

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXIV

1981

---

## MATERIAŁY Z XVIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W WŁOCŁAWKU

---

Ks. Jerzy Chmiel

### MODELE ANTROPOLOGICZNE W INTERPRETACJI NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

#### 1. PRELIMINARIA

Tak sformułowany temat domaga się kilku wyjaśnień. Najpierw pojęcie modelu tak dzisiaj modne — niewątpliwie pod wpływem matematyki, informatyki i strukturalizmu — w dyscyplinach humanistycznych, że aż przesadnie częstokroć używane<sup>1</sup>. Mówiąc o modelu antropologicznym mam na myśli taki układ zachowań człowieka, który jest wspólny wszystkim ludziom, o charakterze ponadczasowym, i który może być odczytany w całej Biblii i zrozumiały dla współczesnego człowieka. Innymi słowy chodzi tu o pewien *constans* natury ludzkiej. Będzie zatem mowa o modelach antropologicznych, ponieważ będzie nas tutaj bardziej interesować recepcja wpływu Boga na człowieka przez człowieka niż dociekania natury tego wpływu. Następnie zasadność tak postawionego problemu wydaje mi się ważna ze względu na pytania, jakie powstają w związku z na-

---

<sup>1</sup> Por. np. artykuł W. Wifall, *Models of God in the Old Testament*, w: „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979) 179—186.

tnieniem biblijnym; a mianowicie: 1° jaki jest wpływ natchnienia na powstanie kanonu, 2° jak wyjaśnić mechanizm pracy autora-człowieka przy zachowaniu wpływu autora-Boga i 3° jak pogodzić istnienie natchnienia z obcymi wpływami w Biblii?

Na pierwsze z tych pytań odpowiada się — jak to podkreśla Konstytucja *Dei Verbum* — twierdzeniem ujmującym związek przyczynowy: kanon jest następstwem natchnienia („księgi Starego i Nowego Testamentu ... święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego” DV 11). Takie stwierdzenie jednak nie wyjaśnia bez reszty relacji natchnienia do kanonu<sup>2</sup>. Odpowiedzią na drugie pytanie jest klasyczna formuła „Bóg autor — człowiek autor” (*Deus auctor — homo auctor*)<sup>3</sup>; daleko jednak jeszcze do zrozumienia wewnętrznej relacji autorstwa Bożego do autorstwa ludzkiego. Najwięcej kłopotu jednak sprawia trzecie pytanie: jeżeli bowiem Biblia jest natchniona, to w jaki sposób i w jakiej mierze można przyjąć wpływy obcych literatur i kultur na kształtowanie się Biblii? Na tym tle powstawało wiele nieporozumień; w zapale apologetycznym próbowano negować wiele oczywistych wpływów i zapożyczeń z literatur ościennych, co dzisiaj jest faktem powszechnie przyjmowanym<sup>4</sup>.

I wreszcie ostatnia uwaga. Moje antropologiczne potraktowanie natchnienia nie ma bynajmniej zamiaru zastępować teologicznego aspektu natchnienia, gdzie chodzi o działanie łaski na hagiografa, co łączy się z tajemnicą, której nie wyjaśnimy do końca. Antropologiczny aspekt natchnienia jest tylko podejściem, przygotowaniem do ujęcia teologicznego.

## 2. W DAŻENIU DO SYNTEZY

Pytanie o modele antropologiczne w rozumieniu inspiracji biblijnej nie jest pytaniem nowym. Już jedno ze świadectw nowotestamentalnych o natchnieniu przyjmuje jako punkt wyjścia człowieka autora. Chodzi tu o tekst 2 P 1, 19—21, gdzie jest mowa: *przez Ducha Świętego unoszeni (pheromenoi) mówili od Boga ludzie*. Zwykle zwraca się w interpretacji tego tekstu uwagę na znaczenie słowa *pheromenoi*, które wyraża działanie Boga. Trzeba jednak zwrócić także uwagę na dalszy człon wypowiedzi: *mówili od Boga ludzie (elalêsan apo theou anthrôpoi)*. W porównaniu z klasycznym miejscem o *theopneustos* Pisma (2 Tm 3, 16) nasz tekst bardziej — moim zdaniem — akcentuje punkt wyjścia antropologiczny, a nie tekstologiczny.

Mamy zatem do czynienia z dwiema seriami wypowiedzi: jedna seria wychodzi od działającego człowieka, zaś druga — od skutku tego

<sup>2</sup> Por. dość kontrowersyjne próby ujęcia w: J.—A. Sanders, *Identity de la Bible* (Lectio divina 87), Paris 1975.

<sup>3</sup> Por. S. Tromp, *De Sacrae Scripturae inspiratione*, Romae 1953, ss. 46, 51—52, 81—85.

<sup>4</sup> Na ten temat por. *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell' A.B.I., Brescia 1975.

działania, czyli tekstu. Zaznacza się to w wypowiedziach Jezusa w relacji synoptyków: tak więc Jezus mówi o Dawidzie natchnionym przez Ducha (por. Mt 22, 43), podobnie Mateusz posługuje się formułami w rodzaju *aby się wypełniło słowo Boga powiedziane przez Proroka* (por. np. Mt 1, 22; 2, 15)<sup>5</sup>.

Ten rodzaj podwójnej serii wypowiedzi odnośnie do natchnionego przez Boga charakteru Pisma był charakterystyczny dla literatury palestyńskiej pozabiblijnej (Talmud palestyński, pisma Józefa Flawiusza, literatura apokryficzna). Byłoby rzeczą bardzo interesującą prześledzić ten stan w literaturze targumicznej.

Charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi najstarszych pisarzy kościelnych. Zatrzymajmy się — tytułem przykładu — przy wypowiedziach św. Justyna męczennika. W jednej grupie tekstów jest mowa o tym, że Duch prorocki przemawiał przez pośredników ludzkich; inne znów teksty wskazują na Słowo Boże, które przemawiało przez ludzi; wreszcie „natchniony prorok (*theophoroumenos*) przez Ducha przemawiał” (por. I Apol 35). Ogólna uwaga Justyna: „Kiedy słyszycie, że prorocy wypowiadali się w swoim własnym imieniu, to nie ci ludzie natchnieni mówili (*empepneusmenôn*), lecz Słowo Boże, które ich pobudzało (*tou kinountos*)” (I Apol 36)<sup>6</sup>.

Dochodzimy do okresu rozkwitu scholastyki. Św. Tomasz z Akwinu zajmował się — jak wiadomo — zagadnieniem natchnienia biblijnego w ramach nauki o prorocत्वie. Była to próba zintegrowania binarnego sposobu wyrażania się: raz o człowieku, innym razem o piśmie. W tym celu Akwinata posłużył się ideą instrumentalizmu, która zaważyła na dalszym rozwoju nauki o inspiracji skrypturystycznej. Ponadto Tomasz analizował głównie aspekt intelektualny procesu natchnienia, co też odbiło się na dalszym jego rozumieniu w teologii późniejszej<sup>7</sup>.

Z tym podwójnym zatem dziedzictwem — instrumentalizmu i intelektualizmu — wkroczyła teologia w czasy potrydenckie z tym jednak, że zaczęto odróżniać natchnienie prorockie od natchnienia pisarskiego. Ów proces jednoczenia, postulowany i przeprowadzony przez św. Tomasza z Akwinu, nie został podjęty przez teologów XVI w. i późniejszych. Doszło w końcu do tego, że za właściwe natchnienie biblijne zaczęto uważać tylko natchnienie do pisania. Symptomatyczne pod tym względem będzie prześledzenie schematów myślowych trzech soborów powszechnych odnośnie do nauki o natchnieniu biblijnym:

<sup>5</sup> Por. interesujące studium G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Analecta biblica 63), Rome 1976.

<sup>6</sup> Por. szerzej: J. Chmiel, *L'inspiration biblique chez saint Justin*, w: „Analecta Cracoviensia” 9 (1977) 155—164.

<sup>7</sup> Por. O. Loretz, *Das Ende der Inspirations-Theologie*. Chancen eines Neubeginns. Band I. Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre über die Inspiration der Heiligen, Schrift, Stuttgart 1974.

(A) Sobór Trydencki akcentuje udział proroków i apostołów, którzy przekazali prawdy objawione pod natchnieniem Ducha Świętego: „ante per Prophetas in Scripturis Sacris (...) deinde per suos Apostolos (...) ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae” (D 1501). W sformułowaniu Tridentinum występują więc najpierw osoby działające: apostołowie, a następnie niejako owoc ich przepowiadania: prawda i zasady postępowania w księgach spisanych i tradycjach niepisanych: „hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus”. Mamy zatem tutaj do czynienia ze schematem inspiracji prorockiej, charyzmatu prorockiego, którego częścią jest inspiracja pisarska.

(B) Sobór Watykański I przyjmując w całej rozciągłości sformułowanie Tridentinum, dokonuje formalnego połączenia natchnienia z kanonem dzieł spisanych: „Eos (sc. libros) vero Ecclesiae pro sacris et canonicis habet (...) propterea, quod Spiritu Sancto inspirante c o n s c r i p t i Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt” (D 3006). W tym sformułowaniu inspiracja biblijna pokrywa się z inspiracją pisarską. Równocześnie wyczuwa się tutaj tkwiącą implícite ideę instrumentalizmu. Wprawdzie tekst Vaticanum I nie mówi o pojęciu narzędzia, ponieważ nie opisuje szerzej samego faktu natchnienia, lecz encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus*, którą należy traktować jako wykładnię nauki Vaticanum I, wyraźnie nawiązuje do koncepcji instrumentum: „Duch Święty wzięął ludzi za instrumenty do pisania” („Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum” — D 3293). Podobnie Benedykt XV odwołuje się w encyklice *Spiritus Paraclitus* do pojęcia instrumentu (D 3650).

(C) Sobór Watykański II powtarzając w Konstytucji *Dei Verbum* naukę Vaticanum I o natchnieniu nie używa ani razu terminu *narzędzia*. Otwiera się w ten sposób wolna droga do szukania nowych rozwiązań i przybliżeń. Idea instrumentalizmu, jakkolwiek spełniła bardzo ważną rolę w wyjaśnianiu fenomenu inspiracji biblijnej, nie jest już odłąd jedyną drogą do zrozumienia tego fenomenu. Z dyskusji soborowych nad schematem Konstytucji o Bożym Objawieniu wiadomo, że Sobór rozmyślnie uniknął pojęcia instrumentu, ażeby w ten sposób nie wiązać teologicznego problemu natchnienia z filozofią scholastyczną<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Warto prześledzić historię terminu *instrumentum* w poszczególnych schematach soborowej konstytucji *Dei Verbum*: I schemat (anteparaeparatorius), rozdz. II, n. 7: „hagiographus in conficiendo libro est Spiritus Sancti organon seu instrumentum”; II schemat (textus prior 1963), rozdz. III, n. 11: „hagiographi vocantur, sive vivis instrumentis”; III schemat (textus emendatus 1964): znika już termin *instrumentum* i tak pozostaje w schemacie IV (textus denuo emendatus 1964) i w schemacie V (textus approbatus 1965).



