat myśli i przeżyć autora od jego woli z a k o m u n i k o w a n i a c z e g o ś. Jest przecież różnica między tworzeniem jako wypełnieniem postulatu kulturalnego, estetycznego, a tworzeniem jako komunikacją myśli i idei. Biblia należy do tego drugiego rodzaju tworzenia. I dlatego gdybyśmy mogli zrobić wywiad z Jeremiaszem, to nie tyle interesowałby nas świat jego przeżyć — choć i od tego nie sposób abstrahować — ile jego świadomość i wola p r z e k a z y w a n i a. Zresztą możemy taki wywiad przeprowadzić, gdy otworzymy jego księgę:

„I wyciągnąwszy rękę, dotknął Jahwe moich ust i rzekł mi: Oto kładę moje słowa w twoje usta (...) czuwam nad moim słowem, by je wypełnić (...) ty zaś przepasz swoje biodra, wstań i mów wszystko co ci rozkażę. Nie lękaj się ich" (Jr 1, 9. 12. 17).

Intencja pojęta jako ukierunkowanie całego dzieła, chociażby była na wyrost i pozostała niespełniona, jest czymś innym niż psychologiczne uwarunkowania aktu tworzenia. Zdają sobie z tego sprawę wzmiankowani już autorzy *Teorii literatury,* gdy stwierdzają: „Studiowanie „intencji" nie budzi zastrzeżeń tylko wtedy, kiedy mamy na myśli badanie całości dzieła, prowadzone pod kątem całościowego znaczenia" [10]. Możemy zatem na gruncie współczesnego literaturoznawstwa mówić sensownie i prawomocnie o intencji autora biblijnego, jeżeli pojmujemy ją w kontekście całego dzieła jako faktor komunikacji, a nie ekwiwalent psychologizmu. Dzieło biblijne jest auto-

[7] *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft,* Bern—München [12]1967, ss. 17. 223—227.

[8] Tamże, 225.

[9] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen [2]1965, s. 355.

nomiczne, ale nie jako zbuntowane dziecko przeciwko swemu ojcu, lecz jako ukierunkowany przez intencjonalność podmiotu tworzącego przekaz.

2. Przenieśmy się teraz na płaszczyznę fenomenologii mowy i tworzenia literackiego. Naczelnym pojęciem analizy fenomenologicznej jest pojęcie intencjonalności [11]. Analizie tego pojęcia wiele kart swojego dzieła poświęcił R. Ingarden [12]. Tak poszczególne słowa jak i zdania są tworami dwuwarstwowymi: trzeba w nich odróżnić warstwę językowo-brzmieniową i zawarty w nich sens lub lepiej: sens, który je stanowi. Sens zdania jest z istoty swej funkcyjno-intencjonalny, dzięki czemu wykracza poza samego siebie i wskazuje na coś od siebie różnego. Tak więc owe poszczególne słowa i zdania posiadają intencjonalność, nadaną im przez akt świadomościowy. „Każde zdanie „posiada", z istoty swej, pochodnie czysto intencjonalny odpowiednik, lecz jedynie zdaniom pewnego określonego typu odpowiadają stany rzeczy obiektywnie zachodzące" [13].

Gdy zastosujemy te dość pobieżne (i nieudolnie) streszczone analizy Ingardena do naszego zagadnienia relacji intencji autora do dzieła, stwierdzimy, że przez ową intencję dzieło nie tylko coś nam komunikuje i wyraża, ale zawiera znaczenie — a przez znaczenie trzeba rozumieć „zdolność przedstawiania rzeczywistości za pomocą znaków oraz rozumienia znaków jako przedstawiających rzeczywistość" (P. Ricoeur). Innymi słowy, dzieło, które mamy przed oczyma, jest nie tylko zakodowanym zbiorem znaków pisarskich, które można i trzeba odczytać, ale zawiera znaczenie tych znaków lub lepiej: owe znaki nie tylko c o ś mi mówią, lecz o c z y m ś [14], nie tylko wyrażają, ale i posiadają znaczenie.

Problem jest szczególnie ważny, gdy uwzględni się rolę polisemii, czyli faktu, że nasze słowa mają wiele znaczeń. Tutaj już zaznacza się pierwsza i podstawowa funkcja hermeneutyczna intencji: wybiera bowiem ona niejako z całego wachlarza znaczeń to jedno znaczenie, które w danym momencie i w konkretnym kontekście jest aktualne i pożądane. „K a ż d e zdanie — przypomina R. Ingarden [15] — nawet bezsensowne czy też wieloznaczne — p o s i a d a j e d e n własny czysto intencjonalny odpowiednik". Nawiązując do tej myśli Ingardena powiemy, że autor przez swoją intencjonalność odszukuje w gromadzie wieloznaczności ów intencjonalny odpowiednik tego, co zamierza wyrazić.

---

[11] Por. P. R i c o e u r, dz. cyt., 261.

[12] *O dziele literackim*, Warszawa 1960, zob. zwłaszcza rozdz. V.

[13] Tamże, 195. Por. R. F i e g u t h, *Pierwiastek historyczny w literaturoznawczych koncepcjach Romana Ingardena*, w: „Teksty" nr 1, 37 (1978) 37—62.

[14] Zob. ważne rozróżnienie Ricoeura odnoszące się do powiedzenia c z e g o ś oraz powiedzenia o c z y m ś, dz. cyt., 262.

[15] Tamże, 211.

Przenosząc nasze dotychczasowe rozważania o fenomenologii intencjonalności na konkretne przykłady biblijne, zatrzymajmy się przy wyrażeniu *bar-enâsa'* — *syn człowieczy*. Niewątpliwie wyrażenie to jest wieloznaczne [16]. Z wielu znaczeń tego wyrażenia mówiący o sobie Jezus wybiera jedno, które na razie może być ukryte, ale w kontekście całych wypowiedzi i związanych z nimi czynów staje się wyraziste. Podobnie ewangeliści przekazując owe wypowiedzi odnajdują jeden intencjonalny wyznacznik wyrażenia *syn człowieczy*. Inaczej używanie go nie miałoby żadnego sensu bądź też tylko sens ornamentacyjny.

3. Pozostaje nam jeszcze płaszczyzna ontologii mowy. Egzegeta nie wchodząc w kompetencje filozofa winien zauważyć, że poprzez intencjonalność dzieła dochodzi się do rzeczywistości, do bytu. Intencjonalność jest tym, co przerasta zamknięte universum znaków i dociera do bytu. Zaznaczam tutaj wyraźnie: nie chodzi tylko o dotarcie do faktów w sensie kronikarskiego ich opisu i potraktowania; chodzi przede wszystkim o d o ś w i a d c z e n i e tej rzeczywistości, która nam się objawia poprzez słowa [17].

Znowu posłużę się przykładem biblijnym. Jeżeli Łukasz relacjonuje wydarzenie Zmartwychwstania Jezusa, o którym wie tylko z relacji uczniów, to z pozycji świadka znajduje się w tej samej sytuacji co my dzisiaj — może nieco lepszej, biorąc pod uwagę bliskość czasową i wspólny krąg kulturowy. Łukasz chce podać zaistniałe wydarzenia, jak nas o tym informuje w prologu swojej Ewangelii (por. Łk 1, 3). Nie chodzi tu tylko o solidną akrybię *(akribôs — katexês zbadać dokładnie, opisać po kolei)* — jest to przecież cecha każdego uczciwego historyka. Przez swoją intencję przekazu o *„zdarzeniach, które się dokonały" (peri tôn peplêrophorêmenôn pragmátôn)*, Łukasz wchodzi w obręb owych wydarzeń, których zresztą nie był świadkiem dla kronikarskiego potem opowiadania, ale których doświadcza przez otwarcie się niejako bytu (Heidegger). Trzeba wejść w „zaczarowany" krąg wydarzeń, które się chce opisywać. Mowa odnosi nas do samego wnętrza rzeczywistości. Tu jest punkt styczny słowa i czynu; nie na darmo zwraca się uwagę na znaczenie hebr. pojęcia *dâbâr*, które poprzez słowo odnosi do czynu. *„Na początku było Słowo* (J 1, 1) — to punkt wyjścia i dojścia intencji autora.

---

[16] Nie wchodzę tutaj w gąszcz dyskusji na temat tego wyrażenia. Por. R. P e s c h — R. S c h n a c k e n b u r g — O. A. K a i s e r, *Jesus und der Menschensohn*. Festschrift für A. Vögtle, Freiburg 1975. — Na VI Międzynarodowym Kongresie Studiów Biblijnych w Oksfordzie (kwiecień 1978) G. V e r m e s, mówił nt. *The Present State of the „Son of Man" Debate* „Journal of Jewish Studies" 29 (1978) 123—134.

[17] Por. J. M a c q u a r r i e, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967. — W. J. O n g, *The Presence of the Word*, New Haven 1967.

Zwróćmy uwagę na hermeneutykę, która zniszczyła ową więź słowa i bytu w intencjonalności autora i dzieła. Myślę tutaj o hermeneutyce R. Bultmanna. Bultmann zanegował w swojej koncepcji demitologizacji intencjonalność hagiografów w swej najgłębszej istocie, to znaczy odmówił relacji słowa do rzeczywistości, jaką te słowa oznaczają. Był zbyt dobrym filologiem, by zanegować słowa, więc w imię swojej filozofii zanegował byt przez słowa oznaczany. Mówiąc inaczej, dla Bultmanna to, o czym mówią pisma Nowego Testamentu, nie jest tym, tylko czymś innym.

Innym rodzajem hermeneutyki zaprzeczającej intencjonalności jest hermeneutyka K. Bartha. Barth mianowicie intencji Pawła opisującego w Liście do Rzymian sytuację ludzkości powstałą na skutek grzechu (*„wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej"* — Rz 3, 23) dał inne znaczenie; człowiek jest z natury grzeszny, jego zepsucie jest radykalne. Zaważyła u Bartha teologiczna formacja kalwińska, która w jego egzegezie wyrugowała intencje hagiografa.

Obaj: i Bultmann, i Barth — tak przecież różniący się między sobą — w jednym są zgodni: nie negując dzieł literackich zanegowali intencje ich autorów. Nie liczy się to, co chcieli wyrazić hagiografowie, liczy się to, co odczytali (tak im się przynajmniej wydawało) Bultmann i Barth, wtłaczając w tekst biblijny swoje presupozycje: jeden filozoficzne, a drugi teologiczne.

Warto przypomnieć, co na temat takich egzegetów napisał kiedyś S. Kierkegaard: „Zdarza się często, kiedy idzie się drogą wskazaną przez komentatorów, to, co się wydarzyło pewnemu podróżnikowi w Anglii: droga, tak — prowadzi do Londynu, ale żeby tam dojść, trzeba iść w przeciwnym kierunku".

II. OD AUGUSTYNA DO „DEI VERBUM"

Jest czas, ażeby przejść do drugiego etapu naszych poszukiwań; rozumienie intencji hagiografów w teologii i w nauczaniu Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem Konstytucji soborowej o Objawieniu.

O intencji autorów biblijnych pisał już św. Augustyn, kiedy tłumacząc obecność pewnych trudnych do zrozumienia sformułowań w Piśmie Św. użył zwrotu: tego autorowie nie chcieli uczyć i to nic nie wnosi do zbawienia: „noluisse ista docere, nulli saluti profutura" [18]. Teologia średniowieczna poradziła sobie z intencjonalnością w znanym dystychu mnemotechnicznym Augustyna z Dacji (ok. 1260):

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia".

---

[18] *De Gen. ad litt.* 2, 9, 20: PL 34, 270—271; CSEL 28, 1. Por. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris (b. d.).

Było to przejście od psychologicznego ujęcia Augustyna do ontologicznego porządku Scholastyki. Sens wyrazowy jest sensem historycznym, wszystko inne jest sensem duchowym podzielonym między alegorię, tropologię i analogię [19].

Formuła Augustyna typu „docere" okazała się bardzo przydatna z końcem XIX w., kiedy „wybuchła" tzw. kwestia biblijna, o której pisał w czasopiśmie *Le Correspondant* z 25 stycznia 1893 r. mons. d'Hulst. Formuła ta weszła do encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus*, ale jej psychologizujący tenor w kontekście dokumentu papieskiego uzyskał charakter bardziej obiektywny: „res ipsas aliquando describere et tractare" [20]. Była o tym mowa w kontekście trudności wynikłych z chęci pogodzenia opisów biblijnych z naukami przyrodniczymi. Na tej formule oparł się o. M. J. Lagrange w swoim artykule *L'innocence et le péché*, opublikowanym w *Revue Biblique* w 1897 r. [21], kiedy rozróżniał w Rdz 2—3 doktrynę, którą autor biblijny chciał nauczać, od okoliczności opisów, mających charakter symboliczny. Rozróżnienie to przyjęło się szybko w egzegezie zarówno naukowej jak i pastoralnej. Na tej zasadzie mówi się, że księgi Pisma Św. nie są podręcznikiem wiedzy przyrodniczej, co oznacza, że nie mają intencji tych spraw roztrząsać. Kiedy jednak stawia się tę zasadę, powstaje pytanie: czy my tak sądzimy, czy o tym autor biblijny wiedział? A zatem problem sięga nie tyle odczytywania przekazu, ile sądu hagiografa. Problem hermeneutyczny intencji autora pozostał nierozwiązany do końca.

Principium augustyńskie „docere" zostało też użyte w encyklice *Divino afflante Spiritu*, gdzie mocno został podkreślony sens wyrazokń i potrzeba jego zgłębienia [22].

Zobaczmy teraz, jak problem intencji autorów biblijnych rozwinął się w redakcji *Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym* [23].

W *schemacie I* przygotowanym przez komisję teologiczną przygotowawczą (1962) o intencji autorów jest mowa pod n. 13 w kontekście nauki o bezbłędności Pisma św. Słowo „intencja" nie zostało użyte, lecz mamy takie zwroty:

— „ex sensu, quem (...) expressit hagiographus",

— „id quod auctor scribendo reapse significare voluit".

Schemat II (1963, owoc tzw. komisji mieszanej) nic pod tym względem nie zmienił z wyjątkiem przemieszczenia numeracji, n. 13 stał się odtąd n. 12.

---

[19] Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I—IV, Paris 1959—64.

[20] *Enchiridion Biblicum*, Napoli—Romae [4]1961, n. 121.

[21] RB 6 (1897) 341—379.

[22] *Ench. Bibl.*, n. 539.

[23] Por. *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Torino [3]1967. — *Vatican II. La Révélation divine*, t. I—II, Paris 1968.

Schemat III (1964, tzw. *textus emendatus*) zawiera już zmiany. Jest mowa o intencji hagiografa: „ad hagiographorum intentionem eruendam" — zwrot, który przeszedł do dokumentu końcowego w formie niezmienionej.

Jak wynika z relacji na temat modi złożonych przez Ojców soborowych odnośnie do n. 12 schematu Konstytucji [24], dokument uwzględnił żądania Ojców podkreślenia intencji hagiografów, lecz nie chciał przesądzać sprawy identyfikacji intencji autora biblijnego z intencją Boga jako autora: chodzi o tzw. *sensus plenior*. Sprawa ta pozostała otwarta dla dalszych badań teologicznych. Widać z tego, że problem, którym się obecnie zajmujemy, nie jest problemem wydumanym, lecz wynika z potrzeby dalszych analitycznych poszukiwań teologicznych.

Tak więc w uchwalonej Konstytucji soborowej *Dei Verbum* (1965) pojęcie „intencja autora" występuje dwukrotnie:

— n. 12: „Celem odszukania intencji hagiografów";

— n. 19: „W tej intencji pisali (ewangeliści)".

Przeprowadzając krótką analizę strukturalną n. 12 Konstytucji stwierdzamy, że pojęcie intencji jest jakby osią całego polecanego procesu hermeneutycznego. Oto najpierw dla odszukania intencji trzeba się posłużyć krytyką literacko-historyczną. Ale nie tylko, ponieważ zwrot „między innymi również" każde szukać innych sposobów odnajdywania intencji. Owe inne sposoby, czyli cała hermeneutyka teologiczna (treść i jedność całej Biblii, Tradycja i analogia wiary) zostają wprowadzone ogólną regułą hermeneutyki o interpretacji dzieła w tym samym duchu, w jakim zostało ono napisane.

Gdybyśmy chcieli prześledzić dalsze losy augustyńskiej formuły „docere", to odnajdziemy ją (Augustinus immortalis!) w formie reminiscencji i odnośnika pod n. 11 *Dei Verbum*, gdzie jest mowa, „że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia" [25].

---

[24] *Expensio modorum* 35. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.* Vol. IV. Periodus quarta, Pars V, Typis Polyglottis Vaticanis 1978. Congregatio Generalis CLV, s. 708, n. 8. W relacji bpa J. van Dodewaarda (tamże, s. 734) czytamy: „ut clarius pateret non agi tantum de intentione subiectiva (podkreślenie moje, JCh) auctoris".

[25] Chociaż przytoczony tekst Konstytucji ulegał w redakcji zmianom, to jednak wprowadzony odsyłacz do tekstu św. Augustyna pozostał w ostatecznej wersji. Zob. G. Caprile, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia del testo*, w: „La Civiltà Cattolica" 117, 1 (1966) 214—231, zwłaszcza 224. — I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum"*, w: Nouvelle Revue Théol. 98 (1966) 149—169, zwłaszcza 159—161.

III. INTENCJONALNOŚĆ I NATCHNIENIE

Powyższe uwagi pozwalają nam uczynić ostatni krok w naszych poszukiwaniach. Mamy prawo postawić pytanie, czy impostacja problemu intencji hagiografów w Konstytucji o Objawieniu nie upoważnia nas do teologicznego pogłębienia pojęcia natchnienia biblijnego. Spróbujmy wysnuć z intencjonalności ksiąg natchnionych jakieś przesłanki teologiczne dla teorii natchnienia.

1. Intencja hagiografów nie może być brana w sensie literackim, lecz w znaczeniu teologicznym. Intencja autora w sensie literackim, jak powiedzieliśmy wyżej, może być bez żadnej szkody pominięta w interpretacji dzieła. Natomiast intencja hagiografów w znaczeniu teologicznym wypływa z charakteru Pisma Św. jako dzieła bosko-ludzkiego. Taką przesłanką jest zdanie wprowadzające do n. 12 DV: „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, a więc komentator Pisma św., chcąc poznać, co On nam oznajmić zamierzał, powinien uważnie badać, co hagiografowie chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić".

Występuje tutaj jak gdyby sprzężenie dwóch intencji: „significare" i „manifestare", które jednak tworzą jedną spoistą całość, podobnie jak Bóg-autor i człowiek-autor tworzą jednego autora księgi natchnionej. Sprzężenie to jest niechybnym skutkiem synkatabatycznej (tzn. „zniżającej się") funkcji słowa Boga objawiającego, a idąc dalej — dalszym skutkiem Wcielenia Syna Bożego, o czym mówi nam n. 13 Konstytucji. Tak pojęta intencja hagiografów jest częścią Bożego działania w człowieku lub lepiej: jest momentem współpracy Boga z człowiekiem, gdzie inicjatorem jest człowiek, a tym, który doprowadza do końca, nawet po śmierci człowieka, jest Bóg. W ten sposób możemy dojść do niejako fenomenologicznego oglądu pojęcie natchnienia.

2. Intencja hagiografów jest podstawą prawdziwego sensu biblijnego. Noematyka jest dziś najbardziej nieuporządkowanym działem katolickiej hermeneutyki biblijnej (protestanci przestali się przejmować sensami biblijnymi, co im się nie chwali). Jakby wstydliwie przerwana dyskusja na temat *sensus plenior* jest tutaj symptomatyczna. Pamiętajmy, że wylansowany w latach dwudziestych przez A. Fernandeza termin *sensus plenior* był spowodowany koniecznością dostosowania sensu duchowego Biblii do odkryć naukowych: był to więc akt defensywny, co zawsze fatalnie odbija się na wszelkiej hermeneutyce [26]. Przeciwnicy pojęcia „sensu pełniejszego" mają zawsze największą trudność w tym, jak uzgodnić intencję autora, którą tradycyjnie utożsamia się z sensem wyrazowym, z czymś, co jest poza polem jego intencjonalności twórczej.

---

[26] Por. R. Lapointe, dz. cyt., 32—42. — P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965, 312—327.

Nowsze opracowania noematyki [27] mówią o „sensie integralnym" Biblii, znosząc w ten sposób dychotomię między sensem wyrazowym a „pełniejszym". Istotnie, nie sposób odrywać od sensu wyrazowego innych znaczeń. Jeżeli więc sens wyrazowy ma być przekazem Objawienia, musi być intencjonalny. Ta intencjonalność nie może ograniczać się tylko do autora ludzkiego, tym bardziej, że jak powiedzieliśmy, intencja autora nie musi wpływać na interpretację utworu. Intencjonalność dzieła biblijnego rozciąga się na autora boskiego, a to już jest natchnienie. Tak więc natchnienie biblijne odnosi się do sensu wyrazowego w całej jego rozciągłości, dzięki czemu mogą być przekazane treści zbawienia.

Rzecz znamienna, że w krytyce literackiej świeckiej w odniesieniu do pewnych dzieł mówi się o sensie pogłębionym. Pełny sens pewnych książek — twierdzi Georges Duhamel — może się nam odsłonić dopiero znacznie później, po śmierci ich autorów.

Wielkim kłopotem dla noematyki była zawsze polisemia. Współczesne językoznawstwo nauczyło nas, że wieloznaczność nie jest szkodliwa, że — przeciwnie — należy do normalnego funkcjonowania mowy. Mówiliśmy już uprzednio o roli intencjonalności względem wielorakości sensu. Można by było powiedzieć o jednej jeszcze jej funkcji. W. Empson wylicza na grucie analiz literackich siedem typów wieloznaczności [28]. P. Ricoeur zwraca uwagę, że mowa poetycka ma to do siebie, iż udziela licencji wielu wartościom semantycznym naraz: „jest to mowa świętującego sensu" [29].

Coś podobnego się dzieje i w Biblii. Nie tylko z tej racji, że mamy tam mowę poetycką, mowę świętującego sensu, lecz także i przede wszystkim dlatego, że jest to mowa objawiającego sensu; nie tylko „significare" od strony człowieka, lecz i „manifestare" od strony Boga. Stąd też — jak to poetycko wyraził R. Brandstaetter — „Biblia jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznawano i zgłębiano do samego dna" [30]. Intencjonalność hagiografów odsłania zatem wielorakość sensu. I tutaj rodzi się zadanie hermeneuty. Znakomity znawca antyku K. Kerenyi powiedział kiedyś: „Wszystkie wielkie twory ducha zawierają w sobie coś niewytłumaczalnego, jakby jakąś mowę przeznaczoną w pewien sposób dla ludzkości jutra. Wydobyć to i objaśnić w języku tych, którzy żyją dzisiaj, a którzy dla poety będą ludzkością jutra, jest najważniejszym, prawdziwym i właściwym zadaniem hermeneutycznym" [31].

---

[27] Zob. np. *Il Messaggio della Salvezza*, t. I, Torino [3]1969, 254nn. — Por. E. Güttgemanns, *Sensus historisticus und sensus plenior oder Über „historische" und „linguistische" Methode*, w: „Linguistica biblica" nr 43 (1978) 75—111.

[28] *Seven Types of Ambiguity*, London 1953.

[29] Dz. cyt., 264.

[30] *Krąg biblijny*, Warszawa 1975, 59.

[31] Cyt. za: R. Lapointe, dz. cyt., 19n.

Gdyby mnie ktoś zapytał, dlaczego w intencjonalności hagiografa widzę klucz do teorii natchnienia ksiąg biblijnych, odpowiem, że w tym właśnie upatruję tę jedyną i cudowną współpracę między Bogiem a człowiekiem na polu tworzenia przekazu słownego. Natchnienie jako ingerencja-łaska Boga spotyka się z pełnym i świadomym zaangażowaniem się człowieka-twórcy. W ten sposób natchnienie jako principium teologiczne zyskuje także swój wymiar antropologiczny.