### 3. W POSZUKIWANIU MODELU

Spróbuję przedstawić dwa modele antropologiczne, to znaczy oparte na ludzkich zachowaniach, w zastosowaniu do natchnienia biblijnego.

#### 3.1. Model psychoantropologiczny

Francuski filozof religii G. Durand bada struktury antropologiczne wyobraźni<sup>9</sup>. Według niego należy szukać wielkich osi zadowalających klasyfikacji gatunków literackich w dziedzinie psychologii. Tymi wielkimi osiami są postawy, gesty ciała, ponieważ „istnieje ścisła współzależność pomiędzy nimi a przedstawieniami symbolicznymi”<sup>10</sup>. Podstawowym gestem ciała odpowiadają schematy i archetypy. Durand odróżnia następujące postawy: stojąca, chodząca, siedząca.

Postawie stojącej człowieka odpowiadają schematy wysokości, oddzielenia i egzystencji konfliktowej. Każdy schemat posiada znów swoje odpowiedniki archetypiczne, czyli symbole. I tak schemat wysokości ma takie symbole, jak: góra, ptak, światło, słowo, król, ojciec. Schematowi oddzielenia odpowiadają archetypy: bitwa, oczyszczenie, sąd, ogień, oddech. W egzystencji konfliktowej w grę wchodzi zwierzęta. W pierwszej, opisaney na kartach Biblii, sytuacji konfliktowej w raju występuje wąż. Prorok Jonasz wchodząc w konflikt z Bogiem przeżywa przygodę morską z wielką rybą.

Postawa człowieka siedzącego implikuje schemat intymności (intimité), immanencji, wsobności. Jest to odczucie jedności, zamieszkiwania, przebywania, pozostawiania. Odpowiednie archetypy i symbole to: dom, miasto, sanktuarium, oblicze, gniazdo, jaskinia, małżonka-matka, pożywienie.

Człowiek chodzący wyraża zwycięstwo stawania się, zwycięstwo czasu („maîtriser le devenir”, „vaincre le temps, domestiquer le devenir” — określenia Duranda<sup>11</sup>). Pojawiają się tutaj schematy ewolucji, postępu, dojrzewania, stawania się, wzrostu. Odpowiadają temu dwa archetypy-symbole: syn i drzewo. Zwłaszcza drzewo ma tu swoje specjalne znaczenie: „l'arbre signifie le devenir”<sup>12</sup>. Znów przykładem

---

Jeszcze w ostatnim etapie prac nad konstytucją były głosy Ojców soborowych o przywrócenie pojęcia *instrumentum*. W elenchusie uwag, które nie zostały przyjęte, relator podaje: „E/3221: introductendum esse *conceptum instrumentality*. Resp.: cum sit terminus technicus, in textu conciliari omittitur. Res vero exponitur”. Ten sam Ojciec Soboru postulował: „clarius apparere debet, hagiographos ipsos veros auctores esse. Ideo nova verba inseruntur: *ut veri auctores*”. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1976, ss. 358, 360. Por. także vol. III, pars III, s. 785.

<sup>9</sup> *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1969.

<sup>10</sup> Tamże, s. 51.

<sup>11</sup> Tamże, s. 322.

<sup>12</sup> Tamże, s. 392.

tutaj może nam służyć opowiadanie o drzewie rajskim: akcja Boga i ludzi w raju to chodzenie, osiǳając się drzewo wiadomości dobrego i złego.

Klasyfikacji Duranda nie należy przeceniać, ma ona swoje braki, ale jednego jej nie można odmówić: sięgnięcia do najpierwotniejszych korzeni ludzkiej świadomości. Należy przypomnieć, że podobne analizy — choć nie na gruncie psychoanalitycznym — przeprowadzał w latach trzydziestych w Paryżu Marcel Jousse, twórca tzw. antropologii gestu<sup>13</sup>.

Pojawiły się już pewne aplikacje klasyfikacji Duranda do tekstów biblijnych; L. Monloubou zastosował ją do Psalmów<sup>14</sup>.

Trzeba postawić teraz pytanie zasadnicze: jaki jest związek naszego modelu ciała-symboli z faktem natchnienia biblijnego? Przecież model ten można zastosować do każdej twórczości, nie tylko biblijnej! Otóż w tym właśnie tkwi adekwatność naszego modelu. To, co jest możliwością dla każdej literatury, to, co, leży u podstaw każdej twórczości, zostało w procesie powstawania Biblii wyrażone bez zafalszowania, bez alteracji, najgłębiej, najautentyczniej. W ten sposób słowo Boga (archetypy-symboli) wcieliło się w słowo człowieka-autora Pisma.

### 3.2. Model dramatu społecznego

O ile poprzedni model odnosi się do indywidualium, to obecnie przedstawiany zakłada istnienie grupy społecznej. Twórcą takiego modelu jest amerykański antropolog Victor Turner<sup>15</sup>. Pojęciami kluczowymi w jego modelu są: korzeń-metafora (root metaphor), struktura i antystruktura, ograniczalność (liminality) i wspólnota (communitas).

Korzeń metafora to nic innego jak archetypy-symboli z modelu poprzedniego. Jest to — według określenia innego badacza M. Blacka — „pojęciowy archetyp (...) systematyczny zbiór idei poprzez znaczenie, które dany myślący opisuje, poprzez analogiczną rozciągłość (analogical extension), jakąś domenę, do której owe idee nie bezpośrednio i nie dosłownie się odnoszą”<sup>16</sup>. Struktura i antystruktura to dwa bieguny procesu przechodzenia jednych struktur w drugie. Struktura otwiera drogę antystrukturze, która z kolei staje się strukturą. Ograniczalność jest wyznaczona warunkami bytowania grupy, przywilejami czy uciskiem, prawem, zwyczajem czy też rytuałem<sup>17</sup>. Wreszcie communitas jest rozumiana jako ciągle tworząca się grupa, stan dyna-

<sup>13</sup> Dobrą informacją na ten temat może służyć G. Baron, *Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son oeuvre*, Casterman 1965.

<sup>14</sup> *Les psaumes — le symbole — le corps*, w: „Nouvelle Revue Théol.” 102 (1980) 35—42.

<sup>15</sup> *The Ritual Process*, Chicago 1969.

<sup>16</sup> M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (Cornell University Press) 1962, s. 241.

<sup>17</sup> Zob. V. Turner, dz. cyt., s. 95.

miczny a nie zastygły, statyczny jakiejś społeczności, która ciągle dąży do doskonalenia się. W tak pojętym procesie, który Turner określa jako dramat społeczny (social drama), można wyróżnić cztery fazy: wyłom, kryzys, naprawianie, reintegracja.

Dramat społeczny polega na tym, że po wyłomie, po załamaniu się pewnych form, powstaje kryzys, którego eskalacja jest jednocześnie jakąś dewiacją struktury. Następuje reakcja, czyli naprawianie, w czasie której struktura walczy o przeżycie, a antystruktura oczekuje formalnego uznania. Reintegracja — końcowa faza dramatu społecznego — polega na odnowieniu grup rozłamowych do stanu norm i zachowania społecznego oraz na uznaniu nowego społecznego czy kulturowego bytu. Fundamentalną rolę w nowej wspólnotcie-communitas zajmują z powrotem korzeń metafora.

Turner podkreśla centralną rolę rytuału w dramacie społecznym. Rytuał jest środkiem wyrażenia korzenia metafory, punktem przekształcenia struktury w antystrukturę. Owa centralna rola rytuału wymaga aktywnego uczestnictwa w rytuale członków społeczności.

Pojawiły się już próby zastosowania teorii antropologicznej dramatu społecznego do teologii biblijnej<sup>18</sup>. Można by w wielkim skrócie na dwóch przykładach pokazać zastosowalność tej teorii do świata pojęć biblijnych.

Przykład pierwszy ze Starego Testamentu:

- (a) korzeń metafory — objawienie starotestamentalne
- (b) struktura — przymierze narodu wybranego z Bogiem
- (c) rytuał — słowo i kult
- (d) ograniczalność — skrupowanie przepisami, formalizm religijny
- (e) wyłom — nie zachowywanie przymierza
- (f) kryzys — odstępstwo od Boga
- (g) naprawianie — pokuta i dążenie do odnowy przymierza
- (h) antystruktura — odnowienie przymierza
- (i) reintegracja — nauczanie proroków, charyzmat prorocki
- (j) communitas — lud Boży

Inny przykład weźmiemy z Nowego Testamentu:

- (a) korzeń metafory — nauczanie Jezusa wyrastające ze ST
- (b) struktura — naród wybrany Izraela
- (c) rytuał — Ostatnia Wieczerza — Kalwaria
- (d) ograniczalność — ograniczenia wypływające z kultury judaistycznej
- (e) wyłom — wolność dzieci Bożych
- (f) kryzys — śmierć krzyżowa
- (g) naprawianie — zmartwychwstanie Jezusa
- (h) antystruktura — gmina judeochrześcijańska
- (i) reintegracja — pierwotny kerygmat chrześcijański
- (j) communitas — nowy lud Boży — Kościół

<sup>18</sup> Por. G. S. Worgul, *Anthropological Consciousness and Biblical Theology*, w: „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979) 3—12.

Jaka jest relacja modelu dramatu społecznego do inspiracji biblijnej?

Autorzy biblijni są autentycznymi świadkami procesu dokonywującego się w historii zbawienia. To ich świadectwo jest charyzmatem reintegrującym nową *communitas* — *koinonia*. W ten sposób ludzkie zaangażowanie w procesie zachodzących przemian zyskuje nowy wymiar, wymiar powołania (por. formułę Vaticanum II: „wybrał Bóg ludzi” DV 11) i dawania świadectwa — *martyria*. Owo powołanie i dawanie świadectwa, wynikiem czego jest tekst Pisma, nazywamy natchnieniem biblijnym. Natchnienie Nowego Przymierza łączy się z charyzmatem proroków Starego Przymierza — jest to jeden wspólny ciąg powołania i świadectwa, inspiracji charyzmatycznej.

#### 4. WNIOSKI

Proponowane modele antropologiczne, wyrosłe na gruncie analiz strukturalnych, nie zastępują tradycyjnego modelu instrumentalizmu, lecz są rozszerzeniem i ubogaceniem naszego pojmowania natchnienia biblijnego. Obydwa modele uzupełniają się wzajemnie i dają odpowiedzi na trzy postawione na wstępie naszych rozważań pytania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Bernard Wodecki SVD

#### WYPOSAŻENIE DUCHOWE MESJASZA WEDŁUG IZ 11, 1–5

Żyjemy obecnie w epoce odnowy charyzmatycznej nie tylko w chrześcijaństwie w ogóle, lecz i w Kościele katolickim w szczególności. Zainteresowanie problemami charyzmatycznymi wzmaga się, wzrasta świadomość roli, jaką w życiu chrześcijanina odgrywa Duch Święty. Zarówno Jego Osoba, jak i różnorakie działanie jest przedmiotem wszechstronnych dociekań; zaznacza się zwrot ku teologii Ducha Świętego. Odczuwa się w związku z tym słuszną potrzebę szczególnego zgłębienia odnośnej bogatej problematyki w Piśmie Św.

Przypisuje ono działaniu *rú<sup>ach</sup> Jahwe* już i w starotestamentalnym dziele zbawienia rolę szczególną. Ogólnie rzecz można, iż wszystko, co w jakiś sposób wyrasta ponad zwykłą miarę ludzką, przedstawione jest w ST jako działanie Ducha Bożego (por. Rdz 1, 3; Sdz 14, 6; 15, 14; 6, 34; 11, 29 i in.).

W szczególnie jednak sposób Duch Boży spoczywał na niektórych osobach starotestamentalnej historii zbawienia, których wyposażał w charyzmaty, zwłaszcza w dziedzinie przewodzenia Ludowi Bożemu i prorocstwa (np. Mojżesz: Lb 11, 17; Jozue: Lb 27, 15nn; Pwt 34, 9; Saul i Dawid: 1 Sm 16, 13n; prorocy: Oz 9, 7; Iz 8, 11; 48, 16; 61, 1; Jr 1, 9; 5, 13; Ez 1, 3; 8, 1; 11, 8; Mi 3, 8; Zch 7, 12; Neh 9, 30 i in.).

W wyjątkowej jednak, najpełniejszej mierze, *par excellence* spoczył On, i to w sposób permanentny, na Mesjaszu. Izajasz, księżę wśród proroków, najwymowniejszy herold Mesjasza, ukazuje Go zwłaszcza w 11, 1—5 (10) jako charyzmatycznego Króla przyszłości, który posiadając pełnię Ducha Bożego, ustanowi wieczne i powszechne Królestwo sprawiedliwości i pokoju. Obraz Króla przyszłości zarysowany już w epokach wcześniejszych, jakkolwiek w ogólnych tylko i niewyrazistych jeszcze konturach (Rd 3, 15; 49, 10; Lb 24, 17; 1 Sm 2, 10; 2 Sm 7, 10—16; Ps 2; 44; 71 i in.) Izajasz domalowuje dalej, i to najczarowniejszymi barwami, konkretyzuje go i precyzuje.

Na samym wstępie dwie konieczne supozycje

1) Trzymając się ściśle tematu należy przyjąć — co zostało już przez wielu autorów szeroko wykazane i powszechnie uważane jest za pewnik — organiczną wyłączność naszego tekstu Iz 11, 1—5 z całością tzw. Księgi Emmanuela, a zwłaszcza z innymi prorocstwami tej części Księgi Iz, a więc z 7, 14nn; 8, 8 i 9, 1—6. Jeśli abstrahować od jednowierszowego tekstu 8, 8, jest to trzeci tekst mesjański w tej tzw. „trylogii” Księgi Emmanuela.

2) Suponujemy tu sens mesjański tekstu, co również zostało już wielokrotnie udowodnione. Emmanuel, Dziecię i Syn nam dany oraz Latorośl z pnia Jiszaja-Jessego, to jedna i ta sama Osoba — Mesjasz. Nasz tekst więc to słynny poemat mesjański.

#### Kilka uwag natury mesjańskiej

1) Problem stanowi najpierw oddzielenie omawianej perykopy od kontekstu poprzedzającego i jej podział.

Już J. G. Herder oddzielił w. 10, 33 od fragmentu poprzedzającego i związał je z rozdz. 11, co ze współczesnych czynią także A. Bruno i O. Kaiser. E. Kissane traktuje 10, 27—11, 14 jako jedną całość, przy czym jednak ww. 10, 17—23 umieszcza po 10, 34. O. Kaiser uzasadnia swoje oddzielenie tekstu jego treściowym powiązaniem i tym samym rytmem w 10, 33a (w. 33b z uwagi na rzekomo inne metrum uważa za głosę) i w 10, 34 — co właśnie w 11, 1. 2. 5.

Jest jednak co najmniej problematyczne, czy 10, 33a. 34 rzeczywiście należy czytać jako siódmkę akcentów, a chociażby nawet, to zgodność z metrum siódemek poszczególnych stychów z 11, 1nn może być zgoła przypadkowa. Co zaś dotyczy powiązania treściowego, to

oczywiście można uważać 10, 33a. 34 za ciemne tło dla nadziei mesjańskich wyrażonych w 11, 1nn, ale bezpośrednich odniesień brak; chyba jedynie w tym sensie, że wybawienie historyczne z aktualnego niebezpieczeństwa osiągnie swój punkt kulminacyjny w przyjsciu Mesjasza. W rzeczywistości z początkiem rozdz. 11 zaczyna się nowy temat nie mający bezpośredniego przygotowania w rozdz. 10: wyrośnięcie nowej Latorośli Dawida (czasowniki *j-c-* jak i *p-r-h* uwydatniają zaskakujący nowy początek, por. Mi 5, 1). Uważamy więc za większość autorów, że odnośna perykopa rozpoczyna się właśnie z 11, 1.

2) Inny problem stanowi jej rozpiętość i ewentualny podział. Większość komentatorów, ostatnio także G. Fohrer i H. Wildberger, prowadzi ją do w. 10 wł., choć obaj wymienieni uważają ten ostatni w. za głosę. M. Löhr urywa fragment na w. 8 wydzielając w nim wówczas trzy strofy (po cztery dystychy każda). Ponieważ wiersza 5 nie da się połączyć z w. 6, podział proponowany przez B. Duhma jest nie do przyjęcia. Większość wyróżnia dwie strofy: 11, 1—5 i 11, 6—10 (9). Nasz temat ograniczamy do strofy I.

3) Uderza to, że poemat składa się z długich (7) stychów; wielu autorów uważa, iż ma to uwydatniać doniosłość wypowiedzi (najbardziej podstawowe wypowiedzi zawierają ósemki).

4) Nasza perykopa rozpoczyna się formą *perfectum consecutivum*: *w'ejācā'*. Ta forma czasownikowa, zamiennie stosowana z *imperfectum*, dominuje w całej perykopie wskazując jednoznacznie, że chodzi o obietnicę, zapowiedź dotyczącą przyszłości.

5) Poemat jest perłą poezji hebrajskiej z godną podziwu różnorodnością, swobodą i trafnością obrazów.

6) Jakkolwiek problem integralności i autorstwa 11, 1—9 (10) jest mocno dyskutowany, autentyczność poematu da się wykazać na podstawie solidnych argumentów.

## DUCH PANA NA MESJASZU

Tekst w tłumaczeniu z j. hebrajskiego brzmi:

- <sup>1</sup> Gałązka z pnia Jiszaja wyrośnie,  
Latorośl z jego korzenia zakwitnie.
- <sup>2</sup> I spocznie na Nim Duch Jahwe:  
Duch mądrości i rozumu,  
Duch rady i męstwa,  
Duch umiejętności i bojaźni Jahwe.
- <sup>3</sup> I w bojaźni Jahwe znajdzie upodobanie.  
Nie będzie osądzał według tego, co widzą oczy,  
ani rozstrzygał według tego, co posłyszają uszy.
- <sup>4</sup> W sprawiedliwości przyzna prawo biednym,



- w prawości ujmie się za uciśnionymi [na] ziemi.  
 Różgą ust swoich porazi On ziemię,  
 a tchnieniem warg swoich uśmierci złoczyńców.  
 5 Sprawiedliwość będzie przepaską biodr Jego,  
 a wierność — pasem Jego lędźwi.

Na skutek kataklizmów dziejowych królewski ród Dawida stanie się podobny do ściętego drzewa (por. już Iz 6, 13). Jednakże — na mocy obietnic Bożych, zwłaszcza proroctwa Natana (2 Sm 7, 10—16) z pnia wyrośnie nowy pęd, wybitny Potomek. Obraz ściętego pnia (*gēza*) suponuje znaczny upływ czasu, pełen klęsk, które na dłuższy czas spowodują jakby zawieszenie dynastii Dawida, odsunięcie jej w przyszłości od rządów. Już z tego wynika, że nowym pędem, gałązką, latoroślą nie może być Ezechiasz współczesny Izajaszowi. Prorok celowo wymienia nie Dawida, ale jego ojca, Jiszaja-Jessego, gdyż z jednej strony chce podkreślić, że ród Dawida w chwili zjawienia się wielkiego Potomka będzie przywrócony do pierwotnej niepozorności (jak przed powołaniem Dawida-pasterza na króla), z drugiej zaś strony chce zaznaczyć, że właśnie ten Potomek będzie drugim Dawidem, założycielem nowego Królestwa. Dla Izajasza jest to wyraz wierności i *chesed* Boga wobec swego *'ebed*-Dawida i swego narodu. Król mesjański, drugi Dawid ma niezmiernie rozległe i doniosłe zadania. Światu pełnemu niesprawiedliwości i rozdartemu wojnami i niezgodą ma przynieść doskonałą sprawiedliwość i wszechstronny, wieczny pokój, Królestwem swoim ma objąć wszystkie narody i ludy, które szukać Go będą i pragnąć Jego nauki (2, 2—5; 11, 3b—10). Do tych wielkich zadań potrzebna Mu będzie moc szczególna; ich spełnienie umożliwi Mu i uzdolni Go do tego właśnie pełnia Ducha Bożego. Im większe zadanie, tym większa też pełnia Ducha. Toteż na Latorośl-Mesjasza nie tylko przyjdzie *rû<sup>ach</sup> Jahwe*, ale spocznie na Nim w sposób permanentny (czas. *nāchā(h)*). Pełnia Ducha Bożego sprecyzowana jest bliżej przez trzy pary szczególnych darów-uzdolnień, jakich On udziela:

1. *rû<sup>ach</sup> chokhmā(h) ûbinā(h)* = Duch mądrości i rozumu;
2. *rû<sup>ach</sup> 'ēcā(h) ûg<sup>ebûrā</sup>(h)* = Duch rady i męstwa (mocy);
3. *rû<sup>ach</sup> da'at w<sup>ejir</sup>'at Jahwe(h)* = Duch umiejętności i bojaźni Jahwe.