Konstytucja soborowa o Objawieniu Bożym stawia program hermeneutyczny oparty o szukanie intencji hagiografów. Jednocześnie znakiem czasu jest poszukiwanie sensu ksiąg natchnionych przez tych, którzy uzyskali szeroki dostęp do Pisma Św. To jest również postulat hermeneutyczny. Pismo Św. nie jest źródłem-basenem, które można zamknąć i badać, ale źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu (por J 4, 14). Takiego zródła nie można zamknąć, tylko trzeba podejść, najlepiej uklęknąć i pić.

Kraków *KS. JERZY CHMIEL*

O. Hugolin Langkammer OFM

STARY TESTAMENT A BOŻE DZIEŁO ZBAWCZE W CHRYSTUSIE (ZAGADNIENIE TECHNIKI HERMENEUTYCZNEJ W TEOLOGII ŚW. PAWŁA)

Wydaje się, że pierwszym spisanym zdaniem NT, które posługuje się nazwą ST jest 2 Kor 3, 14. Paweł powołuje się na nie, względnie na jego treść, w szczytowych punktach swojej teologii. Tu wystarczy zwrócić uwagę na dwa punkty a) Pod wpływem hellenizmu wkradła się błędna interpretacja podstawowych sakramentów: chrztu i eucharystii. Paweł w 1 Kor 10, 1—11 w prostowaniu tych poglądów powołuje się na Boga ST, który w sakramentach działa skutecznie, podobnie jak ongiś na pustyni — gdzie *wszyscy byli ochrzczeni* (w. 2) i *spożywali ten sam pokarm duchowy* (w. 3).

b) Błędna judaistyczna i żydowska interpretacja prawdziwej drogi zbawienia spowodowała, że w Ga 3, 6—18 Paweł odpowiada na pierwsze, a w Rz 4, 1—25 na drugie tłumaczenie, powołując się na świadectwo ST o usprawiedliwieniu Abrahama przez wiarę.

ST stanowi więc dla Pawła jeden z zasadniczych środków interpretacji dzieła zbawczego Boga, dokonanego przez Chrystusa.

W jaki sposób posługuje się Paweł tym środkiem — inaczej, jakie ustalił hermeneutyczne zasady dla relacji ST do Bożego dzieła zbawczego w Chrystusie to problemy, które należy szerzej omówić [1].

1. AFIRMACJA KANONU ST PRZEZ PAWŁA

Paweł w podwójny sposób powołuje się na ST, najczęściej przez formę czasownikową *jest napisane — gegraptai* — często przez użycie rzeczownika *Pismo — hē graphē*. Są to terminy techniczne judaizmu w określeniu kanonu ST. Posługując się tymi terminami Paweł aprobuje kanon ST. Zwroty „święte Pisma" czy „Pisma" spotykane u rabinów i Filona miały podkreślić charakter Boży ST. Dla Pawła był on oczywisty. Zresztą powołując się na Pismo ma zawsze na uwadze jego Boży autorytet. Wiadomo, że formalnie kanon ST po raz pierwszy ustalono 50 lat po śmierci Pawła, na synodzie Wysokiej Rady w Jabne. Niemniej już o wiele wcześniej podstawowe pisma ST uważano za księgi święte. Paweł powołuje się tylko na pisma kanoniczne ST. Nie wychodzi poza obręb wyliczonych przez Józefa (Ap I, 40) 2 Ksiąg z całym NT prócz jedynego wyjątku, mianowicie Jd 14nn przytaczającego cytat z księgi Henocha.

2. NOWOŚĆ W AFIRMACJI

Jak już wspomniano, Paweł nie posługuje się zwrotem rabinistycznym „święte Pisma". Wyjątek stanowi Rz 1, 2. Nigdy też Apostoł nie podkreśla natchnionego charakteru poszczególnych wypowiedzi ST, na które się powołuje, jak to ma miejsce w 2 Tm 3, 16 i 2 P 1, 20n, późniejszych Pismach NT. Liczba pojedyncza *Pismo*, preferowana przez Pawła, uwidacznia jedność ST, którego nawet poszczególna litera *(gamma)* nie potrafi *zabić* (2 Kor 3, 4—11). W koncepcji teologicznej Pawła, która stoi w ścisłej konfrontacji z wydarzeniem paschalnym, zmieniła się wewnętrzna celowość ST. Od czasów Deuteronomium, które stanowi podstawę kanonu ST, powstała ścisła relacja pomiędzy jednym ogniwem ST, tj. Prawem jako absolutnej normie, a drugim tj. jego interpretacja Prawa na przestrzeni dziejów czyli Tradycją. Skoro w centrum teologii Pawłowej stoi Chrystus, Prawo przestało spełniać swoją rolę, jako absolutna norma i podstawa egzystencji tych, którzy wierzą w Chrystusa (Rz 10, 5) [2]. ST spełnia odtąd inną rolę. Jest historią zbawczych obietnic (Rz 4, 13—15; Ga 3, 17n). Pismo jest Bożym świadectwem i jego historio-zbawczym związkiem z Izraelem, przygotowaniem czasów eschatycznych, rozpoczynających się z Chrystusem (1 Kor 10, 11). Właściwy sens Pisma

[1] Do całości zob. Teologie św. Pawła a głównie L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Göttingen 1976, 357—390.

[2] Por. G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1970², 131—133.

rozpoznaje tylko ten, który w wierze przyjmuje Chrystusa (2 Kor 3, 12—18).

Paweł także został powołany do wiary w Chrystusa. Mimo, że wierzył w Boga ST, Bóg objawia mu się obecnie w nowy sposób. I to nowe objawienie się Boga pozwala mu także inaczej odczytać ST. W oparciu o tekst powołania Jeremiasza Paweł mówi o Bogu: *Podobało się temu, który wybrał mnie w łonie matki i powołał mnie przez swoją łaskę, objawić swojego Syna...* (Ga 1, 15). Ewangelia, którą głosić ma Paweł nie jest zbawczą nowiną o nieznanym Bogu, lecz ostateczną proklamacją już zapowiedzianą w Iz 52, 7: *Bóg twój stał się Królem* (Rz 10, 15). Paweł głosi *Ewangelię Bożą, którą przedtem zapowiedział przez swoich proroków w świętych Pismach* (Rz 1, 2). Ewangelia, Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, wg Pawła została już zapowiedziana w ST. W jaki sposób Paweł to uzasadnia?

3. FORMALNA HERMENEUTYKA

Cytaty ST, które znajdują się w listach Pawłowych, służą Pawłowi do uzasadnienia czy pogłębienia danego tematu teologicznego, który porusza. Najwięcej cytatów zawiera Rz, mianowicie 52, w tym Rz 9—11 obejmuje 28. 1 Kor posiada 16 cytatów, a 2 Kor 9. Krótszy od nich Ga 10 cytatów. W innych listach Pawła mamy do czynienia z aluzjami do ST.

Cytaty wprowadzają następujące formuły: *napisane jest* (najczęściej, gdyż aż 29 razy); *Pismo mówi* (Rz 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2; Ga 4, 30; por. 1 Tm 5, 18); *Dawid mówi* (Rz 4, 6; 11, 9); *Izajasz mówi* (Rz 10, 16. 20; 15, 12); *Mojżesz mówi* (Rz 10, 19); *Prawo powiada* (Rz 3, 19; 1 Kor 14, 34); *Bóg mówi* (2 Kor 6, 16; por. Rz 9, 15; 2 Kor 6, 2; Rz 11,4); wzg. *on mówi* (o Bogu 15, 10); *ono mówi* (o Piśmie Ga 3, 16).

Z tego zestawienia widać, że mówią osoby, Pisma i Bóg. Paweł nie pragnie przez to odróżnić Bożego przemówienia od ludzkiego. Przemawia zawsze Bóg, gdyż Paweł równą wagę i równy autorytet przypisuje każdorazowym słowom ST, przy czym ważna jest dla Pawła ich treść.

Cytując ST Paweł posługuje się LXX nawet w takich wypadkach, gdy odbiega od BH (np. Rz 4, 3. 7n). Nie wszystkie cytaty są dosłowne. Więcej niż jedna trzecia odbiega od jakiejkolwiek istniejącej wersji greckiej czy hebrajskiej ST. Może to polegać na tym, że nie zawsze Paweł miał przed sobą pisemny przekład tekstu ST. Przypuszczalnie jednak wchodzi tu w grę własna interpretacja, uzależniona głównie od tematyki, którą Apostoł pragnie poruszyć. W ten sposób należy także tłumaczyć swoistość techniki Pawłowej w mnożeniu cytatów mieszanych. Inne Pisma NT stanowią w tej dziedzinie tylko słabą analogię. Np. w Prologu do Mk 1, 2—3 konflacja Wj 23, 20 z Ml 3, 1, prawdopodobnie dokonana w tradycji synagogalnej, z do-

datkowym powiązaniem Iz 40, 3 wziętym oprócz *autou* z LXX. W sumie Mk 1, 2—3 jest złożony z dwóch tradycji. Odnosi się jednak wrażenie, że wczesne chrześcijaństwo przyswoiło sobie pewien zespół cytatów i uszeregowało w pewne grupy, którymi i później się posługiwano. Ponieważ Paweł wybiega jeszcze daleko poza tę tradycję cytatów należy przypuszczać, że z niej tylko sporadycznie skorzystał, tworząc właściwą tylko sobie technikę posługiwania się cytatami kombinowanymi. Jako jeden z przykładów wspólnej tradycji kompleksów cytatów ST może służyć 1 P 2, 6—8 i Rz 9, 32n. (Qumran — stworzyło raczej rodzaj Florilegium cytatów ST i na nim się opierano).

Swoista jest także metoda wykładni ST u Pawła. Z ustalonych wówczas metod zasługuje najbardziej na uwagę metoda alegoryczna Filona i przez Hillela opracowana dla rabinackiej egzegezy — metoda Siedmiu reguł. Paweł skrzystał z jednej i drugiej. Alegorię stosuje w 1 Kor 9, 9n, gdzie obraz młócącego wołu ma odzwierciedlić trud pracy apostolskiej, zasługującej na zapłatę. Rabinacką metodę, stosując regułę przejścia z konkluzji od dużej przesłanki do małej (a minore ad maius) w Rz 5, 15. 17 i regułę konkluzji przez analogię w Rz 4, 3—8. Paweł zna także metodę transponowania przymiotów z jednej wielkości na drugą, stosowaną w literaturze mądrościowej przez hellenistyczny judaizm. W 1 Kor 10, 4 łączy dwie metody. Na wzór palestyńskiego midraszu opiewa skałę tryskającą wodą, kiedy Izrael był na pustyni. Dla literatury mądrościowej skałą tą była mądrość lub logos, dla Pawła Chrystus w swojej preegzystencji.

W sumie jednak Paweł w sposób bardzo elastyczny posługuje się ST. Raz włącza zdania ST bez formuł wprowadzających w swój tekst (np. Rz 12, 20), innym razem cytuje je bez komentarza (np. Rz 1, 17), czasem znów przytacza zdania i zdarzenia ze ST zaopatrując je w szeroki komentarz (Rz 4 i 1 Kor 10, 1—11).

Pod względem formalnym Paweł w zasadzie odbiega od stosowanych wówczas reguł hermeneutycznych. Jeśli je stosuje, to większą inklinację zdradza do metod rabinistycznych niż do judeo-hellenistycznych.

Czy da się wykazać, że Paweł przy swoim swobodnym korzystaniu ze ST opiera się o pewne reguły rzeczowe?

4. RZECZOWA HERMENEUTYKA

Paweł jest świadomy tego, że jego interpretacja Pisma odbiega od rabinistycznych metod: *Aż po dzień dzisiejszy, gdy się odczytuje Stare Przymierze, pozostaje ta sama zasłona i nie zostaje ujawnione, że zostało ono zniesione przez Chrystusa. Tak, aż po dzień dzisiejszy leży zasłona na sercach ich, gdy czytają Mojżesza. Lecz ilekroć zwraca się do Pana, zasłona odpada* (2 Kor 3, 14—16). W myśl tych zdań dopiero wiara w Chrystusa umożliwia właściwe i poprawne odczytanie ST.

To odczytanie ST biegnie u Pawła głównie w dwóch nurtach, mianowicie obietnicy i typologii, przy czym punktem wyjściowym jest zawsze wydarzenie zbawcze — Jezus Chrystus.

a. Obietnica

Dla tematycznej struktury ST określanej przez Pawła jako *epaggelia* — obietnica, punktem wyjściowym jest Chrystus, jako pełna, doskonała i pozytywna odpowiedź na wszystkie Boże obietnice — epaggelia (2 Kor 1, 20), co w konsekwencji oznacza, że Chrystus stanowi równocześnie koniec Prawa (Rz 10, 4).

Ten pogląd na ST znajduje swoje paradoksalne streszczenie, stanowiące równocześnie tematyczne wprowadzenie do Ewangelii o usprawiedliwieniu w Rz 3, 21: *Ale teraz objawiona została sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków.* Nie trzeba wiele udowadniać, że Prawo i Prorocy oznaczają tyle co Pismo. A zatem Pismo wskazuje wyraźnie na usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa jako jedyną drogę zbawczą, która znosi Prawo i Przymierze Mojżesza, czyniąc go *Starym Przymierzem* zarówno pod aspektem historycznym jak i zbawczym. Ten sens Pisma, zapowiadający zbawienie w Chrystusie Paweł nazywa obietnicą — *epaggelia.*

Obietnice lub obietanica (Paweł używa liczby pojedynczej i mnogiej) w Pawłowym znaczeniu zostały najpierw dane Abrahamowi (Ga 3, 16. 18; Rz 4, 13). Nie są one związane z obrzezaniem i Prawem i dlatego spełniają się na każdym, który podobnie jak Abraham wierzy w nie (Rz 4, 23n). Stąd te obietnice nie odnoszą się tyle do potomków Abrahama, ile do wybranych przez Boga (Rz 9, 8n por. Ga 4, 21—31). Paweł mówi także o obietnicach bez związania ich z osobą pierwszego patriarchy (Rz 9, 4; 15, 8; 2 Kor 1, 20; 7, 1). Wtedy widocznie myśli o innych obietnicach ST. Treść obietnic jest więc bogata. Oznacza ona życie (Ga 3, 21; Rz 4, 17), sprawiedliwość (Ga 3, 21), ducha (Ga 3, 14; por. Ef 1, 13), synostwo Boże (Rz 9, 8n; Ga 4, 22n). Obietnica — epaggelia w teologii Pawłowej stała się, jak widać, pojęciem zbiorowym dla określenia zapowiedzianego w ST eschatologicznego zbawienia, który przybiera formę wiążącego postanowienia — zlegalizowanej postawy — przymierza (Ga 3, 17; por. Ef 2, 12).

Podczas, gdy inne Pisma NT określą relację ST do zbawczego wydarzenia w Chrystusie na linii zapowiedzi — spełnienia (zwłaszcza Mt), Paweł widzi ją na linii obietnicy — realizacji. W Rz 15, 8 Paweł podkreśla, że Bóg jest wierny swoim obietnicom, urzeczywistnił je. Obietnica trwa *niewzruszona* (Rz 4, 16), wszystkie obietnice Boże znalazły w Chrystusie swoje „tak" (2 Kor 1, 20; por. Rz 15, 8). Jednym słowem, w teologii Pawłowej ST z jego historią zbawczą jest jedną wielką epaggelią — obietnicą.

b. Typologia

Grecki rzeczownik *typos* oznacza w pierwszym rzędzie praobraz dokładnie kopiowany przez następne obrazy zależne od niego. Tak np. pieczęć może być *typos*, który znajduje dokładne odbicie na materiale do pieczętowania. Paweł posługuje się tym terminem w znaczeniu technicznym dla określonej interpretacji zbawczej historii ST. Częściowo wzoruje się na typologii ST, którą od czasów Deutero-Izajasza stosowała starotestamentowa tradycja. Polegała ona na tym, że wydarzenia z przeszłości Izraela odczytano jako zapowiedź eschatologicznego wkroczenia Jahwe w dzieje Izraela. Iz 43, 18n interpretuje pierwsze wyjście z Egiptu jako zapowiedź drugiego, przerastającego wspaniałością historyczny Exodus. 2 Sm 7, 12 i Iz 11, 1 z perspektywy historycznego króla Dawida kreśli obraz przyszłego zbawcy mesjańskiego. Podobnie Pwt 18, 18 widzi w Mojżeszu prefigurację eschatologicznego proroka.

Dlatego, że Jezus głosił nadejście eschatologicznego królestwa Bożego, wydarzenia ze zbawczej historii Izraela nie odnosił do przyszłości lecz do teraźniejszości. Paweł także uważa za czas zbawienia dzieło Chrystusa. Toteż podobnie jak Jezus, dzieje zbawcze Izraela mają dla niego aktualne znaczenie i sens. Typologiczna interpretacja ST nie jest egzegetyczną metodą. Niemniej jest to ustalony sposób teologicznej refleksji nad ST, wychodzący w swojej medytacji od Chrystusa. Typologia Pawłowa posiada więc retrospektywny charakter.

W tym różni się także od typologii stosowanej przez starotestamentową tradycję. W perspektywie Chrystusa, Paweł rozpatruje wydarzenia zbawcze związane z osobami, instytucjami lub faktami z dziejów Izraela, widząc w nich odzwierciedlenie Bożego działania w pełni czasu, tj. w dziele zbawczym Chrystusa i w działaniu Boga, które równocześnie zdążało do Chrystusa na zasadzie wierności Boga swoim obietnicom.

W ten sposób Paweł kształtuje starotestamentowe typy. Mając na uwadze typologiczną interpretację tradycji ST, porównuje dzieło zbawcze Chrystusa z wydarzeniami historyczno-zbawczymi ST. Na przykładzie Rz 4 najbardziej klasycznym w tym względzie, łatwo śledzić przebieg typologii Abrahama. Wiersze 1—8 poświęcone są egzegezie usprawiedliwienia Abrahama. Występuje tu własna interpretacja tego tematu przez Pawła. Wbrew przekonaniu judaizmu Paweł twierdzi, że usprawiedliwienie nie jest zależne od obrzezania i Prawa (w. 9—12. 13—17). Z tego rozważania Paweł wyprowadza ostateczne wnioski, dotyczące usprawiedliwienia Abrahama i chrześcijan. Łączy ich wołanie Boga do wiary, a nie kontynuacja historyczna oparta o obrzezanie i Prawo. W wypadku Abrahama powołanie do wiary dokonało się na zasadzie obietnicy (w. 18—22), w wypadku chrześcijan na podstawie dzieła zbawczego Chrystusa, czyli realizacji obietnicy (w. 23—

25). Paweł wyjaśnia to w sposób znamienny: *A to, że poczytano mu (tj. wiarę) zostało napisane nie ze względu na niego samego, ale i ze względu na nas, jako że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w Tego, który wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego* (w. 23n)[3].

W podobny sposób Paweł wyprowadza typologię Adam — Chrystus w Rz 5, 12—21 (por. 1 Kor 15, 21. 44—49), obejmującą historię zbawczą całej ludzkości. Adam określony został jako *typos tou mellontos* — (Rz 5, 14). Adam więc jest autentycznym praobrazem, jakby zapowiedzią drugiego Adama. W 1 Kor 10, 1—11 natomiast typologia pustyni służy do odparcia błędnej interpretacji sakramentów. W 1 Kor 10, 11 Paweł wprowadza termin techniczny dla tego rodzaju interpretacji, charakteryzujący tę obopólną relację pomiędzy wydarzeniami ST i NT: *A wszystko to* (mianowicie wydarzenia na pustyni) *stało się obrazem* (dosł. *typikos* — obrazowo) *dla nich, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga koniec czasów.*

Z innych czystych typologii można jeszcze wymienić Rz 3, 25. Paweł uważa dzień śmierci Chrystusa za eschatologiczny dzień pojednania. Podkreślenie Przymierza Synajskiego i jego urzędu w 2 Kor 3, 4—18 jest autentyczną typologią. Może jeszcze rozważanie Apostoła na temat Ismaela i Isaaka (por. Rdz 21, 2—9) w Ga 4, 21—31 stanowi typologię. Przechodzi ona jednak na alegorię.

Dyskusyjne jest określenie *Izrael Boży* w Ga 6, 16, czy *obrzezanie* w Flp 3, 3; Kol 2, 11 jako sumaryczne ujęcie typologicznie wypracowane na zasadzie czystego porównania, czy apel do wyrzucenia starego kwasu w Kor 5, 7.

Wśród innych aluzji Pawła do ST typologie stanowią więc tylko jedną małą cząstkę. Biegną one jednak po linii pierwszej i podstawowej zasady hermeneutyki tematycznej Pawła, mianowicie *obietnicy*. Obietnica i typologia stanowią jednak dla Pawła wspólny mianownik dla wszystkich Pism ST, łącząc je w jedno *Stare Przymierze* (2 Kor 3, 14). Równocześnie obietnica i typologia determinują wyraźnie charakter i znaczenie ST. Charakter ten jest funkcyjny, a znaczenie względni, uzależnione od dzieła zbawczego Chrystusa.

5. WYKŁADNIA PISMA JAKO ŚRODEK INTERPRETACJI

Należy się z kolei przyjrzeć tej funkcji ST i jego znaczeniu teologicznemu w interpretacji i zrozumieniu dzieła zbawczego Chrystusa.

Zgodność pomiędzy obietnicą a jej realizacją, jak również korespondencja pomiędzy typem a jego doskonałym odzwierciedleniem w NT, nadto jakakolwiek aluzja do ST włączona w ramy epaggelii i typologii świadczą o jednym i tym samym działaniu Boga. Koncepcja ta zapobiega jakiejkolwiek błędnej interpretacji dzieła zbaw-

[3] Zob. F. Hahn, *Das Gesetzesverständnis im Römer — und Galaterbrief*, ZNW 67 (1976) 29—63, szczeg. 38—41 łącznie ze starszą literaturą.

czego Chrystusa, niezależnie czy na nią wpłynął hellenizm czy judaizm (np. 1 Kor 10, 1—11, Ga 3, 1—5). Bóg, który objawia się przez Jezusa Chrystusa, swojego Syna, jest Zbawcą, Panem wszechświata i dziejów. Dlatego eschatologiczna wieść pozostaje w ramach historii i nie staje się utopią, a śmierć krzyżowa Jezusa faktem historycznym, którego nie jest w stanie zniekształcić żadna błędna spekulacja mądrościowa (1 Kor 1, 19. 31; 2, 16; 3, 19n).

Jedność i jednolitość działania Bożego weryfikuje nadto od strony wewnętrznej dzieło zbawcze Chrystusa dla całokształtu wiary chrześcijańskiej. I tak typologia Abrahama ujawnia, że usprawiedliwienie z wiary leży na linii Bożego wybrańśtwa i Bożych obietnic (Rz 4, 23n) i nie jest jakimś systemem teologicznym, wymyślonym przez Pawła czy kogokolwiek. W związu z tą prawdą, wynikającą ze ST, zostaje też należycie od strony wewnętrznej określone znaczenie Pawa jako względnej wartości a nie jako absolutnej normy dla chrześcijańskiej egzystencji.

Wydarzenie zbawcze w Chrystusie, jako realizacja obietnic i doskonałe odzwierciedlenie typologiczne ST, potwierdza nadejście czasów eschatologicznych w formie nowego przymierza — *kainē diathēke* 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6). Nie jest ono oparte na literze, ani zapisane na *kamiennych tablicach*, lecz wyrasta z Ducha i jest wyryte *w sercu* (2 Kor 3, 3).

Historia biegnie swoim nurtem. Niemniej nadszedł czas eschatologiczny dla wierzących (2 Kor 5, 17). Wierni nie konstatują wprawdzie zmian kosmicznych, które nastąpią przy paruzji Chrystusa, za to dokonuje się uniwersalne *nowe stworzenie* (Rz 8, 18—30). Dlatego Paweł może zbawczą teraźniejszość odgraniczyć od przeszłości: *Otóż teraz czas doskonały, otóż teraz czas zbawienia* (2 Kor 6, 3).

Czas zbawienia nadszedł z Jezusem, z Jego dziełem zbawczym, zrealizowanym przez śmierć i zmartwychwstanie. Opiera się więc o wydarzenia mające miejsce w historii, w czasie. Nie chodzi jednak tylko o stwierdzenie historyczne i chronologiczne. Owo *teraz* to przede wszystkim okres zbawczy, realizujący się w głoszeniu Chrystusa, czyli Ewangelii o Nim i w przyjęciu jej w wierze [4]. Częstotliwość użycia określenia kerygmatycznego *teraz* (Rz 3, 26; 11, 5; 2 Kor 8, 14; Rz 5, 9. 11; 6, 19; 8, 1; 11, 30; 13, 11; 16, 26; 2 Kor 5, 16; Ga 2, 20; 4, 9. 29) wskazuje na to, jak bardzo Paweł podkreśla jedną z najważniejszych koncepcji teologicznych o już nadeszłym eschatonie w Chrystusie. Wynika ona z jednej strony z głównych przesłanek tematycznych, jakimi są obietnica i typologia, a z drugiej warunkuje całą teologię Pawła ukierunkowaną chrystocentrycznie. Jest to teologia eschatologiczna w tym sensie, że dzieło zbawcze w Chrystusie jest ze wszech miar i absolutnie doskonałe i ostateczne. Jego zależ-

[4] U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, BEvTh 49, München 1968, 168—170.

ność od ST jest względna. Myśl tę ujawnia Paweł w 1 i 2 Tes; Flp; Flm i Kol; w listach, w których brak jakiegokolwiek bezpośredniego rekursu do ST. Jeśli jednak Ewangelia o eschatologicznym dziele Chrystusa jest w sposób profilowany skierowana do Żydów, względnie pogan, wtedy Paweł głosi Dobrą Nowinę za pomocą Pisma, wskazując na jego charakter zrealizowanej obietnicy i spełnionej typologii, w kontekście których Prawo zatraciło swoje znaczenie.

Jeśli więc w teologicznej perspektywie Pawła, Boże dzieło zbawcze w Chrystusie jest absolutne, doskonałe i eschatologiczne, to konsekwentnie znaczenie ST dla tego wydarzenia jest względne, ale nie obojętne i drugorzędne. Związek pomiędzy ST i NT utworzony głównie dzięki realizacji zapowiedzi i typologii nie jest związkiem historycznym. Nie znaczy to jednak, że realizacja obietnic i typologii ST jest przypadkowa. Odpowiada ona całkowicie postanowieniu i wybrańtwu Bożemu, przypieczentowanym przymierzem ongiś i teraz. Przymierze zaś stanowi znak, pod kątem którego rozwija się historia zbawienia, znajdująca swoje pełne i ostateczne urzeczywistnienie w zdeterminowanym przez Boga *teraz*. Mając na uwadze scalone z zapowiedzią i typologią wybrańtwo Boże, także i ono w eschatonie ujawnia się w całej pełni jako powołanie. Historia zbawienia, osiągająca w owym *teraz* swój punkt kulminacyjny, jest więc historią zapowiedzi, wybrańtwa i powołania [5].

Tak wspaniałej interpretacji ST pod aspektem zasadniczym, tj. Bożego dzieła zbawczego, ukierunkowanej chrystocentrycznie, której dokonał św. Paweł, nie można sobie wyobrazić bez chrystofanii pod Damaszkiem — ogólniej mówiąc bez charyzmatu objawienia i natchnienia.

Lublin *O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM*

[5] Por. F. Hahn, art. cyt. 61—63.

Ks. Michał Peter

SZEMA^{C} ISRAEL (Pwt 6, 4) — TEKST MONOTEISTYCZNY?

WSTĘP

Problem Pwt 6, 4 jest częścią szerokiego zagadnienia od dawna dyskutowanego w egzegezie starotestamentowej. Idzie w nim o początki i rozwój tzw. monoteizmu izraelskiego. Klasycznym przykładem dawnego ujęcia tego problemu była w Polsce praca ks. Józefa

Archutowskiego, pt. „Monoteizm izraelski i jego geneza" (Kraków 1924). Podobne stanowisko reprezentuje w Niemczech P. Heinisch: „Theologie des Alten Testaments" (Bonn 1940).

W dzisiejszym stanie wiedzy trzeba nam jednak zgoła inaczej podchodzić do tego zagadnienia. Nowożytna teologia biblijna słusznie przeciwstawia się apriorycznym założeniom, naprzód ukierunkowanym dowodzeniom. Dlatego ustawienie problemu w formie: „Monoteizm izraelski — politeizm narodów sąsiadujących" wypadnie uznać za ujęcie dogmatyzujące czy filozofujące, ale nie biblijne. Właściwe, egzegetyczne określenie tego tematu będzie brzmiało: „Bóg Izraela — bóstwa narodów ościennych".

Wiadomo, że dopiero od czasów Mojżesza wolno mówić na pewno o „Bogu Izraela" (por. Oz 12, 10; 13, 4). Uzyskane wyniki badań wskazują na to, że od samego początku objawienia Mojżeszowego (a co najmniej od czasokresu spisania Dekalogu, który uznamy za dzieło tradycji L lub J) był to *'el qannā'* — Bóg zazdrosny (Wj 20, 5; 34, 14) [1]. Ta niezwykła — dla starożytnego Bliskiego Wschodu — nietolerancja radykalnie wykluczała kult innych bogów, niejako usuwała ich sprzed oczu Izraelitów. Wydaje się więc, że określenie tego stanu rzeczy jako „praktycznego monoteizmu" jest trafne i uzasadnione [2]. Natomiast za chybione raczej wypadnie uznać w tej sytuacji grecyzujące określenia „henoteizm" czy „monolatria" izraelska [3]. Dla Izraela bowiem Jahwe nie był nigdy jednym z wielu bogów. Nie miał On współpartnerów. Był inny, wyższy, nadrzędny, po prostu z innej płaszczyzny, a przy tym był szczególnie serdecznie, osobiście związany ze swym wybranym Ludem [4]. Jedynie czysto ludowe, popularne ciążenie ku naturalistycznym kultom, wykroczenia przeciw Przymierzu, wytworzyły może u pewnych grup ujęcie quasi-henoteistyczne, idące po linii politeistycznych wyobrażeń ludów ościennych, głównie kananejskich.

W naszych pytaniach wstępnych idźmy jeszcze krok dalej: Czy począwszy od Mojżesza mamy w religii izraelskiej do czynienia z postępującym, stopniowym rozwojem idei monoteistycznej? Wiadomo, że są zwolennicy takiego twierdzenia [5], ale są też i jego przeciwnicy [6].

---

[1] Zob. B. Renaud, *Je suis un dieu jaloux*, Paris 1963, 44—46.

[2] Pierwsze przykazanie Dekalogu (*Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie*) jest świadectwem praktycznego monoteizmu. Por. też A. Deissler, *Die Grundbotschaft des A. T.*, Freiburg im B. 1972, 27.

[3] Te pojęcia nie są wynikiem roztrząsań ściśle egzegetycznych, ale jako bardzo osłuchane służą nam jako szyfr, określenia pomocnicze.

[4] „La jalousie a pour elle d'exprimer le caractère unique des relations d'alliance entre Yahwé et son peuple, de traduire parfaitement l'aspect vivant et concret d'un être personnel et de souligner son caractère passionnel". B. Renaud, dz. cyt. 153.

[5] Np. H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus* — ZAW 69 (1957) 7 nn; A. Deissler, dz. cyt. 25 n.

[6] Por. E. Jacob. *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 51.

Ci ostatni sądzą, że wszystko rozgrywa się jedynie wokół lepszego rozumienia pojęcia „Boga w Izraelu"; że samo imię *Jahwe* zawiera w sobie cały problem i jego rozwiązanie („On Jest" — innych bóstw „nie ma").

Dla rozwinięcia naszego tematu nie jest jednak istotnym pytanie — zresztą kontrowersyjne — jak doszło do powstania takiego a nie innego tekstu w Pwt 6, 4, lecz raczej, jakie pouczenie o Bogu Izraela on reprezentuje. Na tak ułożone pytanie chcemy podjąć próbę odpowiedzi w następującej kolejności:

1. dokonać analizy gramatyczno-literackiej Pwt 6, 4;
2. dokonać analizy teologicznego kontekstu;
3. naświetlić funkcję tekstu 6, 4 w Księdze, a potem dopiero zapytać o jego ewentualne pochodzenie i stosunek do innych tekstów Pwt na podobny temat.

I. TEKST I ANALIZA GRAMATYCZNO-LITERACKA PWT 6, 4

a) Tekst. TM: *szᵉma‘ jisrāʾēl Jahwe ʾelohênú Jahwe ʾehād.*

Tekst kodeksów hebrajskich nie wykazuje rozbieżnych wersji. Jedynie papirus Nash zawiera dwa godne odnotowania warianty, które jednak nie dotyczą stanu spółgłoskowego naszego wiersza [7]; można je więc pominąć w poniższych wywodach.

LXX: *ʾAkoue Jsraël Kyrios ho theos hēmōn Kyrios heis estin.*

Tutaj trzeba zaznaczyć, że liczebnik hebrajski *ʾehād* oddaje LXX konsekwentnie przez *heis* — jeden, podczas gdy przysłówek *lebād* (czy: *lebāddô*) przez *monos* — sam, jedyny (por. Pwt 4, 35. 39; 2 Krl 19, 19).

Vg: *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est.*

Nie ma wcale pewności, by te dwa przykłady (LXX i Vg) popierały myśl o jedyności Boga. Raczej wypadnie je uznać za neutralne, albo jak chcą inni za niewolnicze tłumaczenie tekstu hebrajskiego, nie rozświetlające jego zawartości myślowej. To samo spostrzeżenie odnosi się oczywiście do wszystkich przykładów z Wulgaty (w Polsce np. przekład J. Wujka [8]). Nie wolno bowiem zapomnieć, że rzeczownik *Dominus* jest odpowiednikiem imienia *Jahwe*, nie zaś rzeczownika *Deus*. Kto na to nie zwróci uwagi, ulega sugestii występowania tu wyraźnego monoteizmu (*unus Dominus* = *unicus Deus*).

---

[7] Papirus Nash przed tekstem Szema dodaje wprowadzenie („Te są prawa i nakazy"...), a na końcu tekstu dodaje zaimek *hû*. Por. E. Würtwein, *Der Text des A. T.*, Stuttgart 1973⁴, 130; M. Noth, *Die Welt des A. T.*, Berlin W. 1957³, 248.

[8] *Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest.*

b) Analiza gramatyczna.

Istnieją dwie możliwości rozumienia konstrukcji omawianego tekstu: stanowi on albo dwa krótkie zdania oznajmiające, albo też jedno zdanie zawierające powtórzenie imienia Jahwe.

1. Dwa zdania

— *Jahwe jest naszym Bogiem. Jahwe jest jeden.*

Tę wersję popiera P. Heinisch (s. 23), M. Buber [9] oraz E. König [10]. Imię Jahwe jest od Mojżesza określeniem Boga Izraela. Właśnie tę myśl wyraża pierwsze zdanie: *Jahwe (jest) naszym Bogiem* (nie Baal, ani Milkom, ani El czy Hadad ...). Stąd drugie zdanie, bezpośrednio zrośnięte z pierwszym *Jahwe (jest) jeden* — uwypukla nie monoteizm, lecz jedynie „monojahwizm" [11]. Jahwe jako „Jeden" jest tu domyślnie przeciwstawiony mnogości bóstw Kanaanu (głównie Baalowi czczonemu pod różnymi przydomkami); może tu chodzić o reakcję na mnożenie określeń Jahwe czyli o zwalczanie polijahwizmu.

Jednakże takie rozumienie tekstu wydaje się mało prawdopodobne. Ani w Pwt, ani w ogóle w całym S.T. nie spotykamy wyraźnej kontrowersji z polijahwizmem (który by był analogią do znanego polibaalizmu).

— *Jahwe jest naszym Bogiem. Tylko Jahwe ...*

W takim ujęciu drugie zdanie jest niedokończone, urwane; stąd domaga się ono paralelnego uzupełnienia na podstawie zdania pierwszego, tak że powstaje drugie zdanie:

Tylko Jahwe jest naszym Bogiem.

Tę wersję popiera Encyklopaedia Judaica [12], a z nowszych autorów: H. Junker [13], M. Noth, P. Buis — J. Leclercq [14], S. Łach [15].

Takiemu przekładowi sprzeciwia się jednakże użycie liczebnika *ʾehād* w Biblii. Nie występuje on bowiem nigdzie w znaczeniu przysłówkowym [16].

Gdyby jednak dopuścić wyjątek właśnie w Pwt 6, 4 (*ʾehād* = jedynie, tylko, wyłącznie), to myśl tak otrzymana nie przyniosłaby żadnej nowości. Po prostu uzyskalibyśmy stwierdzenie prawie banal-

---

[9] *Er unser Gott, Er Einer.* Die fünf Bücher der Weisung, Köln 1968³, 494.

[10] *Theologie des A. T.*, Stuttgart 1923⁴, 122.

[11] Por. A. Deissler, dz. cyt. 25. Twórcą wyrażeń „monojahwizm" i „polijahwizm" jest W. F. Badé, *Der Monojahwismus des Deuteronomiums* — ZAW 30 (1910) 81—90.

[12] Vol. 14, Jerusalem 1971. 1373.

[13] *Deuteronomium. Das A. T.* von F. Nötscher, Würzburg 1854, 26.

[14] *Le Deutéronome*, Paris 1863, 76.

[15] *Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1971², 179.

[16] Por. M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*, Stuttgart 1975, 134.

ne, że właśnie Jahwe (= Bóg Mojżesza), a nie inne jakieś bóstwo, jest przedmiotem czci Izraela, jest jego Bogiem.

Z większością komentatorów zgodzimy się jednak raczej z tym, że dzielenie krótkiego wiersza na dwa samodzielne zdania czyni wyrażenie bardzo sztuczne i nie stanowi składni typowo hebrajskiej. Słuszniejszym wydaje się więc odczytanie Pwt 6, 4 jako jednego zdania oznajmiającego.

2. Jedno zdanie

Składniowo pewniejsze jest, iż Pwt 6, 4 stanowi jedno zdanie. Mianowicie wyraz *)elohēnû* trzeba uważać za przydawkę do pierwszego *Jahwe* i tłumaczyć *nasz Bóg*. Kiedy bowiem słowo *)elohîm* występuje w jakimś zdaniu w funkcji orzecznikowej, wówczas w corpus deuteronomisticum jest to zawsze wyraźnie podkreślone przy pomocy zaimka *hû)*. Jako przykład mogą służyć: Pwt 4, 35; 7, 9; Joz 24, 18 [17]; 1 Krl 8, 60.

Stanowiąc jedno zdanie, wiersz 6, 4 może przyjąć następujące formy:

α) *Jahwe, nasz Bóg, Jahwe jest jeden.*

Jest to zdanie typowo semickie, bo zawiera powtórzenie podmiotu. Taką wersję stanowią przekłady LXX i Vg.

β) *Jahwe, nasz Bóg, jest jednym Jahwe.*

W istocie jest tu to samo ujęcie co powyżej. Opowiada się za nim m. in. N. Lohfink[18] oraz M. Rose [19]. Sens zdania jest następujący: My czcimy jedno Bóstwo, które nosi imię „Jahwe". Tak zrozumiane zdanie sprzyja interpretacji „monojahwizmu" (nie zaś monoteizmu).

Próbując więc wyjść z tej trudności, szereg komentatorów zmodyfikowało liczebnik „jeden" na „jedyny", otrzymując zdanie:

γ) *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Jahwe.*

Znaczna liczba tłumaczy trzyma się tej wersji, m. in. M. Luter [20], Biblia Jerozolimska [21], Biblia ekumeniczna, tzw. Einheitsüberserzung [22], H. Cazelles [23], W. Hozakowski [24] i J. Archutowski [25].

---

[17] Joz 24, 18: *gam —)anahnû na (abod)et — Jahwe kî hû))elohênû.*

[18] *Wort u. Botschaft des A. T.* — von J. Schreiner, Würzburg 1969, 191.

[19] Dz. cyt. 135.

[20] *Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr.*

[21] Paris 1956, 183: *Yahwé, notre Dieu, est le seul Yahwé.*

[22] *Des Alte Testament,* Stuttgart 1974, 287: *Höre Israel! Jahwe, unser Gott. Jahwe ist einzig.*

[23] *Introduction à la Bible.* Edition nouvelle, Paris 1973, 2, 219: *Yahwe notre Dieu est un Yahwe unique.*

[24] Poznań 1926, 470.

[25] *Monoteizm izraelski i jego geneza,* Kraków 1924, 5: *Pan nasz Bóg jest Panem Jedynym.*

Czy wolno liczebnik *ʾehād* odczytać przymiotnikowo jako „jedyny"? Odpowiedź jest twierdząca. Można ją odnaleźć w słowniku hebr.-łacińskim F. Zorella, który — jako wyjątek ze słowników tego typu — rozpracował starannie słowo *ʾehād*. Wyodrębnia on w Biblii występowanie *ʾehād* także w znaczeniu emfatycznym: *unus tantum, unicus, solus* [26]. Jako przykładowe odpowiedniki zestawia Rdz 11, 1. 6; Wj 12, 46; Pwt 17, 6; 19, 15 (*ʿēd ʾehād* — jedyny świadek); Pwt 6, 4 oraz Zch 14, 9. Można by tu jeszcze dodać Iz 51, 2; Ez 33, 24; 37, 22. Do tego dochodzi użycie *ʾehād* z zaprzeczeniem: *ani jeden, żaden, nikt inny: loʾ ʾehād* (Job 14, 4; Ps 139, 16 itp.).

Jakie znaczenie ma więc zdanie, że Jahwe jest „jedynym Jahwe"? Chyba takie, że nie ma większej liczby bogów, którzy nosiliby imię Jahwe. Jest tylko jeden jedyny Jahwe, właśnie „nasz Bóg", którego Izrael zna i czci od dawna. Żaden inny naród nie zna i nie czci boga o tym imieniu, tylko Izrael.

Jest to zatem myśl o wyłączności czci Jahwe w Izraelu, nie zaś o wyłącznym istnieniu Jahwe jako jedynego Boga, poza którym nie ma innych bóstw. (Tak więc ciągle znajdujemy się w sferze „monoteizmu praktycznego").

Czy jednak nie ma innej możliwości rozumienia tego zdania? Czy nie można by nieco inaczej tłumaczyć drugi raz użytego imienia Jahwe, mianowicie etymologicznie? Gdyby bowiem uznać je za impf. hebraicum od *hajāh* i przełożyć jako: *On istnieje, Istniejący* doszlibyśmy do myśli: *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Istniejącym.* A więc oprócz Boga Jahwe, czczonego przez Izraela, nie ma innego bóstwa; bo tylko On istnieje. On Jest?

To tłumaczenie napotyka jednak na poważne przeszkody:

1—o). etymologia słowa Jahwe — jak wiadomo — nie jest ze wszystkim pewna i ciągle jest jeszcze dyskutowana;

2—o). Semici małe znaczenie przywiązywali do etymologii. Jeśli jednak do niej nawiązywali, to zwykle albo do gry słów lub na użytek etiologii (etymologii ludowej, swobodnej);

3—o). dla Izraelity „być", „istnieć", to przede wszystkim żyć i działać. Uwypuklony jest więc element dynamiczny, nie zaś ontologiczno-statyczny; działanie, a nie abstrakcyjnie pojęte „istnienie". Za przykład może posłużyć Zch 14, 9: *W tym dniu Jahwe będzie jedyny (ʾehād) i jedyne (ʾehād) będzie jego Imię;* tę jedyność objaśnia jednak zaraz Prorok, tłumacząc że Jerozolima będzie wywyższona dzięki orężnemu, potężnemu działaniu Jahwe, który przyjdzie (w. 5) i dotknie plagami wszystkie narody, występujące przeciw temu miastu (w. 12).

Tak więc mało prawdopodobnym jest, by przeciętny starożytny Izraelita odczytał tekst Pwt 6, 4 w jego etymologicznym, a stąd — w konsekwencji — w monoteistycznym aspekcie.

---

[26] *Lexicon hebr. et aram. Veteris Testamenti*, Roma 1954, 31.

Jednakże nam, ludziom wierzącym, nie wolno wykluczać tutaj istnienia sensu głębszego, zamierzonego przez Boga—Objawiciela, lecz zrozumiałego w pełni dopiero na tle całej Biblii, w szczególności Nowego Testamentu. Ostatecznie bowiem problem rozwoju monoteizmu jest tajemnicą Boską, której — podobnie jak zagadnienia Łaski — nie potrafi w pełni odkryć „mędrca szkiełko i oko".

Z powyższego wolno wnosić, że nawet przyjęcie zwrotu: *Nasz Bóg jest jedynym Jahwe* nie daje prawa do zrozumienia go w sensie teoretycznego monoteizmu (= tj. z wykluczeniem istnienia innych bóstw). Czy jednak jakiejś pomocy nie znajdziemy w kontekście?

II. ANALIZA TEOLOGICZNA KONTEKSTU

Nie ma ścisłej łączności myślowej między w. 6, 1—3 a 6, 4. Nieco dalszy zaś wiersz 6, 6 już przeskakuje do innej tematyki. Pozostaje zatem jedynie wiersz 5, który przy pomocy copula hebraica *waw* jest powiązany z naszym wierszem 4. Otóż to wezwanie do *miłowania swego Boga Jahwe z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił*, jest ulubionym wyrażeniem Deuteronomium; występującym zarówno w jego części starszej, jak i młodszej [27]. Czy wolno sądzić, że nakaz takiej pełnej miłości byłby niezrozumiały, gdyby się Jahwe nie uważało za jedynego istniejącego Boga [28]. Chyba nie. Albowiem to dla Izraela *jego Bóg Jahwe* ma być wyłącznym przedmiotem czci i miłości. *Słuchaj, Izraelu!...*

N. Lohfink i H. Bergmann [29] sądzą, że wiersz 6, 5 został dołączony do 6, 4 w tym celu, aby jeszcze serdeczniej zachęcić do zachowywania Dekalogu (Pwt 5) — gdyż cały tekst 6, 1—19 jest właśnie ekshortacją do przestrzegania „słów" (6, 6) Dekalogu. N. Lohfink specyfikuje jeszcze myśl, rozumiejąc, że wezwanie do miłowania jest dalszym komentarzem do „głównego przykazania" (Hauptgebot), tj. do wykluczenia z kultu „obcych bóstw", aby się skoncentrować jedynie na Jahwe (por. Pwt 6, 14—15). Izrael winien kochać swego Boga tak gorąco i serdecznie, *ze wszystkich sił* jak oblubieniec, który swą umiłowaną zwykł nazywać „jedyną" (Pnp 8, 6).

Nieco inaczej pojmuje 6, 5 G. von Rad. Sądzi on, że wielość przepisów Prawa zostaje tutaj sprowadzona do jednego nakazu. Miłowania Boga i jest to swoista obrona przed rozpoczynającym się procesem prawniczego ujmowania religii [30].

---

[27] Por. Pwt 10, 12; 11, 1. 13. 22; 19, 9; 30, 6; 30, 16. 20.

[28] Tak twierdzi S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Komentarz K.U.L.* A. II cz. 3, Poznań 1971, 143.

[29] *Theologisches Wörterbuch zum A. T.* (Verlag W. Kohlhammer), Stuttgart 1971, Bd 1, 214: *'ehād.*

[30] *Theologie des A. T.*, München 1966[5], Bd 1, 234.

Gdyby więc — korzystając ze sugestii tych i innych jeszcze autorów — powiązać ściśle wiersz 5 z 4, i uzyskać przekład: *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Jahwe. A zatem będziesz miłował, Izraelu, swego Boga Jahwe z całego serca...* — nie otrzymalibyśmy przez to idei teoretycznego monoteizmu; dalej pozostajemy na platformie monoteizmu praktycznego z jego silnie uwypuklonym „twój Bóg Jahwe". To charakterystyczne dla całego Deuteronomium wyrażenie (około 200 razy, częste i w l. mnogiej: „nasz Bóg") wywodzi się ideowo z rzeczywistości Przymierza, a więc nawiązuje do czasów Mojżesza i rodzącej się wówczas łączności z Bogiem: jeden Bóg — Jahwe, jeden naród — Izrael. Oto uroczyste wezwanie do trwania w jedności z Bogiem, jedności życiowej, czynnej, wiernej, pełnej, którą najlepiej uzmysławia miłość. (Teoretyczne roztrząsania o innych bogach schodzą na dalszy plan, bo te bóstwa dla Izraela nie istnieją, nie liczą się).