Początek hebr. w. 3 powtarza dar szósty: *waharichô b<sup>ejir</sup>'at Jahwe(h)* = = i upodobanie Jego w bojaźni Jahwe.

1. Pierwsza para darów Ducha: *chokhmā(h)*, *binā(h)*

Do cech idealnego władcy należy najpierw mądrość i rozum. LXX oddaje *chokhmā(h)* przez powszechnie stosowane w jej miejsce *sofia*, a *binā(h)* — przez *synesis*. Wiadomo, jak bogate i rozległe znaczenie posiada w ST *chokhmā(h)* zarówno w odniesieniu do Boga jak i do ludzi. Ogólnie oznacza w człowieku wyższą, wyrastającą ponad ludzką

przeciętną miarę wiedzę praktyczną. W Księgach historycznych mądrość przedstawiona jest jako mniej lub więcej pełna tajemnic siła Boża, która w uprzywilejowanych mężach wzbudza niezwykłe, wręcz nadprzyrodzone uzdolnienia (np. już Wj 31, 3. 6; 33, 31; 35, 35; 1 Krl 7, 14; por. Jr 10, 9; 40, 20; Ps 107, 27), a szczególnie oznacza ona mądrość rządzenia udzielaną przez Jahwe wodzom narodu, Sędziom i królom. Dlatego Mojżesz dobrał sobie do pomocy *chokhanim un<sup>e</sup>bônim* (Pwt 1, 13. 15), którym Bóg udzielił części Ducha, jaki spoczywał na Mojżeszu (Lb 11, 25). Jak Mojżesz sam (Lb 11, 17. 25), tak i jego następca, Jozue jest mężem, w którym przebywa Duch (Lb 27, 18), jest napełniony „duchem mądrości — *rû<sup>a</sup>ch chokhmā(h)*” (Pwt 34, 9). „Mądra kobieta” z Tekoa słaui Dawida, że jest on jak Anioł Boga, pełen mądrości, który potrafi odróżniać dobro i zło (2 Sm 14, 17—20). Przykładowo ilustruje to tekst 1 Krl 3. Salomon otrzymuje od Boga dzięki swej modlitwie *lēb chokhmā(h) w<sup>e</sup>nābôn* = serce mądre i rozumne (1 Krl 3, 12), i tekst biblijny stwierdza dalej, że istotnie była w nim *chokhmat 'Elohim* — mądrość Boska (w. 28), że *Bóg dał Salomonowi mądrość (chokhmā(h) i głęboki rozum (t<sup>e</sup>būnā(h)), rozum tak rozległy jak piasek morski* (1 Krl 5, 9). Władcom potrzebna jest mądrość dla załatwiania rozlicznych niełatwych spraw związanych z rządzeniem i rozszadaniem problemów sprawiedliwie (1 Krl 3, 28: *la'asôt miszpāt*; por. Prz 8, 15n). Tak samo w naszym tekście, szczególnie w świetle ww. 3—5, mądrość Króla mesjańskiego i rozum wiąże się ściśle — i na to położony jest nacisk — z funkcją sędziowską Króla opartą na sprawiedliwości. Jest On przede wszystkim rzecznikiem Prawa Bożego i sprawiedliwości. Zaakcentowanie i tutaj tej prawdy najzupełniej odpowiada zresztą całokształtowi myślenia i postawy Izajasza, obrońcy praw uciśnionych, biednych i sierot.

Obok tego posiada jednakże *chokhmā(h)*, zwłaszcza w Księgach prorockich, sens etyczny-moralny. Jest ona cnotą, która porządkuje, uładza i kieruje etycznym życiem narodu jak i poszczególnego człowieka (np. Iz 33, 6; Jr 9, 22; Ez 28, 3; Oz 13, 13; 14, 10; zob. już Pwt 4, 6, a potem Księgi sapiencjalne z Prz na czele). Chodzi o obyczajowość i pobożność wiodącą człowieka do życia cnotliwego, a tym samym do prawdziwego szczęścia (Prz 1—9 *passim*; 15, 33; Jb 28, 28; 38, 36 i niektóre Psalmi). *-Chokhmā(h)* i *binā(h)* są niewątpliwie pojęciami treściowo pokrewnymi. Zwłaszcza Księgi mądrościowe raz po raz wysławiają uzyskanie czy osiągnięcie mądrości i rozumu jako najwyższy ideał człowieka ST (Prz 4, 5. 7; 7, 4; 13, 16, 16; 23, 23; Jb 28, 12. 20. 28; 39, 17; por. Pwt 4, 8). Można wręcz orzec, że w Księgach dydaktycznych mądrość i rozum są po prostu pojęciami synonimicznymi. Jednakże *chokhmā(h)* uwydatnia bardziej mądrość potrzebną do sprostania problemom praktycznym dnia codziennego i rozeznania swoich możliwości celem najwłaściwszego wykorzystania ich do osiągnięcia celu, podczas gdy *binā(h)* w większym stopniu wyraża rozum z uzdolnieniami intelektualnymi, bystrość umysłu konieczną i ujaw-

niającą się w przewidywaniu trudnych sytuacji, ich właściwym rozwiązywaniu i wysnuwaniu z nich właściwych wniosków, a także w umiejętności odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu, rzeczy pożytecznych od szkodliwych oraz w podejmowaniu koniecznych rozsądnych i roztropnych decyzji (zob. np. 1 Krl 3, 11, por. Iz 29, 14). Ten dar odróżniania odnosi się jednak, podobnie jak i mądrość, również do problemów życia religijno-etycznego. W tym też sensie Dawid życzy swemu synowi Salomonowi *chokhmā(h)* i *binā(h)*, aby zachowywał Prawo Pana (1 Krn 22, 12; por. Prz 3, 5; 8, 14; 9, 10; 16, 16; Jb 20, 3; 38, 36; Koh 2, 26).

2. Drugą parą darów, za pomocą których Izajasz opisuje działanie w Mesjaszu Ducha Jahwe — to *'ēcā(h)* i *g<sup>eb</sup>ūrā(h)*. W Prz 8, 14 jako „owoce” mądrości występują: *'ēcā(h)* — rada, *tōszijā(h)* — dzielność, stałość, *binā(h)* — rozum, rozważa i *g<sup>eb</sup>ūrā(h)* — moc, potęga (zob. też Iz 28, 29; Jb 12, 13). Paralelę do tej drugiej pary darów Ducha stanowią dwa honorowe imiona Króla-Dziecięcia w Iz 9, 5: *pele' jô'ēc* oraz *'El gibbôr*. — Zwykle rozumie się pierwiastek *jā'ac*, od którego pochodzi rzeczownik *'ēcā(h)*, w znaczeniu: radzić, udzielać rady. Oczywiście, król, władca raczej zasięga rady swoich księży i doradców, swej Rady (np. 2 Krl 6, 8; Iz 19, 11 i in.), jednakże on sam nie tyle udziela rad, ile raczej podejmuje decyzje, rozstrzygnięcia, plany. Chodzi tu więc głównie o umiejętność podejmowania najbardziej odpowiednich i słuszych decyzji. Wtedy też bardziej zrozumiałe jest związanie z *'ēcā(h)* daru-cechy *g<sup>eb</sup>ūrā(h)* (zob. np. 2 Krl 18, 20). Odpowiada też temu fakt, że król może być nazwany wręcz *gibbôr* i niemal stereotypowo istotnie w Księgach Krl jest mowa o *g<sup>eb</sup>ūrā(h)* danego króla (np. 1 Krl 15, 23; 16, 5. 27; 22, 46 i in.), pod którym to pojęciem rozumiana jest przede wszystkim jego wojenna dzielność, męstwo. Jednakże tutaj u Iz *'ēcā(h)* i *g<sup>eb</sup>ūrā(h)* na pewno nie odnoszą się do militarnych uzdolnień Króla mesjańskiego, już choćby dlatego nie, że cały kontekst następczy podkreśla całkowity, powszechny, idealny pokój jako istotną cechę Jego panowania i Królestwa (ww. 6—9), a nadto już z 9, 4 wynika jasno, że *'El gibbôr* jest równocześnie *šar szālôm* — Księciem pokoju. Także Prz 8, 14 potwierdza „cywilne” (że tak to określe), a nie militarne użycie wyrażen *'ēcā(h)* i *g<sup>eb</sup>ūrā(h)*. Wnosić więc można, że Izajasz stosuje wprawdzie pojęcia obiegowe w ideologii królewskiej, jednakże radykalnie je reinterpreteruje w sensie swoich idei mesjańskich w ogóle, a nadziei pełnego pokoju w szczególności.

Mesjasz wyposażony w *rû<sup>ach</sup>* *'ēcā(h)* znajdować będzie dla wszelkich sytuacji najlepsze wyjście i „radę”. Nawet w najbardziej skomplikowanych przypadkach znajdzie środki i sposoby najwłaściwszego rozwiązania trudności. Warto przy tym pamiętać, że gdy Izajasz wygłaszał tę przepowiednię, królestwo Judy i jego stolica znajdowały się w największym niebezpieczeństwie, czy to za Achaza — wojna

syro-efraimska 734—2, czy to za Ezechiasza — najazd Sancheriba 701 prz. Chr. Plany i „rady” królów i ludzkich przymierzy rozwieją się, czego gwarancją jest właśnie Mesjasz, osoba i imię Immanuel (por. np. 8, 10). On właśnie jest uosobieniem niezawodnych i nieomylnych planów — rad Boga zapewniających i niosących zbawienie i ratunek (por. Iz 5, 19; 14, 26; 19, 11—17; 28, 29; 30, 1—5). — U innych, ziemskich władców często okoliczności są silniejsze niż wola. Natomiast Mesjasz wyposażony w dar *g<sup>e</sup>bûrâ(h)* zawsze i wszędzie będzie w stanie przeprowadzić to wszystko, co raz uzna za słuszne. Dar *g<sup>e</sup>bûrâ(h)* jest dla Niego źródłem nadludzkich mocy, wręcz Boskich sił, dzięki którym może On zrealizować podjęte decyzje i plany z łatwością przewyciężając wszelkie przeszkody stające Mu na drodze. Już nie ludzka słabość ujawniona np. tak jaskrawo w Achazie (7, 1n. 4; 2 Krl 16, 7—18), lecz Mesjasz jako *'El gibbôr* (9, 5) wyposażony w moc-męstwo, *g<sup>e</sup>bûrâ(h)*, umocni tron Dawida. Moc ta *-g<sup>e</sup>bûrâ(h)* jest Boską doskonałością (zob. np. Jb 12, 13; 16, 14), która czynna była już w dziele stwarzania, i jedynie Bóg jej udziela (1 Krn 29, 12; Iz 28, 54); jest ona wręcz uosobioną Boską mocą, skoro u Iz 10, 21 właśnie Jahwe nazwany jest Bogiem Mocnym (por. Pwt 10, 17; 1 Krn 24, 12; Jr 32, 18; Neh 9, 22; Ps 89, 14). W nawiązaniu zapewne do naszego tekstu Iz, Autor Prz wkłada w usta uosobionej Mądrości *-chokhmâ(h)* słowa: „U mnie (=moją) jest rada (*'êcâ(h)*) i dzielność, Ja jestem rozumem (*binâ(h)*), moją jest moc (*g<sup>e</sup>bûrâ(h)*), 8, 14).