Z powyższych dowodzeń wynika, że tzw. monoteizm teoretyczny nie leży u podłoża tekstu Pwt 6, 4. I tu można by zamknąć już nasze rozważanie. Wydaje się jednak, że nieco więcej światła padnie na ten tekst, jeśli spróbujemy spojrzeć nań jeszcze poprzez strukturę całej Księgi Deuteronomium (mimo iż wchodzimy na teren pełny hipotez).

III. POCHODZENIE I FUNKCJA PWT 6, 4 W KSIĘDZE DEUTERONOMIUM

Ciągle jeszcze trwa ożywiona dyskusja nad częściami składowymi Pwt [31]. Stanowisko, jakie zajął w niej O. Bächli [32] (w r. 1962) uchodzi już dziś za przedawnione. Mianowicie znaczną większość Księgi uznał on za całość jednorodną, domyślając się jedynie istnienia małych uzupełnień z okresu niewoli (i po niej). Wielu liczących się komentatorów (jak G. von Rad, G. Fohrer, O. Eissfelet, H. Cazelles, M. Noth) przyjmuje natomiast za tekst zasadniczy rozdziały 12—26 (tzw. Kodeks deuteronomiczny). Do niego później dołączono dalsze rozdziały, które utworzyły niejako obszerne ramy obrazu: rozdz. 5—11 i 27—30. Jeszcze później miały powstać rozdz. 1—4 oraz ostatnie cztery: 31—34. Przy takim założeniu tekst Pwt 6, 4 powstałby później, aniżeli rozdział 12 (traktujący o centralizacji kultu). Nasz tekst byłby więc czymś w rodzaju podkreślenia, uwypuklenia myśli teologicznej, na poparcie jedności kultu ofiarniczego, zaprowadzonego już przez króla Jozjasza w Jerozolimie. Byłby więc wnioskiem wyprowadzonym z historycznego faktu. Takie stanowisko reprezentuje w swej obszernej pracy Martin Rose [33]. Podobnie G. von Rad uważa 6, 4 za swoiste

[31] Zob. E. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen 1964³, 226—234 („gewisse Resignation" 233); S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa* 35—44 (kompozycja); H. Cazelles, dz. cyt. 216—223.

[32] *Israel u. die Völker — Eine Studie zum Deuteronomium* (A Th ANT 41), Zürich—Stuttgart 1962, 29.

[33] Dz. cyt. 136—143.

résumé korpusu Księgi (tzn. rozdziałów 12—26), za jego „teologiczne podsumowanie" [34].

Odmienne stanowisko reprezentuje pośród innych N. Lohfink. Za główną część Księgi uważa on rozdziały 5—28 (Powt we właściwym znaczeniu tego słowa), do których redaktor deuteronomistyczny dołączył potem rozdziały 1—4 oraz 29—34 [35]. Tak więc tekstem, który w czasach Jozjasza stanowił „dokument Przymierza", były rozdziały 5—28. Posiadają już one cechy, właściwe teologii tego okresu, zwane „deuteronomicznymi" jak: *Boga naszego Jahwe, miłości z całego serca, ziemi mlekiem i miodem płynącej,* itp. Natomiast pytanie, jaki tekst odnalazł w świątyni Jozjasz (2 Krl 22, 11 nn), pozostaje nadal — wg N. Lohfinka — „mimo wysiłków w ciemnościach" [38].

Z powyższego wynika, że wg Lohfinka nie jest rzeczą pewną, czy tekst 6, 4, należący do Jozjaszowego „dokumentu Przymierza" (Bundesurkunde), istniał już w dzisiejszej jego formie przed Jozjaszem, czy też został ukształtowany w związku z reformą króla i wcielony do całego dokumentu jako „ostatnie uzasadnienie centralizacji kultu" [37]. Nie jest możliwe w krótkim artykule zająć się bliżej tą kwestią, należącą przecież do całego szeregu jeszcze nie rozstrzygniętych problemów Księgi. Jednakże wysoce obiecujące wydaje mi się bliższe przeanalizowanie dwóch zagadnień: jakie wykroczenia ludu piętnuje prorokini Hulda (związana z reformą Jozjasza), i o ile *słowa, których Izraelici nie słuchali* (2 Krl 22, 13), są zawarte w rozdziałach 5—28. Otóż groźby odnoszą się przede wszystkim do składania ofiar *cudzym bogom:* 6, 14; 7, 4—5. 16; 8, 19—20; 11, 17; 13, 2—6; 23, 12; piętnują obcy kult, obce ołtarze, liczne miejsca dymiące kadzidłem (rozdz. 12). Jest psychologicznym nieprawdopodobieństwem, aby te wszystkie, istotne dla Księgi teksty, miały powstać dopiero za Jozjasza. On już musiał je zastać jako wyraz walki o czystość jahwizmu w poprzednim okresie. Ponieważ zaś odnalezioną Księgę uznano za starożytną, już zapomnianą i nieprzestrzeganą, wolno stąd wnosić, że jej treść sięga dość daleko wstecz.

Przypomina się nam tutaj Ezechiasz i jego reforma. Dotyczyła ona przecież właśnie tej samej sprawy: czystości kultu jahwistycznego. Ezechiasz burzył *„wyżyny", aszery, masseby i ołtarze* (2 Krl 18, 4), usuwając ślady bałwochwalstwa swego ojca Achaza (2 Krl 23, 12). Starał się natomiast odnowić pobożność izraelską w duchu dawnego Przymierza. Niewątpliwie dążył on do scentralizowania religijnego kraju — na wzór okresu Mojżesza — ulegając przy tym wielkim wizjom Izajasza o Jerozolimie i Syjonie, jako religijnym centrum świata

---

[34] Dz. cyt. 235.
[35] *Wort u. Botschaft,* 193.
[36] Tamże: „bleibt die Vorgeschichte der Bundesurkunde trotz aller Bemühungen im Dunkel".
[37] Tamże 191.

(2, 2—4). Tak więc rozdział 12 Pwt może pochodzić już z czasów Ezechiasza i jego działalności reformatorskiej. Upewnia nas o tym jego nakaz, utrzymany w ogólnikowym tonie, znacznie różniącym się od szczegółowych ustaleń reformy Jozjasza (zob. 2 Krl 23).

W tym świetle oglądany tekst Pwt 6, 4 również mógłby pochodzić z czasów Ezechiasza. Nie jest to przecież jeszcze tekst nowatorski! Ale akcentuje jedność czy jedyność Boga Izraela przeciw wielości obcych bóstw, wiodących na pokuszenie co słabszych duchowo rodaków. Tekst nasz znajduje się w otoczeniu niewątpliwie starożytnym, o czym świadczy choćby archaiczne, bardzo antropomorfistyczne wyrażenie o *Bogu zazdrosnym* (5, 9; 6, 15).

Właśnie do tej starożytnej treści nawiąże Jozjasz i duch jego czasów. Miejsce „Boga zazdrosnego" zajmie Bóg, który „kocha" (Pwt 4, 37; 7, 8; 10, 15), i którego dlatego trzeba *miłować z całego serca...* (6, 5 i inne). Tak więc stary tekst z okresu Ezechiasza dozna deuteronomicznej przeróbki i stanie się „dokumentem Przymierza" za króla Jozjasza.

Natomiast dalsze dzieje Księgi, to już redakcja ostatnia, deuteronomistyczna.

IV. TEKSTY MONOTEISTYCZNE DEUTERONOMIUM

Nasze spojrzenie na tekst Pwt 6, 4 nie byłoby pełne, gdybyśmy nie zapytali o to, czy w Pwt występują teksty bliższe idei monoteistycznej, aniżeli Szema. Otóż posiadamy trzy takie teksty: 4, 35; 4, 39 oraz 32, 29. Wszystkie one należą do najmłodszej, deuteronomistycznej części Księgi (datują się z końca niewoli). Cała sekcja 4, 32—40 [38] (do której należą 2 pierwsze teksty) mówi entuzjastycznie, w formie ekshortacji, o wybraniu Izraela jako ludu Jahwe. Dowiodły tego fakty :wybawienie z Egiptu (w. 34 i 37), teofania na Horebie (w. 33), oddanie we władanie ziemi Kanaan (w. 38). Główną, naczelną myślą tego tekstu, jest zatem podkreślenie, iż los Izraela jest wyjątkowy, a polega na wyborze dokonanym z woli i inicjatywy Boga, który *umiłował ojców* Izraela (w. 37).

Drugim dopiero tematem, a zatem nie pierwszo- lecz drugoplanowym, jest uwypuklenie jedności Boga Jahwe (w. 35 i 39). Wprawdzie jeszcze w w. 34 występuje racjonalistyczne zabarwiony zwrot: *Jahwe, wasz Bóg* (LXX: nasz Bóg), ale zaimka dzierżawczego nie ma już w wierszach 35 i 39. Najważniejszym literacko jest fakt, że zaimek osobowy *hû)* w obu tych zdaniach występuje w łączności ze słowem *ha-)elohîm* jako wyraźnym orzecznikiem.

Bez większych trudności stwierdzamy pokrewieństwo obu tekstów z 2 Krl 19, 19 jak i z tekstami Deutero-Izajasza (głównie 45, 21—22), uchodzącymi za klasyczne w problemie monoteizmu. — Czy jednak

[38] H. Cazelles. dz. cyt. 223 nazywa rozdział 4 „mądrościowym".

u podłoża tekstów 4, 35. 39 nie leży myśl o tym, że Jahwe jest jedynym Bogiem jako skutecznie działający, potężny, zwycięski — w stosunku do innych, nędznych i słabych bogów? (por. 4, 34: *Czy jakiś bóg?* Zdaje się, że tego podtekstu nie wolno przeoczyć.)

Tak czy inaczej w najmłodszej warstwie literackiej Pwt występują zatem teksty monoteistyczne. Ostatnia redakcja wprowadziła je do Księgi. Wobec tego jak tłumaczyć sobie fakt, że w tej Księdze, ostatecznie teologicznie wykończonej i zamkniętej, występują teksty suponujące istnienie „obcych bogów"? Że w dodatku teksty takie znajdują się nie tylko w warstwie najstarszej (6, 14; 7, 4; 8, 19; 10, 17; 11, 16; 13, 3. 7), ale i najmłodszej (4, 19; 29, 17; 31, 18)?

Dlaczego ostatni redaktor nie usunął tych tekstów, pozostających w wyraźnej sprzeczności z 4, 35 i 4, 39?

Na to bardzo ważne pytanie uczeni dają różne odpowiedzi. Wszystkie one muszą uporać się ze wspomnianą powyżej antynomią. P. von Imschoot objaśnia ją na podstawie politeistycznego otoczenia(milieu) Izraela. Pisze on: „Polemika przeciw fałszywym bogom i pragnienie wyniesienia Jahwe ponad wszystko, co czciły i adorowały obce ludy, dały życie tym „nicościom" [39]. Późniejszy judaizm ostatecznie sprowadził je do rangi demonów (por. Pwt 32, 17; Bar 4, 7; 1 Krl 10, 20).

N. Lohfink podkreśla, że jedynie w stosunku do Kanaanitów jest Biblia, w tym także Pwt, nieustępliwa: oni muszą być zniszczeni, Bóg ich przeklął (Pwt 9, 3n; 20, 10 nn), bo są nieustanną pokusą dla Izraela (Pwt 7, 3; 12, 29nn). Co do innych ludów, to one „pośrednio służą Jahwe, gdyż Jahwe przydzielił je w zarząd aniołom, czczonym prawnie (legitim) przez te ludy w formie kultu gwiazd" [40].

M. Rose ze swej strony uważa, iż ostatni redaktor Pwt zdawał sobie sprawę z antynomii istniejącej pomiędzy uniwersalnością i wyjątkowością Jahwe, a nie uznawaniem Go przez obce ludy. Tę dyskrepancję rozstrzyga on w 4, 19; Jahwe sam zadecydował, dając tym ludom ciała niebieskie za przedmiot czci, a dla siebie rezerwując cześć jednego tylko narodu, Izraela [41].

Te i inne jeszcze próby wyjaśnienia wspomnianej antynomii naświetlają niewątpliwie problem, ale go ostatecznie nie rozwiązują. Bo trzeba pamiętać o tym, że jeszcze znacznie później, w Księdze Mądrości, spotykamy się z polemiką w odniesieniu do kultu bóstw egipskich, nawet i kultu posągów, które ich czciciele uważali za odbicie (czy sobowtóra) bóstwa (Mdr 13). W tejże Księdze Mądrości nie ma jednak jednoznacznego twierdzenia, że istnieje tylko jeden, jedyny Bóg, Stwórca i Pan wszechświata. Autor naprowadza jednak czytelników na tę myśl, bardzo dosadnie odmalowując bezsilność bogów, ludzką ręką uczynionych.

---

[39] Dz. cyt. 42.
[40] Dz. cyt. 188.
[41] Dz. cyt. 155.

Podsumowując wolno z powyższych analiz wysnuć twierdzenie, że dla Izraelitów monoteizm był przedmiotem refleksji filozoficznej i nie stał się też wnioskiem wysnutym z takiej refleksji[42]. Zadowolili się oni stwierdzeniem absolutnej przewagi Jahwe nad wszystkimi innymi bytami i siłami[43]. Jahwe jest ponad wszystkim, tylko Jemu Izrael ma służyć; i to tym bardziej, że potomków Abrahama właśnie „wybrał" Jahwe, wyróżnił, związał z sobą przez Przymierze.

Odnosząc zatem ten wniosek do Pwt 6, 4 wolno przypuszczać, że Autor pragnął swemu narodowi przypomnieć że Jahwe jest jedyny w swoim rodzaju, niedościgły, i że On sam Jeden zasługuje na cześć ze strony Izraela. Z punktu widzenia życia religijnego było to hasło wystarczająco jasne i dobitne, by się stać uroczystym wyznaniem wiary Izraela (słusznie uzupełnionym przez wiersz 6, 5 o miłowaniu Jahwe *z całego serca...*).

NOWY TESTAMENT A PWT 6,4

Nie zapominając o zasadzie integralności Pisma Świętego, postawmy jeszcze pytanie, czy Nowy Testament może rzucić jakieś pomocnicze światło na tekst Pwt 6, 4.

W rachubę wchodzi tylko werset Mk 12, 29—32 (gdyż Łk 10, 27n oraz Mt 22, 34—40 mówią jedynie o miłowaniu Boga w nawiązaniu do Pwt 6, 5). Marek w usta Chrystusa wkłada Pwt 6, 4 (w wersji LXX) i dołącza zaraz Pwt 6, 5 o miłości względem Boga oraz miłości bliźniego (wg Kpł 19, 18). Chrystus nazywa te dwa nakazy jednym przykazaniem. Tak więc ex professo Chrystus nie zajmuje się tekstem Pwt 6, 4.

Natomiast uczony rozmówca Chrystusa, dopowiada niejako swój komentarz do *heis estin*, biorąc tekst z Pwt 4, 35.

Uczony żydowski poszerza tekst Pwt 6, 4 o część Pwt 4, 35 właśnie w sensie monoteistycznym. Jest to dowód na to, że wiara żydowska w czasach Chrystusa, ugruntowana już jako monoteistyczna, potrzebowała jednak pomocy innego tekstu, aby z Pwt 6, 4 wydobyć sens monoteistyczny. Widocznie w tym względzie sam tekst 6, 4 nie był dość wyraźny.

Św. Paweł nie przytacza dosłownie Pwt 6, 4 ani nie interpretuje go egzegetycznie. W kilku miejscach nawiązuje jednak — mniej lub bardziej widocznie — do tego tekstu (a może do Dn 3, 45?): Ef 4, 6; Rz 3, 30; Gal 3, 20; 1 Tym 2, 5 — *heis theós*. Natomiast w 1 Tm

---

[42] Zob. P. von Imschoot, dz. cyt. 42.

[43] To staro-semickie ujęcie „pokutuje" jeszcze w teologii św. Pawła — zob. Kol 1, 16—17, Ef 1, 10 a szczególnie Ef 1, 20 n: *posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą i Panowaniem* (tłum. B. T., wyd. 4).

1, 17 i 6,15n — używa zwrotu *monos theós*. Dowodzenie Apostoła jest oznaką, że w czasach N. T. *heis théos* rozumiano powszechnie jako *monos ho-Théos* — Jedyny (istniejący) Bóg. (Wiadomo wszakże, że słowo *théos* nie zawiera w sobie zabarwienia nacjonalistycznego, jak *kýrios* — odpowiednik hebrajskiego Jahwe).

WNIOSKI KOŃCOWE

Imię *Jahwe* posłużyło Opatrzności do wyznaczenia Izraelowi jego własnej drogi życia religijnego; stało się — począwszy do Mojżesza — określeniem *Boga Izraela*. W tym właśnie sensie należy rozumieć tekst Pwt 6, 4, który nie wyraża monoteizmu w naszym rozumieniu tego pojęcia.

Pomimo iż Biblia przypisuje Jahwe przymioty najdoskonalsze, zupełnie wyjątkowe, a tym samym wynosi Go ponad wszelkie inne *'elohîm* — istoty boskie (czytaj: bóstwa obce), jak długo imię Jahwe było kultywowane, po ludzku mówiąc utrudniało ono w późniejszym okresie przejście myślowe do właściwego monoteizmu. Miało ono bowiem posmak nacjonalistyczny, uwarunkowany ówczesną sytuacją geo-polityczną i kulturową. Nawet uniwersalizm religii izraelskiej, głoszona przez Proroków prawda o Jahwe jako władcy całego świata, uznanym przez inne narody (por. Iz 2, 2—4; Ps 117), nie wykluczała jeszcze właściwego politeizmu. Monoteizm jako taki nie stał się wyraźnym przedmiotem refleksji w Izraelu.

Dopiero kiedy — z woli Opatrzności — w niewoli i po niej, zanika częste używanie imienia *Jahwe*, a do głosu dochodzi bardziej neutralne *Adonāj* — Pan, idea jedynego Pana świata toruje sobie łatwiej drogę w umysłowości Izraelitów. Taką też odnajdujemy ją już na kartach Nowego Testamentu.

Poznań *KS. MICHAŁ PETER*

Ks. Feliks Gryglewicz

JANOWY KOŚCIÓŁ A TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII

Jakkolwiek Łukasz w Dziejach Apostolskich niejedną pozostawił wzmiankę o organizowaniu gmin chrześcijańskich, a Paweł w swoich listach rzucił wiele światła na ich religijne życie, to jednak brak nam informacji o bardzo wielu elementach życia pierwotnego Kościoła. Prawie nic też nie wiemy o gminach kościelnych skoncentrowanych wokoło osoby Jana Ew. Zaledwie w ogólnych zarysach znamy

środowisko, w którym one się znajdowały i wpływy, które to środowisko na nie wywierało; nie znamy natomiast składu członków Janowych gmin kościelnych, ani problemów, z którymi one się borykały; nie znamy nawet ich charakteru.

Dawniejsze próby jego określenia ograniczały się do zebrania podobieństw wypowiedzi czwartej Ewangelii do pism ze środowiska judejskiego, gnostyckiego, mandejskiego itp. i wykazywania zależności Jana od tych środowisk. Badania ostatnio prowadzone w oparciu o osiągnięcia krytyki literackiej, próbują rzucić światło na warunki, w których żyli Janowi wierni [1]. Nasza próba nawiązując do tych badań ma za zadanie podać charakterystykę Janowych gmin kościelnych, a chce to uczynić przez wskazanie na Janową teologię i te problemy, z którymi borykali się jego wierni. Wskażemy zatem na podstawową strukturę Janowej teologii (1), i treść podstawowych jej elementów (2—4) oraz na powiązania z żydowskim środowiskiem (5).

1. Choć zarówno E. Schweizer jak i E. Ruckstuhl, a jeszcze przed nimi T. Bromboszcz [2] wykazywali, że czwarta Ewangelia stanowi dzieło jednej ręki, to jednak badania obecne wydają się zmuszać do wniosku, że przy jej redagowaniu wykorzystano materiały mające źródłowy charakter [3]. Do takich materiałów trzeba zaliczyć hymn o Logosie, który z małymi uzupełnieniami został podany jako prolog czwartej Ewangelii oraz tradycję o cudach Jezusa. Spod Janowego pióra nie wyszedł końcowy rozdział czwartej Ewangelii oraz perykopa o jawnogrzesznicy (8, 1—11). Wszystko inne stanowi Janowe nauczanie. Wprawdzie rozważa się, czy z jakichś źródeł nie pochodzą również przemówienia Jezusa w czwartej Ewangelii oraz opis Jego procesu i męki, np. ze źródeł związanych z liturgią kościelną [4], ale badania nad tymi tematami nie są jeszcze osiągnięciami nauki. Uważamy je za pochodzące od Jana nie tylko dlatego, że w tych częściach nie udało się jeszcze wydzielić źródłowych fragmentów od Janowych uzupełnień, ale głównie ze względu na to, że Jan wplatając wcześniejsze opowiadanie w swoją relację, uznał ich treść za własną.

Jak z tego wynika na czwartą Ewangelię składają się trzy podstawowe elementy, które w dziejach Janowego Kościoła występowały w chronologicznym układzie: najpierw były znane najstarsze tradycje i źródłowe teksty, potem doszło do głosu Janowe nauczanie, a wresz-

---

[1] Np. J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

[2] T. Bromboszcz, *Die Einheit des Johannesevangeliums*, Katowice 1927; E. Schweizer, *Ego eimi*, Göttingen 1939, 88—97; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951.

[3] D. M. Smith, *The Sources of the Gospel of John: An Assessment of the Present State of the Problem*, „New Testament Studies" (NTS) 10 (1963—64) 336—351.

[4] Np. S. Smalley, *Liturgy and Sacrement in the Fourth Gospel*, „The Evangelical Quarterly" 29 (1957) 159—170.

cie tendencje uwidocznione w częściach pochodzących od Janowego ucznia. Przyjrzymy się ideom każdego z tych elementów: źródłowych tekstów (2), Janowego nauczania (3) i uzupełniającego rozdziału (4).

2. Na najstarsze tradycje i na źródłowe teksty składały się: hymn o Logosie i tradycja o cudach oraz tytuły, którymi określano Jezusa. Zbadanie ich pozwoli określić te teologiczne aspekty, który wśród wiernych dominowały w najstarszym okresie.

Hymn o Logosie, do którego zaliczamy J 1, 1. 3. 4. 9. 10. 11. 14. 16 [5], uwydatniał tylko kilka momentów, które są nam znane ze starych hymnów kościelnych przechowanych w Nowym Testamencie, pominął zaś odkupienie ludzi i uwielbienie Jezusa; choć była w nim mowa o wcieleniu, to jednak identyfikacji Logosu z Jezusem nie wspomniano.

W oparciu o badania literackie możemy powiedzieć, że do źródła, które autorowi czwartej Ewangelii przekazało tradycję o cudach Jezusa [6] należały: opowiadanie o cudzie w Kanie Galilejskiej (2, 1—11), w którym w. 4. 6. 9 i 11 zdradzają Janowe ingerencje; opowiadanie o uzdrowieniu syna dworzanina królewskiego (4, 46—54), w którym Janowy jest w. 48; opowiadanie o uzdrowieniu chromego nad sadzawką (5, 1—9) i rozmnożeniu chleba (6, 1—15), gdzie w w. 4, 12 i 14 możemy zauważyć Janowe ingerencje oraz o przejściu po wodzie (6, 16—21); w opowiadaniach o uzdrowieniu ślepego (r. 9) i o wskrzeszeniu Łazarza (r. 11) rozgraniczenie tekstu tradycji od tego, co jest wynikiem Janowej redakcji nasuwa prawie niepokonalne trudności. Do należących do tradycji zalicza się również: z dużym prawdopodobieństwem 12, 37—38 i 20, 30—31. Obok tego prawdopodobnie do tejże tradycji należały: opowiadanie o powołaniu uczniów (1, 35—50), oczyszczenie świątyni (2, 13—22) i rozmowa z Samarytanką (4, 1—42). Przekonania członków Janowych gmin kościelnych najstarszego okresu wyrażały się w sposobie zredagowania opisu każdego cudu i w tytułach nadawanych Jezusowi.

W tekstach pochodzących z Janowej tradycji podstawowe znaczenie ma słowo *semeion* będące określenie cudu [7]. Cud w Janowej tradycji była to czynność nie tylko nadzwyczajna i nadprzyrodzona, ale przede wszystkim spełniona przez Jezusa, Cud był czymś niespotykanym, ale przede wszystkim miał wskazać na osobę Jezusa, który cudu dokonał, przedstawić Go jako Mesjasza, miał spełnić zatem podobną

---

[5] H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976, 15—40.

[6] Historię badań na temat cudów Jezusa w czwartej Ewangelii podaje W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972, 9—14. 139—142.

[7] L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'Evangile de saint Jean*, Gembloux 1962, 2, 42 uważa, że treść słowa *semeion* jest tak związana z teologią Ewangelii, że korzystający z niego Jan nie mógł być zależny od źródła.

rolę, jak objawienie i jak ono miał doprowadzić do tego, żeby ludzie uwierzyli w Jezusa. Cel ten wyraźnie określony w zakończeniu (20, 30—31), zaznaczono jako wynik pierwszego Jezusowego cudu (2, 11), a także wspomniano o nim przed Jego męką (12, 37).

W Janowej tradycji cuda w sposób bardzo wyrazisty pokazywały nadludzką moc Jezusa. We wszystkich Jezus był postacią centralną, a postronne osoby spełniały tylko role uboczne. Jezusa natomiast cechuje nadzwyczajne i nadprzyrodzona moc. Jezusowe cuda wychodziły poza wszelkie ludzkie wyobrażenia, nadto dokonywał On ich całkowicie sam — o Bogu przy nich nie ma ani jednej wzmianki. On natomiast dzięki cudom objawiał się jako postać przerastająca wszystko i wszystkich. Poza mocą cechowała Jezusa nadprzyrodzona wiedza, Jemu też przypisywano inicjatywę w spełnianiu cudów (np. 5, 6; 9, 4); przy uzdrowieniu syna dworzanina On był inicjatorem uzdrowienia na odległość. Niektóre cuda planował wcześniej (np. 6, 6), a spełniał je samym tylko słowem. Nic dziwnego zatem, że wszyscy byli urzeczeni tym, co Jezus czynił; ci, którzy zaczynali wierzyć, wyznawcy i uczniowie, a potem apostołowie i ci, którzy stali u początków Janowej tradycji oraz pod ich wpływem będący wierni, zachwycali się cudami Jezusa i Jego osobą.

W tradycji o cudach właśnie pod wpływem tego zachwytu dochodziły do głosu tytuły, którymi próbowano określić, kim Jezus jest. Tytuły te występują przede wszystkim w relacji o powołaniu uczniów (1, 35—51), ale spotykamy je także w innych fragmentach.

Tradycja, z której Jan korzystał, zwracała uwagę na Jezusa jako na Mesjasza. Poza wyraźnym takim określeniem inne tytuły wyrażają różne jego aspekty. Przede wszystkim mówi się o prorockim jego charakterze wynikającym z przepowiedni Mojżesza (Pwt 18, 15), z czym łączyło się działanie cudów, którymi miał się on legitymować wobec wybranego narodu [8]. Obok tego dochodzi do głosu królewski charakter Mesjasza, który w okresie międzytestamentalnym specjalnie mocno podkreślano; po Mesjaszu spodziewano się politycznej i militarnej działalności. Podobne znaczenie w ustach Samarytan musiał mieć również tytuł *Zbawca świata*. Samarytanie mówiąc o zbawieniu świata mieli na uwadze zarówno własne jak i żydowskie mesjańskie nadzieje. Mesjasz, którego się spodziewali także w oparciu o przepowiednie z Pwt 18, 15—18, miał być nowym Mojżeszem, prawodawcą, tym, który przywróci królestwo Izraela, zjednoczy naród i odnowi kult. Tytuł Syn Boży w Janowej tradycji wyrażał tylko jeden z kilku aspektów Mesjasza.

Janowa tradycja wychwalając Jezusa jako Mesjasza cudotwórcę, zapewne miała na uwadze nie umocnienie w wierze tych, którzy już

---

[8] V. Taylor, *The Names of Jesus*, London 1959, 15—17; E. Bammel, *John did no Miracles*, Mir 181—202.

należeli do Jego wyznawców [9], ale doprowadzenie do wiary nowych słuchaczy. Była ona zatem związana z misyjnym nastawieniem Janowych gmin kościelnych [10]. Misjonarze, o których wspomina 3 J 6—8, z dobrymi wynikami mogli się nią posługiwać, bo materiały w niej zawarte mogły przekonać tych, którzy Mesjasza oczekiwali, że on już przyszedł w osobie Jezusa, że zatem w Niego trzeba uwierzyć; kto wierzy, że *Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym* będzie miał *życie w imię Jego* (20, 31).

3. Janowa działalność polegała na szeroko pojętym nauczaniu, które w zasadniczych rysach zostało spisane w czwartej Ewangelii i w pierwszym liście św. Jana. Jan przyjął tekst hymnu ku czci Logosa do czwartej Ewangelii, a tradycja o cudach stała się kośćcem pierwszej jej części. Do tych tekstów wprowadził jednak pewne uzupełnienia, a obok nich umieścił teksty inne, najprawdopodobniej własne. Składają się na nie, oprócz uzupełnień w hymnie o Logosie i w opisach cudów, przemówienia z pierwszej części Ewangelii (r. 1—12) i na Ostatniej Wieczerzy (r. 13—17), opis procesu i męki oraz zmartwychwstania Jezusa (r. 18—20). Zarówno w uzupełnieniach, jak i w tekstach własnych Jan na pierwszym miejscu odpowiednio uwypuklił postać Boga, a obok tego zweryfikował znaczenie cudów i wiary.

Choć Jan dążył do uwypuklenia osoby Boga Ojca, o którym w źródłach powiedziano zbyt mało, to jednak dla niego zawsze pierwszoplanową postacią pozostał Jezus, a o Bogu mówił on tylko tam, gdzie to było konieczne. W tych wzmiankach zauważamy pewne charakterystyczne aspekty. Brak w nich ujęcia Boga jako istoty wielkiej, najwyższej, brak dyskusji z politeizmem, a także dyskusji na temat istnienia Boga. Królewski charakter Boga znany ze współczesnych tekstów judaistycznych, u Jana w ogóle nie występuje. Wszechmoc Boga, którą tak mocno podkreślano nie tylko wśród Żydów, ale także u chrześcijan, czego przykładem może być Łukasz [11], u Jana zaledwie została zaznaczona. O Bogu zagniewanym Jan tylko wspomniał. Na to miejsce Jan podał trzy podstawowe określenia Boga, a Jego prawdziwość przedstawił w różnych aspektach, a nawet odcieniach i rozwinął tak okazale, jak nikt w Nowym Testamencie [12]. Bóg u Jana pozostaje centralną postacią wszystkiego, co się na świecie dzieje i co się tyczy

---

[9] W. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, NTS 11 (1964—65) 74—90; J. W. Bowker, *The Origin and Purpose of St. John's Gospel*, NTS 11 (1964—65) 398—408.

[10] W. C. van Unnick, *The Purpose of St. John's Gospel*, „Studia Evangelica" (=StEv) 1 (1959) 382—411.

[11] F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań 1974, 368—374.

[12] H. Muszyński, *„Prawda" jako termin teologiczny w pismach św. Jana*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, 141—159.

zbawienia, a więc także zarówno misji, jak i poczynań Jezusa; Jezus to pierwszoplanowa postać Janowych dzieł, ale Bóg kierował Jego losami tak, by ludzi żyjących na świecie doprowadzić do zbawienia. W związku z tym Jan uwydatnił Boże miłosierdzie, a upatrywał je nawet tam, gdzie mówił o Bogu sprawiedliwym (np. 1 J 1, 9). Przede wszystkim jednak Jan podkreślał oprócz prawdziwości, miłość Boga do świata, do ludzi, do apostołów i wiernych; o tej miłości Jan mówił bardzo często, ona jest u niego motorem całej Bożej aktywności; dzięki niej działa On na świecie nie tylko bezpośrednio, ale także przez Jezusa.

Jan podjął temat o Bogu z hymnu o Logosie, nie widać jednak, żeby go zajmowały teoretyczne rozważania o odwiecznym istnieniu Boga. W tej dziedzinie ograniczył się tylko do powtórzeń w tym samym duchu sformułowań (np. 1, 2); rozwinął natomiast to, co w pojęciu Boga, o którym hymn zaledwie wspomniał oraz w Jego przymiotach i określeniach miało praktyczne znaczenie dla religijnego życia wiernych.

Sytuacja w Janowych gminach kościelnych pod koniec najstarszego okresu nakazywała nie tylko wzmocnienie wiary w Boga, ale przede wszystkim, żeby przez ukazanie bogactwa duchowych walorów osoby Jezusa Chrystusa pogłębić wiarę w Niego i sprawić, żeby wierni, mimo trudności, w swej wierze trwali. Żydzi chrześcijanom mieli ją za złe, Janowi zaś bardzo na niej zależało; wejrzenie w to, jak Jan redagował te materiały, które przejął z tradycji pozwala nam to stwierdzić. Zwrócił on przede wszystkim uwagę na ten aspekt cudów, który wskazywał na ich sprawcę; w tradycji ograniczano się pod tym względem tylko do Jezusa, Jan zaś; nie negując Jego roli, podkreślił przy cudach rolę Boga. Świadectwo cudów o Jezusie zwracało uwagę przede wszystkim na Jego boski charakter: że On pochodzi z nieba i od Boga, że poprzez Jego cuda można dojrzeć chwałę boską, że On jest postacią, która daje ludziom wieczne życie, że On sam będzie przedmiotem kultu. Znaczenie cudów w Janowym nauczaniu nie osłabło więc, raczej wzmocniło się, przez nie bowiem nie tylko stawało się jasne kim Jezus jest, ale także jakie On ma dla ludzi znaczenie. Jan rzadko mówił wprost o zbawieniu, na to miejsce jednak Jan poprzez cuda wskazywał, że Jezus jest tym, co ludziom daje, zmartwychwstaniem i życiem. Pod tymi właśnie obrazami kryje się zbawienie, które jest już obecnie udziałem każdego, kto w Niego wierzy.

Pytanie kim Jezus jest, wielokrotnie było tematem rozmów, przewija się ono również na wielu kartach czwartej Ewangelii, bo w Janowych gminach było ciągle aktualne. Wprawdzie źródłowe teksty charakteryzowały Jezusa jako Mesjasza, sprawa była jednak niejasna, bo Jezus tego tytułu dla siebie nie akceptował, a nadto tytuł ten był niezrozumiały dla chrześcijan, którzy nie w judejskim środowisku, nie

na Biblii byli wychowani, ale w świecie hellenistycznym, na filozofii i kulturze greckiej. Gdy oprócz tego Żydzi nie chcieli uznać Jezusa za Mesjasza, a wierni wobec nich starali się uzasadnić zarówno swoje przekonanie o mesjańskim charakterze Jezusa jak i swoją wiarę, rozpoczęły się pomiędzy nimi dyskusje, w których chrześcijanie rozwinęli bogaty wachlarz aspektów postaci Jezusa: z nich każdy z innego punktu widzenia określał to, kim On jest i co dla ludzi zrobił.

Naszkicowane w tradycji o cudach aspekty postaci Mesjasza, nie znalazły szerszego rozwinięcia w tym, co w czwartej Ewangelii trzeba Janowi przypisać; w jego tekstach występuje tylko podstawowy problem, czy Jezus jest Mesjaszem. Temat ten w czwartej Ewangelii jest przedmiotem wielu dyskusji, w których wysuwa się pozytywne i negatywne argumenty, mówi się o zwolennikach i przeciwnikach uznania Jezusa za Mesjasza, o konsekwencjach wynikających z jednych i drugich przekonań.

Nie tylko dyskusje o tym, czy Jezus jest Mesjaszem, ale również argumenty jednej i drugiej strony były ciągle aktualne i te same jeszcze pod koniec pierwszego wieku, uległy tylko modyfikacjom. Ponieważ tytuł Mesjasza mógł być wieloznaczny, a ze strony żydowskiej był pojmowany politycznie (np. 10, 24), dlatego wierni uściślali go przez dodawanie innych tytułów albo przez tytuły zastępcze, np. wybrany Boży (1, 34) [13], król Izraela (1, 49; 12, 13), zbawiciel świata (4, 42), prorok (6, 14; 7, 40. 52), święty Boży (6, 69), Syn Boży (np. 11, 27). Przez nie eliminowano polityczne znaczenie Mesjasza, którego Jezus nie akceptował; uwydatniano przy tym, że On jest tym, który w mesjańskich tekstach Starego Testamentu był zapowiadany i przez wszystkich oczekiwany. Przepowiednie te spełniły się na Jego osobie, choć stało się to inaczej niż się spodziewano, bo On, to nie tylko Mesjasz, ale także Syn Boży, który przyniósł ludziom nie polityczny ratunek z nieba, ale objawienie i zbawienie. Na skutek tego wzmianki sformułowane przy użyciu samego słowa *Christos* (Mesjasz), jeśli nie były ogólnymi wypowiedziami (np. 1, 20), nabrały tylko politycznego znaczenia (np. 10, 24), jakie miały w ustach Żydów. Uściślające określenia zaś i tytuły, jako wyrażenia synonimowe, zaczęły zatracać swe właściwości znaczeniowe, a nabierać treści, która chrześcijańskie ujęcie tytułu Mesjasza tylko wyróżniała od ujęć żydowskich.

Drugą modyfikacją, która w czwartej Ewangelii dochodzi do głosu tam, gdzie mowa o Mesjaszu, to przesunięcie nacisku z dowodzenia na osobisty kontakt z Jezusem. Taki kontakt, osobiste doświadczenia i przeżycia z nim związane (np. 4, 26), lepiej niż dowodzenie dopro-

---

[13] Stosunek tytułu Mesjasz do innych tytułów Jezusa omawia L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, 407—414. Zob. też J. Guillet, *A propos des titres de Jésus: Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu*, w: *A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 309-317.

wadzało do przekonania, że Jezus to obiecany i przez Boga zesłany Zbawiciel. Relacji o takich doświadczeniach pełne jest opowiadanie o powołaniu pierwszych uczniów, a potem dochodzą do głosu prawie w każdej perykopie. W tych doświadczeniach jednak następuje podział na tych, którzy uwierzą i osiągną zbawienie oraz na tych, którzy uwierzyć nie będą chcieli i przez to wydadzą na siebie wyrok potępienia. Jan wskazywał na przykłady wiary, przypomniał też, że nie tylko błędnowierca, ale nawet antychrystem jest ten, kto Jezusowi odmawia tytułu Mesjasza (1 J 2, 22); przeciwnie natomiast, *każdy, kto wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, z Boga się narodził* (1 J 5, 1), że ci, którzy uwierzą, że On jest Mesjaszem i Synem Bożym będą mieli życie wieczne (20, 31). Wszelkimi więc możliwymi sposobami zachęcał do tego, żeby każdy uwierzył; ostrzegał też przed skutkami braku wiary, ale decyzję pozostawiał każdemu człowiekowi indywidualnie.

Pod wpływem tej dyskusji tytuł *Mesjasz* w życiu pierwotnego Kościoła nabrał tak wielkiego znaczenia, że choć Jezus o sobie tego tytułu nigdy nie używał, a nawet nie pozwalał go do siebie odnosić, w zgrecyzowanej formie zrósł się na zawsze z Jezusowym imieniem. Dziś służy do określenia Jego osoby on sam, nie zaś ten tytuł, którym Jezus lubił siebie nazywać, Syn człowieczy.

Syn człowieczy w czwartej Ewangelii jawi się nam jako postać, którą cechuje wiele takich aspektów, o których u synoptyków nie było mowy. To jest człowiek żyjący na ziemi, Jezus Chrystus; równocześnie jest to nadprzyrodzony Syn Boży, który w preegzystencji był u Ojca, a w znanych okolicznościach zstąpił na ziemię, aby Boga uwielbić, stać się przedmiotem Bożego uwielbienia zarówno na ziemskim jak i w niebieskim etapie i aby ludziom zapewnić życie wieczne. Nadprzyrodzony charakter Syna człowieczego w różny sposób dochodzi do głosu: On zstąpił z nieba i wstąpił do niego zpowrotem; On na ziemi był z Bogiem zjednoczony, objawiał ludziom Boże zamiary, On światło Boże wśród nich rozsiewał, cuda działał, obiecał eucharystyczny pokarm i przez niego będzie wpływał na swoich wiernych; zapewniał zbawienie i zapowiedział sąd dla tych, którzy w Niego wierzyć nie będą chcieli. Żydzi, którzy widzieli Jego cuda, a nie uwierzyli, trwają w grzechu; dla nich ostatnią okazją do uwierzenia będzie Jezusowa męka i Jego uwielbienie.

Jedną z najbardziej charakterystycznych Janowych cech było postawienie Syna człowieczego jako centralnej postaci dziejów. On nie musi czekać końca świata i paruzji, ale działa obecnie: naucza, zachęca, przyciąga, On jest pośrednikiem zbawienia. W Janowym Synu człowieczym zatem już teraz urzeczywistnia się to, co u synoptyków jest przedmiotem eschatologii; w Nim koncentruje się chrystologia czwartej Ewangelii i eschatologia.

Przez identyfikację Logosu z Jezusem (1, 17—18) Jan wskazał, że

odnosi się do Jezusa wszystko, co w hymnie było powiedziane o pochodzeniu Logosu od Boga i o Jego z Nim związkach. Przez tę identyfikację też centralny punkt zainteresowania, którym w hymnie był odwieczny stosunek Logosu do Boga, został przeniesiony na moment wysłania Syna Bożego na świat, Jego wcielenia i na okres działalności Jezusa na ziemi. W związku z tym Jan nazywał Jezusa *Jednorodzonym* (np. 1, 14; 3, 16) i *Synem* mając przy tym na uwadze paralelne pojęcie Boga jako Ojca (np. 1, 34; 5, 25).

O tym, że Bóg posłał na świat Jezusa jako swojego Syna, Jan mówił tak często i z takim naciskiem, jakby to była najważniejsza sprawa Jezusowego życia. Uwierzenie, że Jezus, Syn Boży, został posłany przez Boga, graniczy z celem Jego działalności (np. 11, 14). Motywem, którym Bóg kierował się przy tym, była miłość do ludzi, celem zaś — starania, aby nikt nie zginął, ale każdy otrzymał życie wieczne (3, 16). W świetle wcielenia Jan przedstawił też całą Jezusową działalność rociągającą się od preegzystencji do uwielbienia (por. 16, 28), a będącą tylko epizodem w życiu Syna Bożego.

Określenie Jezusa jako Syna Bożego nastąpiło już w tradycji o cudach (1, 49; 20, 31), tam jednak treść jego nie wychodziła wiele poza to znaczenie, jakie ono miało w Starym Testamencie. Tytuł *Syn Boży* odniesiony w innych wypadkach do Jezusa mógł wyrażać pierwotnie tylko jakieś przejściowe znaczenia. Tymczasem od samych wypowiedzi, w których była mowa o Jezusie jako Synu Bożym, do uformowania się źródeł, względnie do napisania czwartej Ewangelii, upłynęło wiele czasu, kiedy to nauka kościelna rozwinęła się. U Jana poza źródłowymi tekstami Jezus jako Syn Boży został wspomniany w wyznaniach wiary (np. 11, 27; 20, 28; 1 J 4, 2. 15); pod jego piórem jednak nawet tam, gdzie pierwotnie tytuł *Syn Boży* miał tylko treść obiegową lub jakąś pośrednią, nabrał on treści pełnej, głębokiej, zaczął wyrażać rzeczywiste pochodzenie Jezusa od Boga, Jego z nim zjednoczenie. To wyrażają też zwroty Janowe przypisujące Jezusowi bóstwo.

Jan i wierni jego gmin, podobnie jak wszyscy inni wyznawcy zmartwychwstałego Chrystusa, uściślili swoje przekonania nie tylko przypisując Jezusowi bóstwo, ale też wyraźnie nazywając Go Bogiem. U Jana takie stwierdzenie spotykamy w 1, 1; 20, 28 i 1 J 5, 20. Na takie sformułowanie mógł mieć wpływ boski kult cesarza Domicjana [14], przede wszystkim jednak wpłynęła na nie liturgia pierwotnego Kościoła, w której Jezusowi oddawano boską cześć (por. Ap 4, 11), musiało się to zaś rozpocząć bardzo wcześnie, skoro już na początku hymnu ku czci Logosa mówi się o jego bóstwie.

Przypuszczalnie wielu wiernych rozumiało bóstwo Jezusa jako funkcję wychodząc z faktu, że Bóg wysłał Go na świat, że On głosił

[14] A. Mastin, *The Imperial Cult and the Ascription of the Title Theos to Jesus*, „Studia Evangelica" 6 (1973) 352—365.

Jego słowo, cuda działał w Jego imieniu, a występując z boskim autorytetem spełniał zleconą sobie misję przede wszystkim doprowadzając do skutku zamierzone przez Boga odkupienie i zbawienie. Jan jednak w bóstwie Jezusa widział coś więcej. Bóstwo przypisał on Jezusowi na początku i na końcu czwartej Ewangelii; jeśliby o bóstwie mówił też 1, 18 [15] wtedy ono byłoby uwydatnione w trzech najważniejszych momentach dziejów: w preegzystencji (1, 1), po wcieleniu (1, 18) i po zmartwychwstaniu Jezusa (20, 28); w liście Jan o bóstwie Jezusa powiedział w szczytowym punkcie wywodu (1 J 5, 20). Wybór takich momentów w dziejach świata nie może być sprawą przypadku, to jest świadome wskazanie na znaczenie Jezusa. Bóstwo Jezusa przy tym nie ma oparcia o Jego funkcje, raczej mówiąc o nim wskazano tylko na te momenty, które wyrażają Jego istotę. Tak więc Jezus, o którym pierwotnie mówiono tylko jako o Mesjaszu, w Janowym nauczaniu był nie tylko Mesjaszem, ale również Synem człowieczym, Synem Bożym, a nawet Bogiem.

4. Całe opowiadanie o objawieniu się Jezusa nad Jeziorem Genezaret (r. 21) dotyczy spraw Kościoła, ale ma na uwadze nie tylko gminy kościelne Janowe. Jako skutek cudownego połowu ryb podkreślono jedność wszystkich wierzących w Chrystusa, co w świetle metafory o dobrym pasterzu wskazuje na wielu wierzących pochodzących z różnych narodowości. Uwydatnienie zaś nadrzędnej roli Piotra w Kościele przez autora, któremu powinno zależeć na podkreśleniu znaczenia Jana, wskazuje na to, że on wiedział o innych gminach kościelnych, które tak samo, jak Janowe, należały do Chrystusa. Autor 21 r. znał także tę doktrynę, którą one wyznawały, nawet im tylko właściwe słownictwo. Spośród ich słownictwa w jego tekście znalazło się kilka słów (np. *poimaino* (21, 16), *doxazo* (21, 19); z obrazowych, symbolicznych określeń — łowienie ryb, *halieuein* (21, 3). Z podstawowych pojęć nie tylko wiedział o przynależności wszystkich wierzących do tego samego Kościoła; był on także świadomy, że w Kościele jest i działa Chrystus i że w Jego zastępstwie władzę w nim Piotr sprawuje. Gdy Jan, jak wynika z korpusu czwartej Ewangelii, nie interesował się ani organizacją Kościoła, ani przyszłymi jego losami, jego uczeń w r. 21 tak mocno podkreślił jedno i drugie, że nawiązując do eschatologii nawet zmienił myśl swojego mistrza. W tej zmianie jednak najwyraźniej zdradził tendencję, która nim kierowała: było nią nawiązywanie do doktryny, symbolów, a nawet słownictwa innych gmin kościelnych; staranie, by w ten sposób nie tylko przedstawić, ale także wzmocnić jedność całego Kościoła. Uwydatnienie roli Piotra miało w tym podstawowe znaczenie.