### 3. Trzecia para darów: *Rû<sup>a</sup>ch da'at w<sup>e</sup>jir'at Jahwe(h)*

Wydaje się, że miała ona dla Autora znaczenie podstawowe. Wynika to już z tego, że nie należy ona do tradycyjnego „zasobu” ideologii królewskiej. Obydwa pojęcia należą do centralnych w Credo Jahwistycznym. Znamienne jest, że pojęcie *da'at* odgrywające u Izajasza rolę szczególną w postaci *dâ'â(h)* występuje raz jeszcze w kontekście następczym: 11, 9, i to bynajmniej nie w odniesieniu do króla. Już w 5, 13 występuje rzeczownik *da'at* bez bliższego określenia przez ewtl. dopełniacz Jahwe, a w 1, 3 i 6, 9 mamy czas. *jâda'* bez biernika Imienia Boga. Można więc wnosić, że Izajasz oparł się na mądrościowym sposobie wyrażania się, gdzie chodziło o poznanie w ogóle. Należałoby przyjąć, że i w naszym wypadku nie jest inaczej, tzn. wyraz *Jahwe(h)* jest dopełniaczem tylko do *jir'at*, a nie do *da'at*. Królowi bowiem potrzebne jest poznanie-umiejętność w ogóle, w znaczeniu jak najszerszym. Z drugiej jednak strony owa *da'at* jako związana bezpośrednio z *jir'at Jahwe(h)* jest skutkiem działania Ducha Jahwe i dzięki ścisłej paraleli do *jir'at Jahwe(h)* nabiera znaczenia specyficznego, stanowi wyraz odniesienia do Jahwe. Zwłaszcza w Księgach sapiencjalnych połączenie *da'at* i *jir'at Jahwe(h)* jest częstsze. Ukazują one równocześnie bojaźń Bożą jako początek, punkt wyjścia, zasadę mądrości wzgl. umiejętności. Klasycznym stanie się zwłaszcza zdanie: *rê'szît chokhmâ(h)* (lub: *da'at*) — *jir'at Jahwe(h)*, (zob. Prz 1, 7; 2, 5n;

9, 10; por. też 1, 28n i 15, 33; Jb 28, 28; Syr 1, 14; Ps 111, 10). Dar *da'at* wiąże się więc nie tylko z dziedziną intelektualną, ale i woli-tywną mającą zasadniczy wpływ na morale człowieka i decydującą o jego moralnym, etycznym postępowaniu. Wkracza więc głęboko w życie dając doświadczenie, przeżycie Boga. Można powiedzieć, że *da'at* obejmuje wszystko, co ustawia właściwą relację i więź człowieka z Bogiem, nie tylko więc znajomość prawd religijnych, lecz i przestrzeganie Nauki i Prawa Bożego. Wiadomo, że już Prorok Ozeasz mocno akcentował *da'at Jahwe(h)* (zob. np. Oz 2, 22; 4, 1. 6; 6, 6).

4. Ostatni dar — *jir'at Jahwe(h)* ściśle wiąże się z poprzednim. Bojaźń Boża nie oznacza bynajmniej lęku, strachu przed Bogiem, jest przecież sama Jego darem, lecz jest pełnym głębokiej czci oddaniem się Bogu, dogłębnym szacunkiem wobec wzniesłego Majestatu i Istoty Boga i wobec jedynej w swoim rodzaju Jego świętości. Stanowi ona fundament, podłoże religijno-etycznego poznania i działania, źródło i zasadę życia cnotliwego (Iz 5, 13; Oz 4, 16; 12, 1; Mal 2, 7), religijności i religii w ogóle.

Mesjasz więc odznaczać się będzie prawdziwą religijnością, która będzie stanowiła podstawę całej Jego działalności jako Króla—Władcy. Spoczywający na Nim w sposób permanentny *rû<sup>ach</sup> jir'at Jahwe(h)* stanowić będzie gwarancję tego, że Mesjasz nie tylko zna wolę Boga, lecz również w pełni ją respektuje i realizuje.

A wagę i doniosłość tego daru i tej cechy potęguje jeszcze powtórzenie *jir'at Jahwe(h)* i faktu, że w niej odczuwać będzie rozkosz, w następnym w. 3a. Jakkolwiek wielu uważa 3a za głosę a przynajmniej podnosi zastrzeżenia i wyraża wątpliwości co do jego autentyczności, uważam, że jest to powtórzenie najzupełniej celowe; Autor świadomie chciał uwydatnić ten tak podstawowy dar i doniosły aspekt Ducha Jahwe, który spocznie na Mesjaszu i którym On kierować się będzie.

Już według „ostatnich słów Dawida” *môszël bâ'ādām caddig* (2 Sm 23, 3), tzn., że ten, kto sprawuje władzę w bojaźni Bożej, jest władcą wśród ludzi troszczących się o sprawiedliwość. Oczywiście, ten aspekt i ta relacja nie wyczerpuje bynajmniej bogatej treści pojęcia *jir'at Jahwe(h)* będącej podstawową postawą religijną, na płaszczyźnie której realizuje się życiowy ideał nie tylko mędrca, lecz także — i to tym bardziej — Króla mesjańskiego pełnego ducha mądrości i rozumu. Niemniej jest ona również nierozzerwalnie złączona z właściwym pełnieniem przez tegoż Króla funkcji Sędziego „osądzającego”, „rozstrzygającego” i „przyznającego prawo” w *sprawiedliwości*. I zapewne nie jest rzeczą przypadku, iż te trzy funkcje wyrażone w formie czasowników zaraz w kontekście następczym organicznie wiążą się z ostatnim darem Ducha — *jir'at Jahwe(h)*.



#### IV. SPRAWIEDLIWOŚĆ I WIERNOŚĆ CHARAKTERYSTYCZNA CECHĄ MESJASZA

Już wyżej zaznaczono, że mądrość i rozum Króla mesjańskiego wiążą się ściśle z Jego funkcją sędziowską opartą na sprawiedliwości (w. 6), oraz ze ostatni z darów — *jir'at Jahwe(h)* stanowi przejście do przedstawienia sprawiedliwości Mesjasza.

Można powiedzieć, że sprawiedliwości zawsze oczekiwano od króla, zwłaszcza w sensie społecznym jako opieki nad słabymi i małymi i przyznawania im prawa (zob. np. 2 Sm 8, 15; 12, 1—6; 14, 4—20; 15, 4; 1 Krl 3, 28; 2 Krl 15, 5, i in. — o Dawidzie; Jr 22, 15n — o Jozjaszu; zob. też Jr 23, 5n; 22, 3, 13; 1 Krl 3, 6, 28; 7, 7; Iz 9, 6; 32, 1; Zch 9, 9; Prz 8, 15; 20, 8, 28; 25, 5). Nasz tekst w w. 3b podkreśla nie tylko bezstronność w ocenie i sądach, a więc w pełni suwerenną sprawiedliwość Mesjasza (zob. Ps 72; por. Kpł 19, 15; Pwt 1, 17; 16, 19), lecz i fakt, że w ferowaniu wyroków dzięki swej mądrości i rozumowi nie będzie On skazany na to, co się słyszy i widzi, lecz będzie znał i oceniał rzeczywistość z pełnym obiektywizmem (por. 1 Sm 16, 7; 1 Krl 3, 11; Prz 16, 10; 25, 2n). Będzie przyznawał prawo uciśnionym i biednym. To proporcjonalnie obszerne zobrazowanie działalności Mesjasza zatroskanego o pełną sprawiedliwość w obydwu wierszach kolejnych doskonale harmonizuje ze społecznym zaangażowaniem samego Izajasza ujmującego się niejednokrotnie za biedakami i krzywdzonymi (por. np. Iz 1, 23; 3, 14; 5, 8, 23; 10, 1). Przez kontrast sprawiedliwość Mesjasza ujawniać się będzie także w wymierzaniu kary złoczyńcom i ciemiężcom. Uśmiercanie ich samym tchnieniem swych warg (*berû'ach séfâtaw*, w. 4) będzie mógł egzekwować Mesjasz dzięki właśnie spoczywającemu na Nim *rû'ach Jahweh* (por. Jr 9, 7; 18, 18; Ap 1, 16; 19, 15; Ps 33, 6; 57, 6; 2 Tes 2, 8). Związanie sprawiedliwości Mesjasza z wymierzaniem kary czyniącym zło, a zwłaszcza następny w. 5 wskazuje, że sprawiedliwość tę — *cedeq* — należy pojmować w znaczeniu najszerszym jako sumę doskonałości, wszelkich pozytywnych wartości duchowych; sprawiedliwość w zakresie społecznym — jako *pars pro toto* — jest jedynie jednym z jej aspektów. Sprawiedliwość — *cedeq* w w. 5a rozumiana jest ogólnie, bez jakichkolwiek zawężeń, zwłaszcza że występuje tam paralelnie do *lemûnā(h)*. Ta ostatnia cecha oznacza solidność, trwałość, stałość, trwanie przy czymś niezachwianie, tutaj: trwanie przy słusznych zasadach wynikających z Prawa i z Przymierza, wierność, troskę o prawdę.

Obydwa te ważne teologicznie i niezmiernie bogate w treść pojęcia stanowiąc będą istotną cechą charakteru Mesjasza, dalsze — obok darów Ducha Jahwe — Jego wyposażenie duchowe. Mesjasza charakteryzować będą obydwie te przymioty tak ściśle, jak ściśle przylega pas do bioder (obraz na starożytnym Wschodzie tym wyrazistszy, że pas był tam konieczną częścią ubioru; podtrzymywał dłu-



gą szatę i nie tylko ułatwiał, lecz wręcz umożliwiał wykonywanie jakiegokolwiek pracy, ozdobny zaś — uwydatniał stanowisko i godność właściciela).

Wielu autorów rozumie wiersze 3—5 już jako skutki działania Ducha Bożego w Królu Mesjańskim. Wydaje się jednak, że podkreślaną w tych w. sprawiedliwość — *cedeq* i wierność — *'emûnā(h)* należy traktować jako osobistą cechę i dalsze elementy duchowego wyposażenia Mesjasza, ściśle związane z darami Ducha Jahwe. Skutki natomiast zarówno darów jak i owej *cedeq* i *'emûnā(h)* są cztery, omówione w drugiej części pieśni czyli w pozostałych ww. 6—16 rozdziału 11: powszechny idealny pokój (6—9; por. Iz 32, 17: słynne „*Opus iustitiae — pax*”, nawrócenie i skupienie obcych ludzi pod sztandarem Mesjasza (10—12), zjednoczenie zwaśnionych (13—14) i wreszcie zgromadzenie w jedno rozproszonego Ludu Bożego (= nowy Exodus) (15—16).

W ten sposób zakończenie „Księgi Emanuela” (bo krótki rozdz. 12 jest już tylko hymnem dziękczynnym wybawionych) stanowi wymowne i pewne treści apogeum w przedstawianiu obrazu Mesjasza w pierwszej części Księgi Księcia Proroków — „Ewangelisty Starego Testamentu”.

*Pieniężno*

KS. BERNARD WODECKI SVD

Ks. Bogdan Ponizy

## POZNANIE BOGA NA PODSTAWIE KSIĘGI MĄDROŚCI 13, 1—9

Wiara w istnienie Boga leży u podstaw nauczania Starego Testamentu. Przeświadczenie to tkwi tak głęboko w świadomości autorów Starego Przymierza, iż nie widzą oni najmniejszej potrzeby udawadniania, że Bóg istnieje. Jest to fakt zrozumiały sam przez się. Konsekwentnie więc poznanie Boga jest dla autorów biblijnych owocem Bożego Objawienia, nie zaś wynikiem rozumowych dociekań.

Zagadnienie poznania Boga stanowi ideę przewodnią Księgi Mądrości, powstałej ok. r. 50 przed Chr. w diasporze aleksandryjskiej, w atmosferze, jaką wytworzyło zetknięcie się dwu kultur: semickiej i hellenistycznej oraz dwu światopoglądów: monoteizmu izraelskiego i politeizmu czy raczej panteizmu egipskiego. Charakterystyczną cechą grecko-hellenistycznego myślenia było krytyczne nastawienie wobec tradycji i oparte na niej światopoglądu. Hellenizm znamionuje tendencja do rewizji dotychczasowych ujęć i szukanie inte-

lektualnych argumentów na potwierdzenie przyjmowanych już zasad i poglądów. Codzienna konfrontacja wielu religii i kultur sprzyjała formowaniu się nowej, ponadnarodowej religii i kultury. Tym unifikacyjnym dążeniami religijno-kulturowym w sukurs przyszła filozofia stoicka głosząca pogląd, że istnieje ponadświatowy rozum, będący zasadą łączącą wszechświat. W miejsce dotychczasowych religii narodowych pojawia się więc wiara filozoficzna. Ona stanowi właściwy klimat ideowy, w którym zrodziła się Księga Mądrości. W przeciwieństwie do wcześniejszych autorów biblijnych przyjmuje mędrzec postawę otwartą wobec współczesnych mu prądów myślowych, wzywa do wierności starotestamentalnemu modelowi życia, modelowi opartemu na Bożym Objawieniu. Wierność wierze ojców stanowi zasadnicze, fundamentalne źródło doświadczenia Boga. Brak zaś tego doświadczenia prowadzi bądź to do kultu stworzeń, bądź też płytkiego i bezsensownego materializmu i życiowego nihilizmu. Wierność religii patriarchów stanowi zasadnicze źródło, fundamentalną drogę poznania czyli doświadczenia Boga.

Oparcia dla światopoglądu bazującego na Objawieniu szuka autor w historii, w życiu i działaniu ludzi epoki Wyjścia. Poprzez przedstawianie siedmiu scen z życia Izraelitów — monoteistów i Egipcjan — bałwochwalców przeprowadza dwie zasady teologii, dostrzega weryfikowanie się w nich dwóch maksym Bożego działania: 1) ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i kary (11, 5 nn); 2) czym kto grzeszy, tym bywa ukarany (11, 15 nn). Medytacja nad wyjściem z Egiptu ukazuje Boga—Jahwe działającego w historii według zauważonego przez mędrca modelu. Wiara osobista współczesnych autorów Księgi Mądrości znajduje potwierdzenie i oparcie w wierze historycznej.

W celu uzasadnienia słuszności wiary w Boga osobowego, Pana Wszechświata, sięgnął także autor do współczesnej mu myśli pogańskiej posługując się w obronie monoteizmu argumentacją wypracowaną przez ówczesną filozofię, którą poddaje wnikliwej analizie. Argument ten, przedstawiający trzecią drogę poznania Boga, stanowi przedmiot niniejszych rozważań.

## 1. STRUKTURA MDR 13, 1—9

Znawcy problematyki Mdr zwracają szczególną uwagę na wyjątkowy charakter Mdr 13, 1—9 w całej literaturze starotestamentalnej oraz na rolę tego fragmentu Pisma św. w kwestii poznania Boga<sup>1</sup>. Mdr 13, 1—9 tworzy samodzielną, zwartą jednostkę literacką.

<sup>1</sup> Por. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13—15), Rome 1973, AnBib 53, 1—52; J. Reese, *Hellenistic influence od the Book of Wisdom and its consequences*, Rome 1970, AnBib 41, 50—62;

Jędrność wewnętrzną perykopy podkreślają inkluzje (13, 1—13, 9). Jedność zewnętrzna została wyrażona przez odmienne określenie dwóch grup bałwochwalców (13, 1—13, 10). Na wkomponowanie Mdr 13, 1—9 w całość Księgi wskazuje podjęcie na początku analizowanej perykopy (13, 1n) słowa kończącego poprzednią jednostkę literacką (12, 27c). Perykopa tworzy także jedność tematyczną. Zagadnienie poznania przewija się przez cały tekst (13, 1c. 3b. 4b. 5b. 6a. 7a. 9bc). Pod względem treści analizowany tekst dzieli się na dwie części:

- 1) prezentacja teorii filozofów i jej granice 13, 1—5<sup>2</sup>,
- 2) osąd przedstawionych poglądów 13, 6—9.

W omawianym tekście przeanalizowano kluczowe wyrażenia dotyczące określeń Boga oraz odnoszące się do zagadnienia Jego poznania. Bóg określony jest za pomocą siedmiu terminów. Oto one: 1) *Theos* (13, 1a), 2) *ho On* (13, 1b), 3) *Technites* (13, 1c), 4) *despotes* (13, 3b), 5) *genesiarches* (13, 3c), 6) *ho kataskeusas* (13, 14b), 7) *genesirurgos* (13, 5b). Proces poznania wyrażony został za pomocą sześciu czasowników: 1) *eidenai* (13, 1a), 2) *epignoskein* (13, 1c), 3) *gignoskein* (13, 3b), 4) *noein* (13, 4b), 5) *theorein* (13, 5a), 6) *heuriskein* (13, 6c). A oto inne określenia związane z szukaniem Boga: 1) *Theou agnosia* (13, 1a), 2) *eklessein* (13, 4a), 3) *analogos* (13, 5b), 5) *diereunan* (13, 7a), 5) *stochasasthai* (13, 9a). Analiza wybranych 18 terminów wskazuje, że spośród siedmiu nazw służących na określenie Boga, pięć można zakwalifikować jako tradycyjnie biblijne, a dwa jako hapax legomena (*genesiarches*, *genesirurgos*) w Biblii. Czasowniki zastosowane w opisie procesu poznania spotyka się — poza omawianym tekstem — zarówno w LXX jak i w greckiej literaturze filozoficznej. Wszystkie pozostałe określenia zasadniczo nie należą do wcześniejszego dziedzictwa biblijnego, z którego mógłby korzystać autor. Okoliczność, że użyte przez mędrca wyrażenia, nie należą do wcześniejszego dziedzictwa biblijnego, pozwala wnioskować, że hagiograf zaczerpnął obcą tradycji biblijnej terminologię z filozofii, określenia te bowiem spotyka się w literaturze filozoficznej.

## 2. ANALIZA TOKU ROZUMOWANIA I JEGO OCENA

Czytelnika perykopy Mdr 13, 1—9 uderza dwukrotnie powtórzenie analogicznych wypowiedzi: 1) z dóbr widzialnych (13, 1a) i 2) widzą, że piękne to, na co patrzą (13, 7b). Kimże są ci ludzie, którzy

F. Ricken, *Gab es eine hellenische Vorlage für Weish 13—15?*, Bib 49 (1968) 54—84; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit*, BBB 11, Bonn 1956, 123—135; G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, Roma 1972.

<sup>2</sup> Por. J. Reese, dz. cyt., s. 51.

w harmonii i pięknie szukają Mistrza świata? <sup>3</sup>. Dla Izraelity w procesie poznania decydującą rolę odgrywał słuch (Iz 1, 10; Jr 2, 4; 7, 13). Religia objawiona jest bowiem religią słowa, tonu <sup>4</sup>. Bóg objawia się przez słowo, ono dociera do człowieka przez proroka. Człowiek szuka Boga nie przez oglądanie świata, lecz przez słuchanie Jego nakazów i wypełnianie ich. Hebrajczyk patrząc na świat poprzez pryzmat wiary dostrzega w nim przede wszystkim dynamizm i witalność, które stanowią dla niego odbicie potęgi Boga (Ps 8; Jb 36, 22—29). Medytacja nad wielkością świata również prowadzi do afirmacji Jego potęgi i mocy; Izraelitę fascynuje nie tyle harmonia i piękno, ile raczej ruch i życie. W perykopie 13, 1—9 jest mowa o widzeniu; z wielkości i harmonii człowiek wnioskuje o Mistrzu. Takiego rodzaju przyczynowe widzenie, jakie przedstawia owa perykopa, jest obce myśli semickiej. Jednakże wiemy, iż starożytni Grecy w badaniu tajemnic wszechświata wiele uwagi przywiązywali do świadectwa oczu <sup>5</sup>. Oglądanie nazywali teorią. Jednym z różnych typów widzenia jest widzenie kosmiczne, rozwijane w greckiej myśli filozoficznej szczególnie przez Platona i Arystotelesa, a w filozofii synkretycznej przez Posejdoniusza. Historia poświadczy również, że już za czasów Heraklita z Efezu widzenie odgrywało ważną rolę w filozoficznym poszukiwaniu przyczyny <sup>6</sup>. Obserwacja świata prowadziła Greków do wniosku, że jest on urządzony racjonalnie, gdyż w mnóstwie rzeczy widać ład i harmonię. Ten ład w świecie dostrzegali poprzez oglądanie i kontemplację, nie może być dziełem przypadku, ale domaga się istnienia racjonalnej przyczyny, która go wyjaśnia. Pierwszym, który do myśli greckiej wprowadził filozoficzny dowód na istnienie Architekta świata był Arystoteles <sup>7</sup>. Poprzez jego dzieło *Peri philosophias* Arystotelesowy argument wszedł do spuścizny kultury grecko-hellenistycznej. Jego fragment cytuje Cyцерo <sup>8</sup>. Skoro przeświadczenie o istnieniu Artysty świata (*Technites*) było czymś znanym w kręgach pogańskich Mdr, trudno oprzeć się przypuszczeniu, że dyskusje filozoficzne miały wpływ na hagiografa. Szczególnie uderza podobieństwo, i to nie tylko logiczne, ale i werbalne między Mdr 13, 1—9 a cytowanym w wersji Cyцерona dziele Arystotelesa <sup>9</sup>. Ponieważ perykopa 13, 1—9 zawiera sporo słownictwa nieznanego LXX, słownictwa filozoficznego, a nadto tok myślowy — szukanie przyczyny wychodząc od rze-

<sup>3</sup> Por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 9.