5. Porównanie ze sobą treści trzech elementów podstawowej struktury Janowej teologii wskazuje na pewne fakty, które musiały mieć

[15] Brzmienie 1, 18 nie jest pewne. Zob. B. A. Mastin, *A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel*, NTS 22 (1975—76) 37—41.

miejsce w Janowych gminach kościelnych i które stanowiły nie tylko o ich charakterze, ale też o dziejach. Teksty źródłowe wraz z najstarszą tradycją były podstawą wiary członków Janowych gmin kościelnych w najwcześniejszym okresie. Cechą charakterystyczną ich wiary był wtedy taki zachwyt osobą Jezusa i takie w Niego zapatrzenie, że nawet zapomniano mówić o Bogu. Pełne tego zachwytu opowiadania o cudach Jezusa dobrze nadawały się do przekonywania, zwłaszcza tych, którzy na przyjście Mesjasza jeszcze oczekiwali oraz do werbowania nowych wyznawców dla Jezusa Chrystusa. Szczęśliwy ten okres w życiu Janowego Kościoła w pewnym momencie został przerwany, gdyż Janowe nauczanie już nie misje miało na uwadze, a raczej wyjaśnianie problemów, które zaistniały, a nawet obronę wiernych. Domyślamy się, że pomiędzy dwoma okresami, najstarszym i Janowym, gminy kościelne, którymi się interesujemy, przeżyły dwa wydarzenia mające bardzo wielkie znaczenie. Jednym z nich była wydana ok. 90 r. decyzja Sanhedrynu w Jabne obradującego pod przewodnictwem rabbiego Gamaliela II (ok. 80—115) o wprowadzeniu tzw. *birkat ha-minim,* przekleństwa na heretyków, do codziennie odmawianej modlitwy *Szemone ezre,* a z nią do synagogalnych nabożeństw. Żydzi przy jej pomocy wykrywali zwolenników Jezusa w swoim gronie, a po odpowiednim zbadaniu sprawy każdego, kto o nową wiarę był podejrzany, namawiali do wyrzeczenia się związków z Jezusem. Jeśli to nie pomagało, wyrzucali z synagogi, a następnie prześladowali. Przykładem takiego postępowania jest to, co czwarta Ewangelia opowiada o ślepym od urodzenia (r. 9) [16]. Decyzja ta i na niej oparte postępowanie Żydów z chrześcijanami na pewno odbiło się silnym echem w życiu wiernych należących do Janowych gmin kościelnych i było podstawą kryzysu ich wiary.

Domyślamy się, że mniej więcej w tym samym czasie Jan przybył do tych gmin kościelnych i stwierdził najpierw bardzo mizerną sytuację wiernych. Nie tylko bowiem prześladowano ich, ale nadto ich wiara była wąska i słaba. Opierała się ona przede wszystkim na tym, co było treścią hymnu o Logosie oraz na tradycji o cudach, nadto zaś zapewne o niesprecyzowanych relacjach przypadkowych świadków nauczania Jezusa i Jego męki. Wypowiedzi hymnu jednak wymagały wielu wyjaśnień, a wiara oparta na cudach w Jezusie widziała tylko Mesjasza. Jej zakres więc był bardzo ograniczony i należało go rozszerzyć.

Jan bardzo wysoko cenił wiarę tych, którzy nie widzieli Jezusa, a uwierzyli w Niego (20, 29). Taką wiarą odznaczali się ci wszyscy, którzy aktualnie w jego gminach stanowili większość, bo należeli do drugiej i trzeciej generacji wiernych, którzy nie mogli być naocznymi świadkami Jezusa i Jego cudów. W czwartej Ewangelii do nich

[16] F. Gryglewicz, *Faryzeusze a Janowy Kościół,* Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 14, 2 (1971) 37—46.

odnoszą się wypowiedzi o widzeniu Chrystusa (14, 18—19; 16, 16—19) dzięki wierze i Duchowi Świętemu. Pomiędzy nimi jednak łatwo można było zauważyć różne stopnie wiary i zaangażowania się w jej sprawy.

Jeśli nie liczyć tych, którzy w Jezusa uwierzyć nie chcieli, to w gminach znajdowała się pewne grupa błędnowierców. Jan zajmował się nimi w pierwszym swoim liście. Pomiędzy wierzącymi były grupy takich, których wiara opierała się tylko na cudach, a niewiele różniła się od podziwu dla Jezusa — cudotwórcy. Pomiędzy nimi było „wielu przywódców", ale oni nie przyznawali się do wiary z obawy, żeby ich faryzeusze nie wyrzucili z synagogi (12, 42). Ci wszyscy po wszczęciu akcji wynikającej z synagogalnego przekleństwa na heretyków woleli zostać „dziećmi Abrahama". Podobnie uczynili inni, którzy jak po przemówieniu Jezusa w Kafarnaum, zaczęli narzekać, że Jezusowa względnie kościelna nauka jest nie do przyjęcia; przestali oni wierzyć i odstąpili (por. 6, 60. 66).

Obok niedowiarstwa i wiary słabej Jan znał przykłady wiary lepszej, nawet przykłady dobrej, silnej wiary. Nie można jednak nie zauważyć faktu, że Jan mówił o słabej wierze całych grup, gdy zaś miał mówić o lepszej wierze a zwłaszcza o dobrej, mógł wskazać tylko na poszczególne osoby jako na przykłady. Jeśli to był obraz jego gmin na końcu najstarszego okresu, to trzeba powiedzieć, że powinien był, mimo rozwijających się trudności ze strony Żydów, nie tylko rozszerzyć zakres wiary tych, którzy należeli do jego gmin, ale też tę wiarę wzmocnić, pogłębić, a nawet na pewnych odcinkach skorygować.

Zarówno wiara w Jezusa Chrystusa, to co wierni o Nim wiedzieli, jak i to, czego Jan nauczał, a przede wszystkim bóstwo Jezusa Chrystusa, stały się przedmiotem bardzo żywych dyskusji z Żydami. Odtwarzając dyskusje, jakie Jezus prowadził z Żydami podczas swojej publicznej działalności, Jan referował treść tych dyskusji, które z wiernymi prowadzili Żydzi. Oni nie tylko nie przyjmowali do wiadomości, że Jezus jest Bogiem (por. 10, 34—36), ale widzieli w Nim grzesznika (9, 24), to zaś, że On mówił o Bogu jako o swoim Ojcu, uważali za bluźnierstwo. Zarzucane Jezusowi bluźnierstwa, chęć ukamieniowania i dążenie do Jego zgładzenia (np. 8, 49; 10, 35) były tym ze strony Żydów uzasadnione, że rozumiał On synostwo Boże nie w sposób przenośny, np. o Mesjaszu, ale jako swoje rzeczywiste pochodzenie od Boga. Żydzi tej treści nigdy nie uznali za prawdziwą.

Żydzi współcześni Janowi, a także późniejsi żydowscy uczeni polemizowali również z tymi wypowiedziami o Jezusie, Jan zaś tylko stwierdzał, że Syn Boży, to postać mająca boski charakter, to Bóg. Nie wyjaśniał jak należy rozumieć bóstwo Jezusa, a tylko domagał się wiary: *kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego* (3, 18; por. 5, 25; 1 J 3, 23). Uwierzenie w Niego

jest zatem sprawą bardzo ważną, ze względu też na nią Jan zredagował czwartą Ewangelię (20, 31) ujmując ją inkluzją złożoną z dwóch wypowiedzi o Jezusie jako Bogu, w jedną całość.

Dyskusje wiernych z Żydami nie tylko przyczyniły się do uściślenia tych pojęć, które dla Kościoła miały podstawowe znaczenie. Tendencja do coraz mocniejszego uwydatniania nadprzyrodzonej treści tytułów *Syn Boży* i *Bóg*, coraz wyraźniejsze i coraz częstsze odnoszeszenie ich do Jezusa w pierwotnym Kościele, nie prowadziły do uzgodnienia stanowisk pomiędzy Żydami a chrześcijanami. Gdy Żydzi do synagogalnego nabożeństwa wprowadzili przekleństwo na heretyków, a chrześcijanie zrozumieli, że uznanie Jezusa za Syna Bożego i za Boga jest podstawą ich wiary i gdy to ich przekonanie usztywniło się, choć dyskusje prowadzono dalej, porozumienie pomiędzy nimi zaczęło zbliżać się do granic niemożliwości [17]. Było to jeszcze podczas Janowej działalności w gminach kościelnych.

Nowy okres w życiu gmin nastał ze śmiercią Jana. Wtedy zwrócono baczniejszą uwagę, że istnieją także inni wierzący w Chrystusa, inne gminy kościelne i ich grupy, odezwały się też tendencje podkreślające wspólnotę wszystkich w ramach Chrystusowego Kościoła. Na tym tle w 21 rozdziale zostały najpierw przypomniane idee, które już wcześniej w Janowym Kościele były żywe: misyjny charakter, zjednoczenie z Jezusem i całkowita zależność od Niego oraz uwydatnione te aspekty, o których wyraźnie mówiono w gminach kościelnych związanych z innymi postaciami należącymi do grona Dwunastu: znaczenie Piotra jako przełożonego całego Kościoła i przekonanie o przeszłości paruzji.

W życiu Janowych gmin kościelnych można wyróżnić trzy okresy, które próbowaliśmy scharakteryzować. Jan, który przewodził gminom w drugim okresie, potrafił sprostać trudnościom, jakie dla wiernych wynikły ze strony synagogi, a także rozszerzyć zakres wiadomości dotyczących Jezusa Chrystusa i Jego znaczenia oraz pogłębić i wzmocnić wiarę tych, którzy znaleźli się pod jego opieką na tyle, że oni w wierze trwali. Po jego śmierci zapewne zorganizowano lokalny Kościół i wtedy też stało się aktualne zjednoczenie wszystkich wyznawców Chrystusa ze sobą we wspólnym, wielkim Kościele.

Lublin *KS. FELIKS GRYGLEWICZ*

[17] Niektórzy egzegeci w związku z tym czwartej Ewangelii przypisują antyjudaizm. Zob. E. Grässer. *art. cyt.*, s. 74—90; R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium*, Bern 1974.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

Z BADAŃ NAD LITERATURĄ PSEUDOEPIGRAFICZNĄ STAREGO TESTAMENTU

Zainteresowanie literaturą pseudoepigraficzną wzrosło w drugiej połowie XX w. w związku z odnalezieniem rękopisów qumrańskich. W kruchych zwojach gminy w Qumran znaleziono między innymi teksty, które znane były dotąd w tłumaczeniach greckich, łacińskich, syryjskich, etiopskich i innych. Potwierdziło to starożytność tych dzieł cieszących się dużą popularnością w czasach Chrystusa Pana. Spuściznę tę nazywa się czasami literaturą międzytestamentalną, gdyż wypełnia ona okres, który dzieli księgi Starego Przymierza od pierwszych pism Nowego Testamentu. Wiadomo bowiem, że Pięcioksiąg taki, jaki posiadamy dzisiaj, istniał już z początkiem V w. przed Chr. Pominąwszy nieliczne księgi St. Testamentu, które powstały po tym czasie, możemy powiedzieć, że główny zrąb Starego Testamentu już istniał na dwa wieki przed Chr. Pomiędzy tą datą, a pierwszym pismem Nowego Testamentu mamy okres liczący około 250 lat również wypełniony działalnością literacką i refleksją teologiczną. Lukę tę zapełnia między innymi literatura pseudoepigraficzna Starego Testamentu.

Wzmożone zainteresowanie wspomnianymi utworami zaznacza się ostatnimi czasy na trzech polach, a mianowicie przygotowanie narzędzi pracy takich, jak bibliografie i wstępy, publikacje tekstów, ich tłumaczeń i komentarzy do nich, oraz opracowywanie monografii na wybrane tematy.

Wykaz publikacji na temat literatury międzytestamentalnej sporządził G .Delling [1] oraz w skromniejszym już zakresie B. J. Malina [2]. Posiadamy również dobry wstęp do literatury apokryficznej napisany przez A. M. Denis'a [3]. Stan badań nad omawianymi utworami ukazał ostatnio w swoich publikacjach J. H. Charlesworth [4]. Jednakże od czasów monumentalnych dzieł E. Kautzsch'a [5] oraz R. H. Charles'a [6] do tej pory nie mamy, za wyjątkiem popularnego opracowania

---

[1] G. Delling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentlichen Literatur 1900—1965*, Berlin 1969.

[2] B. J. Malina, *Jewish Christianity: A Select Bibliography*, w: „*The Australian Journal of Archeology*" 2 (1973) 60—65.

[3] A. M. Denis, *Introduction aux pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.

[4] J. H. Charlesworth, *The Renaissance of Pseudepigrapha Studies*. JStJ 2 (1971) 107—114; Tenże, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula (Montana) 1976.

[5] E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I—II, Tübingen 1900.

[6] R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigraha of the Old Testament*, Oxford 1913.

P. Riessler'a [7], pełnego zestawu tekstów pseudoepigraficznych. Należy przy tym powiedzieć, że wspomniane opracowania podają jedynie najbardziej znane utwory, z pominięcie wielu apokryfów, które ukazały się w wydaniach oddzielnych. Stąd też zrodził się projekt wydania wszystkich apokryfów Starego Testamentu razem. W Niemczech Zachodnich głównym redaktorem takiego dzieła jest W. G. Kümmel [8], w Anglii przewidziany jest druk nowego, poszerzonego dzieła R. H. Charles'a, w Stanach Zjednoczonych natomiast, ekipa kierowana przez J. H. Charlesworth'a przygotowuje tłumaczenie wszystkich znanych nam dzisiaj pseudoepigrafów.

Ilość dochowanych do naszych czasów wspomnianych dzieł jest duża, choć wiele z nich znamy zaledwie we fragmentach. Są to: Ahikar, Apokalipsa Abrahama, Apokalipsa Adama, Apokalipsa Eliasza, Apokalipsa Ezdrasza, Apokalipsa Sedracha, Apokalipsa Sofoniasza, Apokalipca Zozima, Pięć Psalmów apokryficznych syryjskich, Testament Mojżesza, 2 Barucha, 3 Barucha, 4 Barucha *(Paraleipomena Jeremiou)*, 1 Henoch, 2 Henoch, 3 Henoch, 4 Ezdrasza, Jannes i Jambres, Józef i Asenet, Księga Jubileuszów, Drabina Jakuba, List Arysteasza, Żywoty proroków, 3 Machabejska, 4 Machabejska, Męczeństwo i Wniebowstąpienie Izajasza, Ody Salomona, Modlitwa Józefa, Modlitwa Manassesa, Psalmy Salomona, Pseudo-Filon, Pseudo-Focylides, Pytania Izaaka, Testament Joba, Testamenty Dwunastu Patriarchów, Traktat Szema, Żywot Adama i Ewy oraz Apokalipsa Mojżesza, Pseudo-Menander, Testament Salomona, Szesnaście modlitw synagogalnych, Testament Adama, Eldad i Modad, Apokryfon Ezechiela, Modlitwa Jakuba. Do tej liczby należy dodać jeszcze fragmenty zaginionych greckich pseudoepigrafów takich, jak: Eupolemos, Teodot, Artapan, Arystobul, Pseudo-Ajschylos, Pseudo-Sofokles, Pseudo-Eurypides, Pseudo-Pitagoras, Pseudo-Menander, Pseudo-Difilus, Pseudo-Homer, Pseudo-Hesiodor, Orphica, Ezechiel Tragik, Kronikarz Demetriusz, Pseudo-Eupolemos, Pseudo-Hekateusz, Egzegeta Arysteasz, Kleodem Malchus.

Już samo wyliczenie tytułów daje nam obraz pracy stojącej przed wydawcami. Obok przygotowań nowych tłumaczeń i wydań tekstu apokryfów w ostatnich czasach ukazało się szereg bardzo ważnych opracowań, które tutaj pragniemy po krótce omówić.

Na pierwszym miejscu należy wymienić wzorcowe pod każdym względem dzieło polskiego uczonego J. T. Milika, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976. Jest to wydanie aramejskich fragmentów księgi Henocha odnalezionych w Qumran. J. T. Milik nie zatrzymuje się tylko na wydaniu i tłumaczeniu samych tekstów, ale omawia cały cykl utworów literackich związanych

---

[7] P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel übersetzt und erläutet*, Augsburg 1928.

[8] W. G. Kümmel, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1973n. Przewidzianych jest pięć tomów tego dzieła.

z postacią patriarchy Henocha. W wielu wypadkach wnioski, do których dochodzi są rewelacyjne.

Tak na przykład dowiadujemy się z opracowania J. T. Milika, że już na początku I w. przed Chr. istniał tzw. Pięcioksiąg Henocha, w którego skład wchodziły księgi: Czuwających (Hen 1—36), Gigantów (zachowana tylko we fragmentach), Astronomiczna (Hen 72—82), Snów (Hen 37—71) znajdująca się w aktualnej wersji etiopskiej I Henocha, jest zdaniem Milika dziełem greckiego autora mającego do swej dyspozycji kopie żydowskich pism henochicznych. Był on prawdopodobnie chrześcijaninem, piszącym wspomniany utwór około roku 270 po Chr. Wniosek Milika, wyprowadzony na podstawie przekonywujących dowodów, zasługuje na szczególną uwagę. Wiemy bowiem, jak wiele czasu i miejsca poświęcono tej właśnie części księgi Henocha w wersji etiopskiej ze względu na występującą w niej postać Syna Człowieczego i idee mesjańskie. Wspomnijmy dla przykładu prace E. Sjöberg'a [9], R. Otto [10], N. Messel'a [11], nie wspominając już licznych artykułów na ten temat.

Innym ważnym odkryciem Milika jest datacja księgi Henocha Słowiańskiego, zwanej inaczej księgą Tajemnic Henocha lub II Henochem. Zachowała się ona jedynie w wersji cerkiewnosłowiańskiej. Wydania i tłumaczenia tekstu na język francuski dokonał zmarły niedawno A. Vaillant [12]. Księgę tę datowano różnie: od I do VII w. po Chr. [13] Milik dowodzi, że jest to dzieło greckiego mnicha, żyjącego w IX/X w. po Chr., który wykorzystał do swych potrzeb Pięcioksiąg Henochicki w takim stanie, jaki przedstawia nam dziś wersja etiopska.

Szczególnie też ważne są wywody Milika na temat 3 Henocha, nazywanej inaczej Henochem Żydowskim ze względu na to, ze zachowana jest w języku hebrajskim. H. Odeberg [14], najlepszy znawca tego apokryfu, datował czas powstania tej księgi na drugą połowę III w. po Chr. Tymczasem Milik dowodzi, że datę tę należy przesunąć o jedno tysiąclecie do przodu, czyli że obecna forma 3 Henocha mogła powstać w XIII w. po Chr. a nawet później. Nie potrzeba tutaj podkreślać, jak ważne dla egzegetów mają te dane ustalone przez polskiego uczonego.

Opublikowanie aramejskich fragmentów księgi Henocha jest więc milowym krokiem na drodze poznania wspomnianego dzieła oraz związanych z nim pism. Niemniej jednak najpełniejszy tekst księgi

[9] E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946.

[10] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1940.

[11] N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, Giessen 1922.

[12] A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, Paris 1952.

[13] Zob. J. Frankowski, w: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań 1973, s. 252n.

[14] H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928.

Henocha dochował się do naszych czasów jedynie w wersji etiopskiej. Wydania tekstu etiopskiego dokonał R. H. Charles [15], jednak wydawnictwo Claredon Press (Oxford) zapowiada nowe opracowania krytyczne wersji etiopskiej dokonane przez M. A. Knibb'a i E. Ullendorff'a (*The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford).

Innym pseudoepigrafem, którego fragmenty w języku hebrajskim odnaleziono w Qumran, to *księga Jubileuszów*. Właściwie należałoby ją zatytułować Apokalipsą Mojżesza. Na temat hebrajskich fragmentów tej księgi mamy już sporą literaturę [16], greckim jej tłumaczeniem zajmował się ostatnio A. M. Denis [17] i J. T. Milik[18]. Ponadto ostatnio ukazały się dwie bardzo ważne monografie: M. Testuz'a [19] i G. Davenport'a [20]. Pozostaje jednak jeszcze przygotowanie nowego krytycznego wydania wersji etiopskiej tego apokryfu.

Najnowsze opracowanie *Testamentów XII Patriarchów* [21] rzuciły wiele światła na ten utwór. Okazuje się, że dokument, który stoi u podstaw wspomnianego apokryfu, jest dziełem Żyda helleńskiego, który związany był ze środowiskiem o tendencjach lewickich i kapłańskich [22]. Główny zrąb księgi powstał na początku II w. przed Chr., końcowa zaś jej redakcja dokonana została w I w. po Chr. [23].

Pomnikiem pieśni modlitewnych z tego okresu są *Psalmy Salomona*, stanowiące zbiór modlitw napisanych pomiędzy 80 a 40 r. przed Chr. Tekst został ostatnio wydany przez Holm-Nielsena, a J. Schuephaus opublikował świeżo monografię na ich temat [24].

---

[15] R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford 1906.

[16] D. Barthelemy, J. T. Milik, *Qumrân Cave I*, Discoveries in the Judaean Desert, I, Oxford 1955; M. Baillet, J. T. Milik, D. de Vaux, *Les „Petites Grottes" de Qumrân*, Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, tom III, Oxford 1962; C. C. Torrey, *A Hebrew Fragment of Jubilees*, JBL 71 (1952) 39—41. R. Deichgraeber, *Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Höhle 3 von Qumran*, RQ 5 (1965) 415—422.

[17] A. M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden 1970.

[18] J. T. Milik, *Recherches sur la version grecque du livre des Jubilés*, RB 78 (1971) 545—557.

[19] M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève 1960.

[20] G. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden 1971.

[21] Tekst grecki został wydany ostatnio przez M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarcharum*, Leinden 1964.

[22] K. H. Rengstorf, *Herkunft und Sinn der Patriarchen-Reden in den Testamenten der zwölf Patriarchen*, w: W. C. van Unnik (wyd.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes*, Leiden 1974, 29—47.

[23] J. Becker, *Untersuchung zur Enstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Leiden 1970; M. de Jonge, *Notes on Testament of Levi II—VII*, w: *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs, Text and Interpretation, wyd. M. de Jonge*, Leiden 1975, 247—260.

[24] J. Schuephaus, *Die Psalmen Salomos*, Leiden 1977.

E. M. Laperrousaz wydał wstęp, tłumaczenie i komentarz do *Wniebowzięcia Mojżesza* [25], utworu, który został napisany na początku I w. po Chr., gdy tymczasem G. W. E. Nickelsburg przygotował dzieło zbiorowe stanowiące zbiór studiów na temat tego apokryfu [26].

Z tego samego mniej więcej okresu pochodzi *Testament Abrahama*, napisany po grecku przez pewnego Żyda żyjącego w Egipcie. Wstęp, tłumaczenie i komentarz tego pseudoepigrafu opublikował niedawno M. Delcor [27], jednak tekst słowiański apokryfu nadal czeka na wydawcę [28].

Również z tego okresu i z tego samego regionu pochodzi *Testament Joba*, którego tekst wydał ostatnio S. P. Brock [29], a tłumaczenie francuskie i komentarz opracował M. Philonenko [30]. D. Rahnenführer zajął się relacją tego apokryfu do pism Nowego Testamentu [31].

W serii *Sources Chrétiennes* ukazały się dwa ważne pseudoepigrafy. Pierwszy to *Apokalipsa Barucha* opracowany przez P. Bogaert'a [32], drugi to *Starożytności Biblijne* Pseudo-Filona, wydane, tłumaczone i komentowane przez D. J. Harrington'a, J. Cazeaux przy współpracy Ch. Perrot i P. M. Bogaert'a [33].

Odami Salomona zajmuje się H. Charlesworth, który wydał niedawno ich tekst oraz opublikował szereg artykułów na ich temat [34].

Do tej pory najważniejszymi opracowaniami *IV Ezdrasza* pozostają dzieła B. Violet'a [35], i L. Gry [36], choć posiadamy już i nowszy komentarz przygotowany przez J. M. Myers'a [37]. Również niedawno ukazały się dwa ważne artykuły związane z tym apokryfem [38].

---

[25] E. M. Laperrousaz, *Le Testament de Moise* (généralement appelé „Assomption de Moïse"), „Semitica" 19 (1970).

[26] G. W. E. Nickelsburg, *Studies on the Testament of Moses*, Cambridge (U.S.A.) 1973.

[27] M. Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Leiden 1973.

[28] Zob. E. Turdeanu, *Le Testament d'Abraham en Slave et en Roumain*, „Oxford Slavonic Papers" 10 (1977) 1—38.

[29] S. P. Brock, *Testamentum Jobi*, Leiden 1967.

[30] M. Philonenko, *Le Testament de Job*, w: „Semitica" 18 (1968).

[31] D. Rahenführer, *Das Testament des Hiob und das NT*, ZNW 62 (1971) 68—93.

[32] P. Bogaert, *Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris 1969, I—II t.

[33] D. J. Harrington, J. Cazeaux..., *Pseudo-Philon, Les Antiguité Bibliques*, Paris 1976, I—II t.

[34] Zob. np. J. H. Charlesworth, *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte*, RB 77 (1970) 522—549.

[35] B. Violet, *Die Esra-Apokalypse*, G. C. S. 18, Göttingen 1910.

[36] L. Gry, *Les dires prophètiques d'Esdras*, Paris 1938.

[37] J. M. Myers, *I and II Esdras*, The Anchor Bible 42, New York 1974, 105—354.

[38] E. Breech, *These Fragments I hawe Shored Against My Ruins: The Form and Function of 4 Esra*, JBL 92 (1973) 267—274; K. Koch, *Esras erste Vision. Weltzeichen und Weg des Höchsten*, BZ 22 (1978) 46—75; R. Rubinkiewicz, *Un fragment grec du IVe livre d'Esdras* (chapitres XI et XII), „Le Muséon", 89 (1976) 75—87.

Wspomnieć wreszcie należy dzieło V. Nikiprovetzky'ego (*La troisieme Sibylle*, Paris 1970), które stanowi wzorcowy komentarz do trzeciej księgi Sybilli. Nowoodkrytą wersję arabską tego apokryfu prezentują H. Y. Ebied i M. J. L. Young [39].

Już tylko pobieżne zapoznanie się z najnowszym dorobkiem na polu badań literatury pseudoepikraficznej Starego Testamentu obrazuje nam doniosłość studiów nad tym działem studiów biblijnych oraz stałe zainteresowanie tą literaturą wśród biblistów. Na pierwszym miejscu pojawia się potrzeba wydania krytycznego tekstów poszczególnych utworów oraz nowoczesnego tłumaczenia wszystkich apokryfów. To ostatnie zadanie dotyczy także biblistów polskich. Również u nas powinien wyjść tom poświęcony wyłącznie apokryfom zawierającym tłumaczenie tekstów z krótkim wstępem i komentarzem. Postulował to już kiedyś nestor polskich biblistów ks. Prof. Dr Stanisław Łach. Ze swej strony postanowiłem podjąć się tego zadania. Przerasta jednak ono siły jednego człowieka. Dlatego też wszystkich, którzy już w jakikolwiek sposób zajmują się lub pragną zająć się tłumaczeniem apokryfów Starego Testamentu, proszę o łaskawe skontaktowanie się ze mną.

Mój adres: Ks. Ryszard Rubinkiewicz, ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin. Żywić należy nadzieję, że publikacja naukowego tłumaczenia wszystkich apokryfów na język polski użyczy polskim egzegetom ważnego narzędzia pracy.

Lublin *KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ*

---

[39] R. Y. Ebied, M. J. L. Young, *A Newly-discovered Version of the Arabic Sibylline Prophecy*, „Oriens Christianus" 60 (1976) 83—94.

Ks. Henryk Muszyński

TRUDNOŚCI I POSTULATY AKTUALNEGO UJĘCIA PROBLEMU NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

Natchnienie biblijne należy obok niektórych zagadnień hermeneutyki biblijnej do najważniejszych ale i najtrudniejszych — a co za tym idzie — i najbardziej dyskutowanych współczesnych problemów biblijnych. Natchnienie biblijne wyróżnia bowiem Biblię jako Księgę świętą i objawioną nawet spośród ksiąg świętych innych wyznań i leży tak u podstaw normatywności jak i kanoniczności całej Biblii. Działanie Boże nazywane natchnieniem sprawia, że Biblia staje

się prawdziwym słowem Boga, które według odwiecznych planów Bożych jest niezastąpionym narzędziem zbawienia.

Rzeczywistość określana mianem natchnienia jest złożona i wielowarstwowa. Przez długi czas — zapewne pod wpływem św. Tomasza — wyjaśniano problem natchnienia głównie przy pomocy kategorii filozoficznych i spekulatywnych (iudicium theoreticum et practicum) właściwych filozofii średniowiecznej. Od św. Tomasza aż do kard. J. B. Franzelina ujmowano charyzmat natchnienia biblijnego prawie wyłącznie w kategoriach intelektualnych i indywidualnych. Istotę działania Ducha Św. upatrywano w szczególniejszej asystencji, mocą której Bóg stawał się Autorem pierwszorzędnym (auctor principalis), człowiek zaś autorem narzędnym (auctor secundarius) całego Pisma św., prawda zaś w nim zawarta — prawdą nieomylną. Naturę charyzamatycznego działania Ducha Św. wyjaśniano głównie w kategoriach psychologicznych, jako oddziaływanie Boga na potrójną władzę człowieka: jego umysł, wolę i władze wykonawcze. Natchnienie zacieśniano więc wyłącznie do natchnienia skrypturystycznego.

Jednostronność i niewystarczalność tak pojętego natchnienia dostrzegają dzisiaj wszyscy. Główne braki dotychczasowych rozwiązań można sprowadzić do następujących:

1. Zbyt uproszczone ujęcie Biblii jako dzieła literackiego, będącego w dodatku dziełem indywidualnego autora w znaczeniu właściwym, na wzór autorstwa współczesnego.

2. Całkowite pominięcie, względnie niedostateczne ukazanie aspektu kolektywnego Biblii, jej uwarunkowań historyczno-kulturowych a szczególnie teologicznego środowiska ludu Bożego Starego i Nowego Zakonu, który jest pierwszym i bezpośrednim adresatem orędzia Bożego.

3. Zbytni intelektualizm polegający na przeakcentowaniu kategorii poznawczych przy jednoczesnym prawie całkowitym pominięciu aspektu dynamicznego oraz trwałego charakteru działania Bożego. Bezpośrednią konsekwencją takiego właśnie ujęcia było zacieśnienie skutków natchnienia wyłącznie do nieomylności, a prawie całkowite zaniedbanie aspektu soteriologicznego, charyzmatycznego działania Bożego, ukazującego słowo Boże jako niezastąpione narzędzie zbawienia.

Nowsze teorie o natchnieniu biblijnym w sposób świadomy poszerzają pojęcie i zakres natchnienia o specyficznie biblijne jego treści (P. Benoit), analizując je słusznie w ścisłej łączności z innymi charyzmatami danymi Kościołowi (P. Grelot). Akcentują one ponadto zarówno złożoność literacką Biblii (N. Lohfink) jak i ścisłą łączność natchnienia biblijnego ze zbawczym posłannictwem Kościoła (K. Rahner) oraz uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi, w których powstawały poszczególne tradycje biblijne (J. L. McKenzie) i specyficznie teologiczny charakter tegoż natchnienia (A. Schökel).

Wszystkie te próby są bez wątpienia bardzo cenne, rozwijają one bowiem określony aspekt natchnienia, który nie był dotychczas wystarczająco uwypuklony. Ze względu jednak na tę fragmentaryczność, żadna z wymienionych wyżej hipotez nie może być uznana za zadawalającą w pełni, gdy systematycznie opracowany traktat o natchnieniu biblijnym, powinien bez wątpienia uwzględniać łącznie wszystkie słuszne postulaty współczesnych autorów. W największym skrócie postulaty te można sprowadzić do następujących:

1. Natchnienia biblijnego nie można dzisiaj zacieśniać wyłącznie do natchnienia skrypturystycznego. Jak uczy bowiem współczesna krytyka literacka i historyczna, spisanie poszczególnych ksiąg biblijnych poprzedzone było niekiedy wielowiekową tradycją ustną. Charyzmat natchnienia musi oczywiście obejmować cały proces powstawania, kształtowania się i rozwoju tradycji biblijnych w ich fazie ustnego przekazywania, w okresie przedredakcyjnym, w czasie samej redakcji i gotowych już dokumentów spisanych. W tej perspektywie spisanie stanowi jedynie ostatnie ogniwo zamykające literacki proces tworzenia się księgi.

2. Stosownie do złożonego literacko obrazu Ksiąg biblijnych, jaki ukazuje nam dzisiejsza krytyka literacka i redakcyjna Biblii, trzeba również odpowiednio zmodyfikować pojęcie samego autorstwa, dalekiego od autorstwa w znaczeniu właściwym, współczesnym. W zrozumieniu biblijnym na miano „autorów" zasługują zarówno ci, którzy pisali poszczególne listy apostolskie, jak i autorzy w znaczeniu szerszym, którzy w jakikolwiek sposób współdziałali w powstawaniu pojedynczych fragmentów lub też całych ksiąg, a więc obok autorów znanych będą to autorzy anonimowi, skrybowie, redaktorzy a nawet kopiści. Wszyscy oni byli objęci charyzmatycznym działaniem Ducha Bożego. Działanie to, stosownie do współudziału poszczególnych osób, jest oczywiście zróżnicowane.

3. Charyzmatu natchnienia związanego z Biblią jako Księgą Ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza, nie można dzisiaj rozważać wyłącznie w kategoriach indywidualnych. Wiąże się on bowiem jak najściślej ze zbawczym posłannictwem tegoż ludu. Ze słowem Bożym jako środkiem zbawienia, łączy się określone działanie Boga, stanowiące bezpośrednią konsekwencję charyzmatu natchnienia. Zbawcze działanie Boga w Jego słowie jest możliwe do zrozumienia jedynie w ścisłej łączności z sakralnym posłannictwem i powołaniem Ludu Bożego. Stąd obok społeczno-kulturowych uwarunkowań Biblii, należy również uwzględnić związek i funkcję autorów ludzkich w społeczności zbawienia Ludu Bożego.

4. Charyzmatyczne działanie Boga związane z Biblią jako słowem Boga nie jest jedynym charyzmatem opisanym w Biblii i udzielonym wspólnocie Ludu Bożego. Stąd charyzmat ten nie może być analizowany w oderwaniu, a jedynie w ścisłej łączności z innymi chary-

zmatami (np. charyzmat prorocki, apostolski, nauczycielski) biblijnymi. Wszystkie one łączą się niezmiennie, ze zbawczym posłannictwem Ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza.

5. Ze względu na ściśle teologiczny charakter natchnienia biblijnego, wyjaśnienie jego treści i istoty, powinno się odbywać — jak postuluje współczesna teologia biblijna — możliwie w kategoriach biblijnych i teologicznych. Dopiero tam, gdzie jest to niezbędne dla pełniejszego zrozumienia, można się odwołać również do terminologii i pojęć filozoficznych. Zakres i powiązanie treściowe dotychczasowych kategorii filozoficznych, z wypracowanymi aktualnie treściami biblijnymi tego charyzmatu, stanowi niemałą trudność dla wszystkich, którzy zajmują się tym zagadnieniem. Wydaje się, że szczególnie pomocnym do pełniejszego wniknięcia w treść teologiczną charyzmatu natchnienia, może być analogia zachodząca pomiędzy Bożo-ludzkim słowem Biblii z jednej strony, a naturą Słowa Wcielonego z drugiej. Analogia ta posiada trwałe miejsce w teologii Ojców Kościoła (św. Jan Chryzostom) oraz w oficjalnej nauce Kościoła (por. EB, 559 i KO, 13) i podkreśla, że natchnienie posiada również znamię tajemnicy i jako takie nie może być w sposób racjonalny w pełni zgłębione.

6. Współczesne próby wyjaśnienia istoty i natury natchnienia biblijnego nie mogą poprzestać na aspekcie intelektualnym zagadnienia, a wzorem samej Biblii, powinny uwypuklić również aspekt dynamiczny i trwały tego charyzmatu. Biblia jest Księgą Ludu Bożego, ale Lud Boży jest „narodem Słowa". Słowo Boga jako narzędzie zbawienia jest czynnikiem wiodącym, określającym całą świadomość i misję ludu. Utrwalenie tego słowa na piśmie, służy z punktu widzenia teologicznego przedłużeniu zbawczej funkcji Bożego słowa.

7. Stosownie do natury natchnienia również jego skutki nie mogą być dzisiaj rozważane wyłącznie w negatywnych kategoriach bezbłędności. Jak sugeruje KO 11, wysiłki teologów powinny iść raczej w kierunku pełniejszego określenia trwałego charakteru, funkcji zbawczej i aktualnego wymiaru *zbawczej prawdy* zawartej w Piśmie św. Nie wyklucza to oczywiście dokładniejszego ujęcia samej bezbłędności na płaszczyźnie metodologicznej, filozoficznej i teologicznej, a nawet i całkowicie nowej próby wyrażenia tego zagadnienia, jak to usiłuje uczynić N. Lohfink.

Wydaje się, że w dokumentach soborowych można znaleźć niejeden twórczy impuls do nowych przemyśleń zagadnienia natchnienia biblijnego. Opisywane działanie Bożego w różnych terminach (por. KO 7, 11, 9, 21), zastąpienie znanych określeń *auctor principalis* i *secundarius* terminem *veri auctores*, wreszcie wyraźne rozróżnienie pomiędzy działaniem Ducha Św. w okresie ustnego nauczania Apostołów i Jego egzystencją przy spisywaniu Ksiąg świętych (KO, 7) i ukazanie *zbawczej prawdy* jako źródła życia i dynamizmu Kościoła (KO 11, 21) wskazuje, że właściwe rozwiązanie nie może polegać na powta-

rzaniu dawnych, nawet uświęconych wielowiekową tradycją terminów i pojęć. Przeciwnie powinno się ono wyrazić w poszukiwaniu nowych pełniejszych rozwiązań, które odpowiadają dzisiejszemu, poszerzonemu ujęciu natchnienia i złożonemu obrazowi literackiemu Biblii. Ta sama moc i to same działanie Boga, które leży u podstaw Biblii jako „słowa prawdziwego", sprawia, że jest ono zarazem *słowem żywym i skutecznym* (Hbr 4, 12). Wszystkie trzy momenty powinny zostać uwypuklone jako trzy różne aspekty jednego i tego samego charyzmatycznego działania Ducha Św. W tym względzie otwiera się szczególnie wdzięczne pole badań dla teologów i niewiele oznak wskazuje na to, byśmy już dzisiaj byli bliscy takiego rozwiązania problemu, który można by nazwać chociażby tylko zadawalającym.

Pelplin *KS. HENRYK MUSZYŃSKI*

Ks. Tomasz Jelonek

LINGWISTYKA MATEMATYCZNA JAKO NARZĘDZIE BADANIA PISMA ŚWIĘTEGO

Celem niniejszego komunikatu jest przedstawienie kilku uwag związanych z zasygnalizowanym tematem. Nie podejmujemy się bowiem przedstawić całościowej i systematycznie ujętej problematyki, co wymagałoby o wiele szerszych ram, a przede wszystkim powinno być ilustrowane przykładami, na które przyjdzie nam jeszcze poczekać.

Wszyscy doskonale wiemy, że Pismo Święte zawiera tajemnicę Słowa Bożego w ludzkiej szacie literackiej. Właśnie ze względu na tę szatę trzeba dla zbadania właściwej myśli objawionej sięgać do pełnego arsenału metod badawczych stosowanych we współczesnej nauce. Do nich zaliczają się także metody lingwistyki matematycznej. Jest ona nauką, która wykorzystuje do badań językoznawczych osiągnięcia takich dziedzin matematycznych, jak logika, teoria zbiorów i statystyka.

Wprowadzając metody matematyczne lingwistyka matematyczna stosuje ujęcia ilościowe. Jej rozwój został spowodowany rozwojem maszyn liczących. Maszyny te bowiem z jednej strony dają możliwość szybkiego operowania dużą ilością danych, pozwalając w krótkim czasie dokonywać systematyzacji czy katalogowania występujących zjawisk językowych, słów, form gramatycznych czy wzajemnych między nimi relacji. Z drugiej strony maszyny liczące wymagają stworzenia sztucznych języków służących do porozumienia się człowieka z maszyną lub będących systemem informatycznym wewnątrz maszyny. W tworzeniu i udoskonalaniu sztucznych języków wykorzystuje się osiągnięcia lingwistyki matematycznej.

Lingwistyka matematyczna zależnie od stosowanego aparatu matematycznego dzieli się na językoznawstwo algebraiczne, wykorzystujące aparat logiki i teorii zbiorów oraz językoznawstwo statystyczne ujmujące prawidłowości statystyczne w lingwistyce.

Pierwszy z kierunków prowadzi do matematycznego opracowania gramatyk i do konstrukcji języków sztucznych, a następnym etapem tych badań jest teoria i praktyka tłumaczeń maszynowych. Lingwistyka statystyczna stara się w gąszczu faktów indywidualnych odnaleźć stałe tendencje i prawidłowości. Te ogólne prawidłowości statystyczne na terenie lingwistyki wynikają z psychologicznej struktury natury ludzkiej odbijającej się w tym wypadku w słowie przez człowieka napisanym. Na tle tych prawidłowości bada się indywidualny styl jako swoiste odchylenie od normy. Zajmuje się tym kierunek badań zwany stylostatystyką.

Nie wchodząc już głębiej w problematykę lingwistyki matematycznej jako takiej, rozpatrzmy krótko możliwości zastosowania jej metod do badania Pisma Świętego. Przechodząc do tego zagadnienia zauważmy na początku, że odnośnie tekstu Pisma Świętego dokonano już w okresie poprzedzającym komputeryzację wiele zestawień inwentaryzacyjnych, które obecnie w odniesieniu do innych działów literatury czy poszczególnych dzieł literackich uzyskuje się dzięki pracy maszyn liczących. Nie musimy zatem w ten sposób opracowywać konkordancji, zestawów słownikowych czy statystycznych. Te wstępne kroki, służące dalszej analizie, na terenie biblistyki mamy za sobą.

Dotychczasowe osiągnięcia w dziedzinie maszynowych tłumaczeń tekstów różnojęzycznych nie doprowadziły jeszcze do takich wyników, które mogłyby sprostać wymogom przekładu biblijnego. Pozostaje więc wykorzystanie lingwistyki statystycznej, a w szczególności stylostatystyki.

Dzięki niej możemy ilościowo ująć bogactwo słownictwa, stopień jego koncentracji, możemy śledzić indywidualne predyspozycje autorów, a także ich, może nawet nie w pełni uświadomione tendencje. Takie badania pomagają w rozstrzygnięciu kwestii autorstwa i chronologii pism zwłaszcza jednego i tego samego autora. Ilościowe ujęcie zagadnienia stylu może pomóc w odczytaniu zamierzeń autora, wiemy zaś doskonale, że co zamierzał przekazać autor natchniony, to chce nam przekazać Duch Święty.

Nie wyobrażamy sobie, aby badania lingwistyczne matematyczne w decydujący sposób pomogły nam w rozwiązywaniu kwestii biblijnych. Dalecy jesteśmy od mitycznego kultu matematyki i jej metod. Nie są one, wbrew przejawiającym się czasem tu i ówdzie poglądom, antidotum na wszelkie kłopoty. Matematyka może pomagać, ale nie zrobi wszystkiego. Bałwochwalcza wiara w jej nieograniczone możliwości to szkodliwy mit dwudziestego wieku, słusznie już zanikający.

Zdajemy sobie sprawę z ograniczonych możliwości zastosowań i ograniczonych korzyści, jakie możemy osiągnąć, aby jednak sprostać postulatowi wykorzystania wszelkich możliwych środków dla lepszego poznania ludzkiej szaty literackiej, w jaką zostało zamknięte Słowo Boga, należy i ten dział naukowych osiągnięć uwzględniać w badaniach biblijnych.

Kraków *KS. TOMASZ JELONEK*

O. Augustyn Jankowski OSB

„SŁUDZY SŁOWA" (Łk 1, 2)

Jako bibliści, przygotowani studiami, które do łatwych nie należą, zajmujemy się teraz misterium SŁOWA, natchnieniem Pisma. Zajmujemy się fachowo, odpowiedzialnie. Wszakże obok tej strony naszego powołania i zawodu jest jakaś inna. Mówi się dziś coraz częściej o charyzmacie egzegety. To jakiś dar, który niezależnie od przygotowania fachowego i obiektywnego podejścia do tekstu wyznacza szczególną postawę wobec tego tekstu jako świętego, natchnionego.

Od młodego intelektualisty, zaangażowanego katolika, otrzymałem przed kilku laty pamiątkowy obrazek ze znamienną dedykacją: „SŁUDZE SŁOWA". Była to oczywiście u tego pilnego lektora Pisma św. reminiscencja słów Łukaszowego prologu do Ewangelii: tam uczniowie Pańscy bezpośrednio otrzymali nazwę *naocznych świadków i sług słowa* (Łk 1, 2). Użyty tu grecki rzeczownik HYPERÉTES różni się od dwóch innych słów: DOÛLOS i DIÁKONOS, które jednakowo po polsko oddajemy przez „sługę". Ten pierwotny „podwioślarz" już w źródłosłowie niesie ze sobą myśl o podporządkowaniu, zależności i niezbędnej współpracy z drugimi. *Sługą i świadkiem* nazwie jeszcze św. Pawła tenże Łukasz, przytaczając jego mowę obronną wobec Herodesa Agryppy II (Dz 26, 16). Ta służebna funkcja względem pierwotnego kerygmatu o Jezusie (LOGOS), funkcja koniecznych pośredników między żywym słowem Pana a słuchaczami świadków-apostołów, mówi o ich odpowiedzialności. Oni muszą się służebnie zaangażować w sprawę Jezusa — bez zastrzeżeń[1]. Niech ten termin „słudzy Słowa" będzie nicią przewodnią naszych obecnych refleksji nad odpowiedzialnością za charyzmat egzegety. Co to znaczy służyć Słowu? Jak mu służyć? Spróbujmy na to odpowiedzieć.

Kto staje wobec tekstu świętego, staje wobec misterium Słowa. Potrafią to przeżyć także nie-fachowcy. Tadeusz Zieliński w ostatniej fazie swej twórczości, już całkiem chrześcijańskiej, wyraził się kiedyś o Łukaszowej Ewangelii Narodzenia mniej więcej w ten sposób: usiłuje człowiek zapanować nad tym tekstem, a oto spostrzega, że ten tekst zaczął panować nad nim. Do czego doszedł ów świecki znawca antyku, to egzegeta musi założyć na początku swej pracy, która nie oznacza samego wysiłku mózgowego. Jego służba Słowu natchnionemu winna być też pod wpływem Ducha Świętego. Dlaczego tak być powinno, wysnujmy z samego Pisma św.

Apostoł życzy Kolosanom, których nie znał osobiście, a zatem życzy wszystkim wiernym: *Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem* (Kol 3, 16). Tak się stać może, ale tylko za sprawą Ducha Świętego. Niedarmo św. Ireneusz[2] mówi o dwóch ramionach Boga Ojca — o Słowie i Duchu. Łatwo wyśledzić komplementarną bliskość obu tych pojęć biblijnych, zanim się staną one nazwami Osób Trójcy, łatwo też wykazać, jak ścisła więź łączy Chrystusa z Duchem Świętym. Od pierwszych kart Starego Testamentu „Słowo i Duch ściśle do siebie należą. Tchnienie, oddech są nośnikami życia. Tchnienie jest oddechem ożywiającym, Duchem życia. Słowo i Duch życia wychodzą z ust. Stąd Słowo jest pełne Ducha, włada duchowo i tworzy życie. A jakiej mierze takim jest Słowo Boże?!"[3]. Ale mimo nierozdzielności tych pojęć można zauważyć różnice, jakie między nimi zachodzą, a czynią działanie ich komplementar-

---

[1] Por. K. H. Rengstorf, ThWNT VIII, 544.