<sup>4</sup> Por. TWNT 1, 216—222.

<sup>5</sup> por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 13.

<sup>6</sup> Por. G. Rudberg, *Hellenisches Schauen*, Class Med 5 (1942) 159—186.

<sup>7</sup> Por. G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, s. 22; Arystoteles, *Fizyka* 8, 6 p. 258b 10.

<sup>8</sup> Por. *De natura deorum*, II, 37, 95 także II, 30, 75; II, 35, 90; G. Ziener, *Die theologische...*, s. 134—135.

<sup>9</sup> J. w., 37—90.

czy widzialnych — nie znajduje paraleli w Biblii, natomiast natrafia się na nie często we współczesnej mędrcowi filozofii, można przypuszczać, że hagiograf do omawianej perykopy zaczerpnął słownictwo i idee z współczesnej mu filozoficznej myśli hellenistycznej, by następnie poddać je krytycznej analizie.

Filozofowie greccy, z którymi dyskutuje mędrzec, obserwują świat widzialny. Dostrzegają oni, że jest on strukturą harmonijną i zorganizowaną. Te właściwości wszechświata orientują badaczy ku doskonałości obsolutnej, bez której istnienie owego porządku byłoby czymś niezrozumiałym. Harmonia istniejąca w kosmosie, na której tropy wpadają badacze, wprowadza ich w podziw. Hagiograf kończy perykopę stwierdzeniem: *Jeśli zdobyli się na tyle wiedzy, by móc ogarnąć Wszechświat, jakże nie mogli rychlej znaleźć Jego Pana* (13, 9bc). W rozmyślaniach zmierzających do wyjaśnienia harmonii świata i hierarchii wielkości i piękna dochodzą filozofowie do wniosku, że istnieje zasada jednocząca cały świat (*syndésmos — aion*)<sup>10</sup>, która mimo dostrzegalnej na pierwszy rzut oka i doświadczalnej różnorodności rzeczy, stanowi o zwartości wszechświata, jest więzią łączącą wszystko. Pomimo, iż wysiłki filozofów doprowadziły ich do uchwycenia zasady jedności świata, nie poznali Boga, lecz popadli w bałwochwalstwo. Dlaczego pogańscy myśliciele nie doszli do poznania prawdziwego Boga, ale popadli w idolatrię? W Mdr 13, 8 czytamy: *Ale i oni nie są bez winy...* Niepoznanie Boga uważa więc mędrzec nie tylko za błąd intelektualny, ale za błąd moralny, za winę. Na czym ona polega? W Mdr 13, 1a stwierdza hagiograf, że przyczyną kultu bożków jest *Theou agnosia* — nieznajomość Boga.

Człowiek Wschodu, w przeciwieństwie do Greka<sup>11</sup>, poznanie Boga (bóstwa) osiąga nie na drodze spekulacji intelektualnej, lecz poprzez wewnętrzne z Nim zjednoczenie. Rezultatem poznania Boga jest pobożność, zaś nieznajomość Boga jest synonimem bezbożności i zła. Pismo św. bardzo wiele uwagi poświęca wzywaniu ludu do poznania Boga. Ozeasz woła: *Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga, nie zaś całopaleń* (6, 5—6). Według Oz poznanie Boga jest równoznaczne z miłością. U Jr 9, 23 czytamy: *Lecz kto się chce chlubić, niech tym się chlubi, że rozeznanie ma i mnie miłuje, że ja jestem Jahwe, co łaskę, prawo i sprawiedliwość czyni na ziemi, bo w takich rzeczach mam upodobanie. Jahwe poznaje ten, kto realizuje sprawiedliwość i prawo w życiu — stwierdza prorok. Podobnie uczy Izajasz 58, 2: Szukają mnie dzień za dniem, pragną poznać moje drogi, jakby naród, który kocha sprawiedliwość i nie opuszcza prawa swego Boga, proszą mnie o sprawiedliwe prawa, pragną bliskości Boga. Również Iz podkreśla, że ukochanie sprawiedliwości*

<sup>10</sup> Por. H. Zepf, *Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie*, 25 (1927) 228—230.

<sup>11</sup> Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 88—100.

i prawa jest synonimem poznania Boga. W literaturze mądrościowej oddaje ten sposób myślenia używanie wyrażenia „poznanie Boga” zamiennie z określeniem „bojaźń Boża”. W Prz 2, 15 czytamy: *...bo bojaźń Jahwe zrozumiesz, osiągniesz znajomość Boga. O następstwach poznania Boga pisze Iz: zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj napęlni się znajomością Jahwe na kształt wód, które przepelniają morze (11, 9). Przytoczone teksty wskazują, że zwrot „poznanie Boga” występuje w ST zamiennie z różnymi określeniami charakteryzującymi postawę religijno-moralną człowieka. Boga poznaje ten, kto Go kocha (Ps 91, 14), kto gotowy jest odejść od bałwochwalstwa i grzechów (Ps 46, 11) i nawrócić się do Niego (Oz 6, 1), kto żyje sprawiedliwie (Jr 22, 16). Cytowane wypowiedzi pisarzy natchnionych pozwalają wnioskować, że przez wyrażenie „poznanie Boga” rozumieją oni nie zdobycie czysto teoretycznej wiedzy o Bogu, lecz wolitywne przyłgnięcie do Niego, wspólnotę z Nim. Poznanie Boga to religijne Jego doświadczenie.*

Skoro „poznać Boga” znaczy wiele więcej niż wiedza o Nim, można suponować, że „niepoznanie Boga” nie ogranicza się jedynie do braku wiedzy o Nim, do czystej nieangażującej ignorancji. U Oz 5, 4 czytamy: *Czynny ich bowiem nie pozwalają im pourócić do swego Boga, bo duch nierządu w nich mieszka i nie znają Mnie. O skutkach niepoznania Boga pisze Oz: przeklinają, kłamią, kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, mordują... (4, 2). Jr tak charakteryzuje tych, którzy nie znają Boga: zabójczą strzałą ich język, fałsz mówi ustami, mówi z bliźnim przyjaźnie, a w sercu chowa się podstęp (9, 7). Z odejściem od Boga związany jest moralny upadek człowieka.*

Hagiograf poucza, że najgłębszą praprzyczyną kultu idoli jest *Theou agnosia* (13, 1a). W Mdr 11, 15 wyjaśnia autor, że kult zwierząt jest również następstwem szalonego rozumowania spowodowanego niesprawiedliwością (*adikia*). Skoro nieprawość (*adikia* — 11, 15) powoduje te same następstwa co nieznajomość Boga (13, 1a), czyli leży u podstaw bałwochwalstwa, stąd można wnioskować, że zakres znaczeniowy tych określeń jest analogiczny. Wyrażenie nieprawość — *adikia* występuje nadto jeszcze jeden raz w Mdr (1, 5), w sekcji poświęconej charakterystyce postawy moralnej człowieka, jaka zamyka przez Bogiem. W tym kontekście nieprawość (1, 4) — *adikia* występuje zamiennie z grzechem — *hamartia* (1, 5). Skoro więc nieprawość powoduje ten sam skutek co nieznajomość Boga, czyli leży u podstaw kultu idoli, można stąd wnosić, że w Mdr 13, 1a — *Theou agnosia* jest synonimem niesprawiedliwości (1, 4: 11, 15) czyli grzechu (1, 5). Grzech czyli niesprawiedliwość niszczy człowieka już u podstaw czyniąc go niezdolnym do poznania niewidzialnego Boga z rzeczy widzialnych. Etyczny aspekt niepoznania występuje



także w Mdr 14, 30, gdzie czytamy: *Ale przyjdzie na nich kara słuszna za jedno i drugie, że źle myśleli o Bogu, trzymając się bożków i że gardząc uczciwością, przysięgli na kłamstwo*. Nakreślona w Mdr 14, 30 postawa bałwochalców stanowi dokładne zaprzeczenie tej postawy, o jakiej mowa w Mdr 1, 1—5. Złe myślenie skłania do czci idoli. O skutkach deprawacji człowieka, który nie poznał Boga pisze dalej mędrzec: *Serce jego jak popiół, nadzieja jego marniejsza niż ziemia i życie jego nędzniejsze niż glina* (15, 10).

### 3. OBRAZ BOŻY W MDR 13, 1—9 NA TLE KRYTYKI POGAŃSKIEJ RELIGIJNOŚCI FILOZOFICZNEJ

Analiza toku rozumowania hagiografa wykazuje, że uważał on, iż myśliciele dysponowali wystarczającymi argumentami, dzięki którym mogli łatwo i szybko dojść do poznania Boga, a mimo to popadli w bałwochwalstwo.

W ślad za filozofami suponuje on istnienie Architekta świata i określa Go w sposób analogiczny do pogan — terminem *Technites* (13, 1c). W Mdr bliżej rozumie, jaką treść podkłada pod to wyrażenie. O Bogu wiadomo, że nie jest elementem świata ani jakimś bóstwem kosmicznym z wszechświatem utożsamionym, lecz jest On osobą. Analogicznie do ludzi nosi On imię. Mędrzec nazywa Go Bogiem ojców i Panem miłosierdzia (9, 1), Panem (10, 20), Ojcem (14, 3). Doświadczenie Boga w historii Izraelitów ukazuje Go również jako osobę. On zawarł przymierze z ojcami i dał im obietnice (12, 21; 18, 22). *Technites* w rozumieniu mądrcy jest identyczny z Bogiem Jahwe (13, 1bc). Biblijny obraz *Technites* ubogaca mędrzec za pomocą dwóch neologizmów: *genesiarches* (13, 3c) — czyli twórca początków i *genesiuergos* (13, bb)<sup>12</sup> — twórca rodzajów. Hagiograf stawia więc znak równości między Bogiem Stwórcą (*genesiarches*, *kataskeusas*, *genesiuergos* — 13, 3. 4. 5), Bogiem Przymierza (On = Jahwe 13, 1b), a Bogiem filozofów (13, 1c). *Technites* nie jest więc tylko Mistrzem świata, jego organizatorem, ale praprzyczyną, Stwórcą i ciągle obecnym w historii ludzkości Jahwe (13, 1b). Aby prawdę o Bogu Stwórcy lepiej wyrazić, rzeczywistość całą poza Bogiem określili słowami: *ktisma* (13, 5) — czyli stworzenia i *erga* (13, 1. 9) czyli dzieła. Określenie Boga mianem *Despotes* (13, 3b) zda się również podkreślać dystans między Bogiem — *Technites* a światem. Akcję stwórczą wyraził autor — podobnie jak jej rezultat — również za pomocą dwóch czasowników: *ktidzein* (13, 3c) i *kataskeuadzein* (13, 4b).