[2] Por. Adv. haer. IV, praef., 4 (SC 100, 2, 391); 20, 1 (tamże 627) i jeszcze na trzech innych miejscach.

[3] W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott*, Leipzig 1963, 37.

nym. Nieco upraszczając można powiedzieć, iż Jahwe oświecał swój lud Słowem, ale przemienić serca obiecał Duchem w pełni czasu. Tak i w Nowym Testamencie do Jezusa należało objawić Ojca, jak tylko Syn jest do tego zdolny. Dopiero gdy Syn odejdzie, przyjdzie Duch i sprawi, że Słowo wniknie do serc ludzi i przemieni je [4].

Oderwijmy się na chwilę od zbytniego przywiązania do samego tekstu, jakie cechowało pierwotny luteranizm, a i dziś imponuje podświadomie niejednemu egzegecie. Rzadkością przecież jest dla nas orzec o jakimś tekście Nowego Testamentu, że są to „ipsissima verba" Jezusa, a niemniej głęboką prawdą pozostaje zawołanie liturgiczne po odczytaniu Ewangelii: „Oto Słowo Pańskie!". Był kiedyś nasz Nowy Testament, dziś zapisany, drukowany, tłumaczony, wydawany, tylko żywym słowem kerygmatu. W sedno rzeczy trafia współczesna piosenka: „Uczniów było Dwunastu, a Pocieszyciel jeden". Tak — to Duch Paraklet ożywiający Kościół i gwarantuje nam autentyczność Słowa Chrystusowego, *wszystkiego uczy* i *doprowadzi do całej prawdy* (J 14, 26; 16, 13). A dokonuje tego wszystkiego nie poprzez samą hierarchię, jak to wycieniował Sobór Watykański II. Według jego nauki zaszczytny dział mają egzegeci: do nich należy „maturare iudicium Ecclesiae" (KO 12). Spełnią to zadanie zgodnie z otrzymanym charyzmatem jako słudzy Słowa, a nie panowie.

Czy ten ostatni akcent, to zastrzeżenie się przeciw pozycji panów, ma uzasadnienie? Chyba tak. Zagrożenie było i jest realne. Wystarczy znów sięgnąć do Pisma św. Znamy przecież biblijne przykłady zagubienia prawdziwego sensu Słowa. Pamiętamy, jak judaizm skostniał w swojej interpretacji Prawa, zresztą wygodnej dla człowieka z tytułem „rabbi". Jezusowy groźny ELENCHOS (Mt 23) z jego siedmiokrotnym *Biada wam!* jest najlepszym tego dowodem. Wiadomo też, że sam charyzmat może być zapoznany i nadużyty. Widać to na przykładzie Kajfasza (J 11, 49—53) i wstrząsającej zapowiedzi sądu nad charyzmatykami o podwójnym życiu, jaka pada z ust Jezusa: *Nigdy was nie znałem...* (Mt 7, 23).

W naszych tegorocznych wspólnych pracach zajmiemy się głównie narzędziami ludzkimi natchnienia, jakimi byli hagiografowie. Nie zapominajmy, że z kolei i my, egzegeci, jesteśmy ludzkimi narzędziami dalszego przekazu Słowa Bożego. Nas więc obowiązuje jako kapłanów model apostolski Pawła: *Mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy* (1 Kor 2, 4). Nasza posługa, jest *ofiarniczą posługą około wiary* (Flp 2, 17), i to wiary biblijnie pojętej; takiej, która każe całemu człowiekowi lgnąć do Boga objawiającego swoje Słowo.

A Słowo to jest też szczególne. Prolog Listu do Hebrajczyków tak to jędrnie ujmuje: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten syn, który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach* (Hbr 1, 1—3). Autor tu zamknął całą bogatą treść teologiczną hebrajskiego DABAR, zwłaszcza tego stwórczego i zbawiającego Słowa z Deutero-Izajasza, i zastosował do Chrystusa, który jest ostatecznym sensem Pisma. Słowo Boże jest także wypowiedzią, która domaga się od człowieka adekwatnej odpowiedzi. Trafnie o tym snuje refleksje współczesny mnich anonimowy: „Twoje słowo, Panie Jezu, nie jest objaśnieniem stosunku, jaki istnieje między nami. Twoje Słowo ten stosunek rodzi. Nie informuje mnie o fakcie Chrystusa, lecz tworzy mój żywy kontakt z tym

[4] Por. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris 1954, 255.

faktem. Jest wtargnięciem boskiego faktu w moje życie"[5]. Niedarmo Pan sam to określił: *Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem* (J 6, 63). A teologia Apostołów ujmie tę samą treść w szereg lapidarnych formuł chrystologicznych: Chrystus w nich jest *kresem Prawa, dziedzicem wszystkich rzeczy, wczoraj i dziś, ten sam także na wieki*, wypełniająca sobą wszystkie czasy *Alfa i Omega*.

Skoro Chrystus jest Słowem, a Słowo to jest Bogiem, stąd i skuteczność tego Słowa i relacja nasza do Niego muszą iść dalej, niż to przedstawił pełen zachwytu dla Słowa Bożego autor Ps 119. Psalmista tylko stwierdzał: *Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce* (Ps 119/118/, 105). O ileż szersze perspektywy i głębsze działanie widzi Apostoł w relacji wiernych z Chrystusem: *Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani wraz z wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą* (Ef 3, 17—19). Zamieszkanie Chrystusa przez wiarę, oczywiście biblijną, tzn. przez pełne zaangażowanie całej osobowości, bo to oznacza biblijne „serce" — to wstęp do innej łaski, ogarnięcia duchem zagadkowych Czterech Wymiarów, ogromu Krzyża kosmicznego, którego ramiona gigantyczne obejmują swoim zbawczym wpływem wszystkich i wszystko. Jeśli tego Apostoł życzy neofitom z doliny Likosu, to co dopiero mówić o tych, którym wykształcenie i stanowisko pozwala znacznie głębiej rozumieć Pisma?

Posoborowa liturgia mszalna uwydatnia dwa równoległe stoły: stół słowa i stół Chleba z Winem. „Sługa Słowa" zatem winien otwierać się na codzienną komunię biblijną, w której — analogicznie do eucharystycznej — czynny jest Chrystus-Słowo mocą Ducha Świętego. Rysuje się wówczas przed nim program Pawłowej wykładni Słowa Bożego tak przeżywanego: *Głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha* (1 Kor 2, 13).

Niezbędny nasz wysiłek docierania do Jezusa historycznego — to jeszcze nie jest całe nasze zadanie. W nas musi być widoczny, rozpoznawalny i łatwo czytelny Chrystus, *pełen mocy Syn Boży* — nie czcigodna tylko postać zamierzchłej historii. *Niezgłębione bogactwo Chrystusa* (Ef 3, 8) musimy wciąż niezmordowanie i na nowo zgłębiać. Paweł VI rzucił kiedyś cenne pytanie: „Kto z nas może powiedzieć, że już zna Chrystusa?". Augustynowe hasło: „Quaeramus Inventum!" nic nie traci z aktualności.

To szukanie i poznawanie — to nie sprawa samego tylko intelektu czy charyzmatu gnozy. *Słudzy*, a zarazem *przyjaciele* (J 15, 15) w codziennym kontakcie z Chrystusem-Słowem szukają czegoś więcej. O nas w pierwszym rzędzie mówią słowa Pawłowego programu apostolskiego: *My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu* (2 Kor 3, 18).

Kraków *O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB*

[5] Według: *Jésus. Simples regards sur le Sauveur*, Chevetogne 1962, cyt.: ZNAK n-r 286/7 (1978) s. 597.

Ks. Stanisław Grzybek

„POD WIECZÓR ŻYCIA SĄDZENI BĘDZIEMY Z MIŁOŚCI"

(Homilia wygłoszona w Kielcach podczas Mszy św. za zmarłych biblistów)
Rz 8, 14—23; Mt 25, 31—46

1. Religii chrześcijańskiej nie mierzy się ilością zmówionych pacierzy ani długością odprawianych nabożeństw. Mierzy się ją głębokością naszego serca. Krótko mówiąc, mierzy się ją naszą miłością. Tylko miłość jest tą cnotą, która *wszystko zniesie, wszystkiemu wierzy, nie szuka własnej korzyści, gniewem się nie unosi, uraz nie pamięta... Miłość nigdy się nie skończy* (1 Kor 13, 6—8). Dlatego św. Jan od Krzyża miał rację, gdy mówił że „pod wieczór życia będziemy sądzeni z miłości". Ona jedna tylko liczy się i ona jedna jest coś warta w naszym chrześcijańskim i kapłańskim życiu. Z niej też kiedyś będziemy zdawali sprawę przed Bogiem.

Słyszana przed chwilą ewangelia jest potwierdzeniem słuszności tej tezy. Niewątpliwie jest ona streszczeniem katechezy pierwotnego Kościoła, którą po swojemu przepracował i przeredagował św. Mateusz. Dlatego też są w tej ewangelii myśli, które wyszły spod jego pióra, ale są też cenne i bogate w treść słowa samego Chrystusa. Wypowiedziane zostały przy różnych okazjach jak wskazuje na to rozdz. 24 Ewangelii św. Mateusza. Mamy w nim wypowiedzi o zburzeniu świątyni, o powtórnym przyjściu Chrystusa; przypowieści: o drzewie figowym, o słudze wiernym i niewiernym; wezwanie do czujności oraz zachętę do roztropnego postępowania. Wszystko to stanowi przygotowanie do opisu sądu ostatecznego. Jest jakby podprowadzeniem czytelnika i słuchacza do tego, co nastąpi za chwilę. A następują ciekawe i oryginalne myśli, tak bardzo właściwe pierwotnemu Kościołowi.

2. Ewangelia dzisiejsza jest przede wszystkim objawieniem Chrystusa eschatologicznego, Chrystusa sędziego, króla i pasterza.

Chrystus jest sędzią, ponieważ zbawił nas. Ma do tego prawo, gdyż wysoką cenę zapłacił za nas Ojcu Niebieskiemu. Kupił nas nie złotem i srebrem, ale własną krwią. Dlatego On kiedyś zadecyduje o naszym wiecznym losie.

Chrystus jest królem, który w czasach eschatologicznych zasiądzie na tronie w chwale i majestacie, otoczony zastępami aniołów jako zwycięzca i Pan całego świata. Ewangelia zapowiada surowy sąd, ale również obiektywny i sprawiedliwy. Na taki sąd czekał i takiego sądu spodziewał się umęczony i udręczony Kościół pierwszych wieków. Szczególnie czekał dla tych, którzy prześladowali rodzącą się społeczność Chrystusową, dlatego myśl ta znalazła swój wyraz w Ewangelii św. Mateusza.

Pocieszające w tym opisie jest jedno, że Chrystus jako sędzia i król, stanie także przed nami jako dobry pasterz. Jako zbawca wszystkich ludzi zgromadzi wokół siebie na końcu czasów wszystkie narody. Sąd ów nie będzie jak mniemali niektórzy faryzeusze tylko nad narodem wybranym i nad poganami, nie będzie to sąd o charakterze etnicznym, ale sięgający najgłębszych zakamarków ludzkiego serca; ukazujący, co było złe a co dobre w naszym życiu.

Chrystus jako dobry pasterz, o którym wspomina prorok Ezechiel (34, 17—22), dokona na sądzie podziału trzody. *Owce postawi po prawej a kozły po lewej stronie* (Mt 25, 33). Nie dlatego, aby jedne poniżyć a drugie wywyższyć, ale żeby wskazać na tych, którzy w życiu swoim słuchali Jego ewangelii i na tych, którzy konsekwentnie odrzucali głos Jego nauki. Na sądzie okaże się, kto w życiu był za Chrystusem a kto przeciwko Niemu.

Na sądzie czeka nas egzamin. Upraszczając sprawę, można powiedzieć, że będziemy egzaminowani z miłości. Będzie to ostatni i najtrudniejszy egzamin życiowy. Tam dopiero uświadomimy sobie w pełni, że miłość to nie sentymentalizm, to nie czułe słówko, to nie sympatia do gładkiej twarzy, to nawet nie chemia krwi — ale to Bóg.

3. Sąd to nasze spotkanie ze świętym i kochającym nas Bogiem. Tam wyjdzie, ile w nas jest prawdziwej i autentycznej świętości a ile szukania siebie. Święty Bóg żąda od nas świętości na co dzień. Już w Starym Testamencie upominał się o nią przez usta Mojżesza: *Świętymi bądźcie, ponieważ... święty jest Jahwe, Bóg wasz* (Kpł 19, 2). Chrystus powtórzy to samo w Nowym Testamencie. Zmieni w tym zdaniu tylko jedno słowo i nada temu wyrażeniu zupełnie inny sens. *Świętymi bądźcie...* nie — *ponieważ*, ale — *tylko... tak jak Bóg jest święty*. Innymi słowy w St. Testamencie obowiązywała świętość statyczna, rytualna; nas obowiązuje — dynamiczna, moralna. Realizujemy ją przez nasz stosunek do drugiego człowieka. Dlatego sąd będzie także sprawozdaniem z naszego stosunku do drugich. Św. Mateusz wylicza listę dobrych uczynków, które świadczyć będą o naszej miłości do Boga i do człowieka. *Byłem głodny, a daliście mi jeść. Byłem spragniony, a daliście mi pić. Byłem na obczyźnie, a przyszliście do mnie* (25, 35). W ogóle zatroszczyliście się o mnie. Lista ta jest niekompletna. Chyba św. Mateusz ułożył ją w oparciu o słynny tekst Deuteroizajasza z rozdziału 58, 7. Natchniony Autor snuje w nim refleksje na temat: na czym właściwie polega prawdziwe religijne życie boże. Jego zdaniem ma ono swoje miejsce wtedy, gdy umiemy *dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, przyodziać nagiego, nie odwracać się od współziomków* (Iz 58, 7). Gdy będziesz realizował te wskazania, mówi Deuteroizajasz, *wtedy twoje światło wzejdzie jak zorza i szybko rozkwitnie twe zdrowie. Sprawiedliwość twoja poprzedzać cię będzie, a chwała Jahwe iść będzie za tobą* (Iz 58, 8).

Realizując te wskazania, przyczyniamy się do budowania królestwa bożego już tu na ziemi i do jego pełnej przyszłej chwały.

4. Powyższe zadania wynikają z obowiązku praktykowania przez nas na co dzień miłości drugiego człowieka. Widocznie św. Mateusz widział brak tej cnoty w tych czasach, w których żył, dlatego tak mocno upominał się o nią i tak jednoznacznie groził sądem bożym, tym którzy jej nie posiadają.

Snując dziś refleksje nad Mateuszową perykopą, uświadamiamy sobie prawdę, iż miłość drugiego człowieka została nam dana i została nam zadana. Została nam dana w osobie Jezusa Chrystusa, który „przeszedł przez życie dobrze czyniąc" i który w testamencie swoim, w swej arcykapłańskiej modlitwie, powiedział: *Jako mnie umiłował... Trwajcie tedy w miłości mojej* (J 15, 10). „Trwajcie"!, tzn. wypełniajcie zadanie, które zostało wam zlecone. „Trwajcie"! aby sąd ostateczny nie był dla was straszny.

Kiedy Abbé Pierre porzucił swoje wygodne mieszkanie w centrum Paryża i zamieszkał między biedakami w namiocie, obok ich baraków na rogatkach swego miasta, wielu pytało go ze zdziwieniem, dlaczego tak postąpił. Odpowiedział wówczas, iż chciał wypełnić zadanie zlecone mu przez Opatrzność. Chciał być blisko potrzebujących, by jak najszybciej przechodzić im z pomocą.

Opatrzność zleciła nam również pewne zadania. Są one trudne i łatwe, małe i wielkie, kolorowe i szare, błyskotliwe i niemal niedostrzegalne. Mało ważne, jakie one są. Ważne jest, czy i jak realizujemy je. Czy w spełnianiu ich przyświeca nam myśl ulżenia doli drugiego człowieka, czy chęć własnych korzyści? Czy we wszystkim co czynimy, jest Bóg i jego chwała, czy też nasza ludzka próżność?

Św. Mateusz poucza nas w dzisiejszej ewangelii, że tyle w nas będzie wielkości, ile będzie miłości drugiego człowieka; tyle radości, ile otartych łez płaczącym ludziom; tyle szczęścia, ile zgadzania się z wolą Boga na co dzień. Wszystko zatem zależy od naszej postawy. Niech więc ona będzie zawsze Chrystusowa, kapłańska i Boża.

Kraków *KS. STANISŁAW GRZYBEK*

Ks. Tadeusz Matras

XVI KONGRES BIBLISTÓW POLSKICH

XVI Kongres Biblistów Polskich odbył się w dniach 4—6 września br. Za miejsce jego obrad obrano tym razem Kieleckie Seminarium Duchowne, które użyczając gościny biblistom, ich kongresem zamykało swój jubileusz 250-lecia istnienia.

Kongres zainaugurowano uroczystą Mszą św. do Ducha Świętego, sprawcy bożego działania, motoru Objawienia, które nie ma wymiaru historycznie skończonego, ale dokonuje się nieustannie za Jego sprawą. Uroczystej koncelebrze przewodniczył ordynariusz diecezji kieleckiej J. E. ks. bp dr Jan Jaroszewicz. W wygłoszonej homilii wyraził radość z tego powodu, iż może gościć tych, którym Kościół powierzył w ręce Słowa Boże do odczytania, interpretowania i przekazywania. Wyraził również uznanie dla ogromnego dorobku biblistów polskich oraz wkładu biblistyki polskiej w ogólny dorobek nauki. Akcentował, iż współczesna biblistyka musi iść w dwóch kierunkach: naukowym i praktycznym. Musi sięgać w głąb odczytując głęboką treść Słowa Objawionego oraz wszerz nieustannie szukając odpowiednich na współczesne czasy dróg przekazywania ludowi Słowa Bożego.

W pierwszym dniu obrad — 5. IX. — koncelebrowanej Mszy św. przewodniczył J. E. ks. bp dr Edward Materski, biskup pomocniczy z Kielc. W swoim słowie nawiązał do Synodu Biskupów w sprawie ewangelizacji świata i katechizacji. Apelował, aby w modlitewnym duchu rozważając Słowo Boga, poszukiwać najwłaściwszych metod w dzisiejszej rzeczywistości do przekazywania go współczesnemu człowiekowi, wprawdzie szukającemu prawdy i pragnącemu nią żyć, ale jednocześnie bardzo krytycznemu, którego empiryczne wychowanie nastawiło na nieustanne dociekanie i wnikliwą selekcję. Przed dzisiejszymi biblistami staje poważne zadanie: przekonać współczesnego człowieka o prawdzie zawartej w Objawieniu.

Obrady Kongresu otworzył przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich o. prof. Hugolin Langkammer OFM.

W imieniu Seminarium powitał zebranych rektor kieleckiej uczelni teologicznej ks. dr Stanisław Władyga. Życzył, aby za sprawą Ducha Świętego — źródła miłości i natchnienia, obrady przyczyniły się do dalszego rozwoju nauki biblijnej oraz pomogły w kształtowaniu miłości do Pisma św.

Prezes Sekcji poinformował zebranych, iż 11 lipca br. papież Paweł VI zamianował o. prof. dra hab. Augustyna Jankowskiego OSB (Kraków) członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej na okres pięciu lat. Złożył o. Kon-

sultorowi szczere gratulacje i serdeczne życzenia. Zakomunikował także, iż ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB, pracownik naukowy KUL-u uzyskał stopień doktora nauk biblijnych. Wreszcie w modlitwie z wszystkimi uczestnikami Kongresu polecił miłosierdziu Bożemu zmarłych: papieża Pawła VI oraz biblistów: ks. Antoniego Kubika (Opole), ks. Piotra Szpilewicza (Siedlce) i ks. Waleriana Szubzdę (Łomża).

W pierwszym dniu Kongresu obradom przewodniczyli: ks. prof. Felicjan Kłoniecki (Gniezno) a w sesji popołudniowej ks. prof. Władysław Smereka (Kraków). Wysiłki uczestników Kongresu skoncentrowały się w tym dniu wokół referatów: ks. doc. dra Jerzego Chmiela (Kraków): *Intencja autora jako zasada hermeneutyczna — Przyczynek do teologii natchnienia biblijnego*, ks. prof. dra Michała Petera (Poznań): *„Szema Israel" (Pwt 6, 4) — tekst monoteistyczny?*, o. prof. dra Hugolina Langkammera (Lublin): *Stary Testament a Boże dzieło zbawcze w Chrystusie — Zagadnienie techniki hermeneutycznej w teologii św. Pawła.* Dwa komunikaty z prowadzonych badań naukowych podali: ks. dr Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin): *Z badań nad literaturą pseudoepigraficzną Starego Testamentu* i ks. dr Henryk Muszyński (Pelplin): *Trudności i postulaty aktualnego ujęcia problemu natchnienia biblijnego.*

Pierwszy dzień obrad zakończono paraliturgią biblijną. W czasie nabożeństwa o. prof. Augustyn Jankowski OSB (Kraków) wygłosił konferencję *Słudzy Słowa (Łk 1, 2)*, podkreślając w niej, że Pismo Św. „to źródło naszej siły. z którego trzeba pić na kolanach".

Drugi dzień obrad (6. IX.) rozpoczęła koncelebra Mszy św. aplikowanej za zmarłych biblistów. Przewodniczył jej J. E. ks. bp dr Jan Gurda — sufragan kielecki. Homilię o naszej odpowiedzialności przed majestatem Najwyższego Boga wygłosił ks. prof. dr Stanisław Grzybek (Kraków).

Obradom w drugim dniu Kongresu przewodniczył ks. prof. Franciszek Jóźwiak (Włocławek). Bibliści skupili swoją uwagę wokół problematyki referatu ks. prof. dra Feliksa Gryglewicza (Lublin): *Kościół Janowy a teologia czwartej Ewangelii* oraz komunikatu ks. dra Tomasza Jelonka (Kraków): *Lingwistyka matematyczna jako narzędzie badania Pisma Świętego.*

Kongres przede wszystkim podjął się analizy problemu natchnienia biblijnego oraz rzucenia nowych świateł na to zagadnienie. Wychodząc z założenia, że inspiracja Boga wyróżnia Biblię spośród innych ksiąg, czyniąc ją Księgą świętą i objawioną, prawdziwym Słowem Boga spełniającym w odwiecznych Jego planach niezastąpione narzędzie zbawienia. Ponadto powyższy problem należy do najbardziej dyskutowanych wśród współczesnych zagadnień biblijnych.

Ożywiona dyskusja nad referatami, prowadziła do sprecyzowania dobitniej i wyraźniej niż dotychczas, treści pojęcia bożej inspiracji oraz wykazania, iż intencja autora Ksiąg świętych to harmonijnie splecione ze sobą działanie Boga i człowieka, to wynik bosko-ludzkiej współpracy.

Ustalono, iż następny zjazd podejmie kontynuację dyskutowanego problemu o inspiracji Boga w Piśmie Św., lecz ujmie go w aspekcie „Słowo Boże w pierwotnym Kościele". Jako miejsce przyszłego spotkania proponowano Opole lub Tarnów.

W obradach Kongresu brało udział 74 biblistów z różnych ośrodków teologicznych w Polsce.

Bibliści polscy zebrani na Kongresie w Kielcach jako wyraz swojej wierności i oddania Kościołowi i jego sprawie, przesłali telegramy do Ks. kard. Stefana Wyszyńskiego — Prymasa Polski oraz Ks. kard. Karola Wojtyły — przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski.

Kraków *KS. TADEUSZ MATRAS*