<sup>12</sup> Por. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de langue grecque*, Paris 1968, I, 221—224; E. Hath, H. Redpath, *A concordance to the Septuagint*, Graz 1954, 237; H. Liddell, R. Scott, *A Greek — English Lexicon*, Oxford 1968, 791.

## 4. POZNANIE BOGA PRZEZ ANALOGIE

Mędrzec podziela przekonanie filozofów pogańskich, że wychodząc z rzeczy widzialnych można dojść do poznania Boga. Jednakże rezultat ich wysiłku intelektualnego, tj. utożsamienie Boga ze światem jest nie do przyjęcia. Człowiek bowiem rozważając piękno i majestat rzeczy widzialnych może i powinien poznać, że ich artysta i mistrz jest nieskończenie większy i piękniejszy, gdyż jest On jego Stwórcą. Wyższość Boga w stosunku do stworzeń można poznać wychodząc z wielkości i piękna stworzeń, poprzez poznanie, czyli widzenie analogiczne: *Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo (analogos) ich Stwórcę* (13, 5). Termin *analogos* — hapax legomenon w Biblii, występuje w filozofii<sup>13</sup>. Pierwszym, który wypracowaną przez matematyków<sup>14</sup> metodę penetrowania rzeczywistości wprost niedostępnej przeszczepił na grunt filozofii był Platon. Analogia służyła poznawaniu realiów wymykających się spod kontroli doświadczenia. W przedmiocie niedoświadczalnym dopatruje się Platon — na podstawie analogii — pewnych cech wspólnych z tym, który stanowi punkt wyjścia i który jest bezpośrednio doświadczalny. Podobnie Arystoteles i stoicy posługiwali się analogią, by wskazać rzeczy niedostępne zwykłej ludzkiej wiedzy. Moim zdaniem natchniony pisarz obserwował dyskusje toczące się wśród myślicieli na temat roli analogii w poznaniu czegoś, co wymyka się spod kontroli, a o czym wnioskujemy na podstawie rzeczy widzialnych. To wypracowane przez ludzką myśl narzędzie — analogię — przejął i wykorzystał w obronie wiary i religijnego światopoglądu. Włączając dotychczas niebiblijny, filozoficzny termin do Pisma św. zastosować analogiczne myślenie w opisie stosunku Bóg—świat, torując drogę naturalnemu poznaniu Boga. Za tym, że dla mędrca przysłówek *analogos* znaczy coś więcej niż zwykle porównanie, że hagiograf użył go w znaczeniu filozoficznym, przemawiają także określenia ukazujące relację między Bogiem a światem, sformułowania, które zawierają wzajemne odniesienia (np. z *rzeczy widzialnych... sugeruje, że Mistrz jest niewidzialny*).

\* \* \*

Mdr 13, 1—9 poucza, że poganie, nie uczestniczący w darach Objawienia korzystając ze zdobyczy ludzkiej myśli są zdolni dojść do poznania Boga, przez widzenie, czyli myślenie analogiczne. Po-

<sup>13</sup> Por. M. Gilbert, dz. cyt., s. 26—27.

<sup>14</sup> Por. S. George, *Der Begriff analogos im Buch der Weisheit*, Parusia, Fest. J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 189—197; H. Lyttkens, *The analogy between God and World*, Uppsala 1953, 15—98.

nieważ na innych miejscach<sup>15</sup> ST nie zna możliwości poznania Boga za pomocą analogii, a taki sposób rozumowania istniał wśród filozofów pogańskich, można przyjąć, że argumentację tę zaczerpnął mędrzec ze świata pogańskiego i za pomocą argumentów pogańskich skrytykował ich religię filozoficzną, formułując nowy racjonalny argument na istnienie Boga. Ponieważ faktyczne niedojście pogan do poznania Boga jest następstwem grzechu, stąd w aktualnej sytuacji człowiek potrzebuje światła Objawienia, by mógł bezbłędnie poznać naturę Boga.

Postawa wierności Objawieniu z równoczesnym dialogiem i rozpoznawaniem znaków czasu, tak znamienne dla mędrca, uczy i współczesnego czytelnika Pisma św. szacunku dla Słowa Bożego, współodpowiedzialności za jego dotarcie do innych, a także otwartej, życzliwej postawy wobec każdego wysiłku człowieka w dochodzeniu do Prawdy.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

---

<sup>15</sup> Św. Paweł w spotkaniu ze światem pogańskim czyni pomost w dziele przybliżania Dobrej Nowiny — kontynuując metodę mędrca (por. Dz 14, 15—17: 17, 22—31), a w syntezie swej teologii uczy, że Stwórca zostawił trwałe ślad w stworzeniu (Rz 1, 18—23) oraz w ludzkim wnętrzu (Rz 2, 14—15).

Ks. Tomasz Hergesel

## CUD W INTERPRETACJI AUTORÓW BIBLIJNYCH

*Cudem uniknął nieszczęścia, cudowne dziecko, cud gospodarczy* — są to wyrażenia, których na ogół nie wypowiadamy bez emocji, świadczą zatem o zaangażowaniu osobistym mówiącego. Przyczyny tego wzruszenia czy podziwu mogą być różne. Człowiek biblijny, doświadczając wyjątkowej łaski lub klęski, spontanicznie zwracał się do Boga, jako do sprawy wszystkiego. Doznane zło i dobro pobudzały jego wyobraźnię do refleksji nie tyle filozoficznej, co etyczno-religijnej. *Jeżeli Jahwe jest z nami, pyta sędzia Gedeon, skąd pochodzi to wszystko, co się nam przydarza? Gdzież są te wszystkie wspaniałości, o których opowiadają nam ojcowie nasi* (Sdz 6, 13). Klasyczną interpretację wydarzeń dziejowych ogłasza Jeremiasz w przededniu katastrofy narodowej, wołając do Jahwe: *Tyś dał znaki i dowody mocy w ziemi egipskiej aż do dnia dzisiejszego zarówno*

w Izraelu jak i wśród ludzi... Wyprowadziłeś lud swój izraelski z ziemi egipskiej wśród znaków i dowodów mocy, ręką mocną i ramięm wyciągniętym i wśród wielkiego postrachu; i dałeś im tę ziemię... Oni weszli i posiadli ją, lecz nie słuchali głosu Twego i nie postępowali według Prawa twego..., przeto sprowadziłeś na nich to całe nieszczęście (Jr 32, 20—23). Wypowiedź Jeremiasza ujawnia historiozbowce znaczenie wszystkich dzieł Jahwe — zasadniczy rys biblijnego rozumienia tych zdarzeń, które zwykliśmy określać słowem „cud”, spłycając głębie myślenia autorów biblijnych.

Dzisiejsze pojęcie cudu jest wypadkową dwóch współrzędnych: wiary biblijnej i racjonalistycznego poglądu na otaczający nas wszechświat, a więc dwóch wielkości nie przylegających do siebie. Formułowana dziś definicja cudu, jako przełamania lub zawieszenia praw natury, zakłada ideę „prawa natury”, czy nawet samej „natury”, obcą autorom natchnionym, dla których wszystko jest kreaturą, a nie naturą<sup>1</sup>. Zauważmy ponadto, że stwierdzenie zaistnienia jakiegoś zjawiska wbrew naturze niekoniecznie dowodzi wpływu Bożego. Pojęcie natury jest zasadniczo produktem jednej tylko kultury ziemskiej, a więc ograniczonej czasowo i przestrzennie. Zjawisko lewitacji, uważane w tejże kulturze za coś nadzwyczajnego, graniczące z magią, by nie powiedzieć cudem, jest w kosmosie naturalnym sposobem poruszania się.

Pojęcie natury przyszło do nas drogą obserwacji przyrodniczych i rozważań filozoficznych. Podstawowe składniki tego pojęcia wyłoniła już myśl grecka. Arystoteles podał aż siedem definicji natury<sup>2</sup>. Dalszego retuszu dokonało Oświecenie<sup>3</sup>. Naukowa refleksja nad biblijną interpretacją cudu, respektująca zasady badań filologicznych, musi posługiwać się terminologią biblijną, a nie pojęciem „cudu” — obcym autorom biblijnym, zwłaszcza Starego Testamentu.

Mówiąc w tym kontekście o „autorze”, musimy mieć na uwadze biblijną specyfikę tego pojęcia. Często pozostaje on nieznanym, a większość ksiąg jest rezultatem dłuższego procesu nawiązywania się różnych tradycji, jak również zamierzonych przekształceń podyktowanych względami ideowymi. Opowiadania o cudach ulegały nie raz reinterpretacji. Naszym zadaniem jest ukazanie mechanizmów tych przemian zachodzących w polu napięcia między faktem a jego interpretacjami.

<sup>1</sup> Zob. H. Gese, *Die Frage des Weltbildes*, w: *Zur biblischen Theologie* (Beitr. zur evang. Theol., 78), München 1977, s. 201—222.

<sup>2</sup> Rozwój pojęcia natury w myśli greckiej śledzi R. M. Grant w studium monograficznym: *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, s. 2—18.

<sup>3</sup> Do utrwalenia się definicji cudu jako przełamania praw natury przyczynił się szczególnie D. Hume; zob. P. Byrne, *Miracles and the Philosophy of Science*, „The Heythrop Journal” 19 (1978) 162—170; J. Kellenberger, *Miracles*, *International Journal For Philosophy of Religion*, 10 (1979) 145—162.

## 1. MIĘDZY NILEM A JORDANEM

Trzy nadzwyczajne zjawiska, według księgi Wyjścia, towarzyszyły Hebrajczykom uchodzącym z Egiptu: plagi, klęska wojsk faraona i niespodziewany pokarm na pustyni.

Plagi egipskie były, jak się wydaje, ciągiem zdarzeń warunkujących się nazwajem: żaby, ulegające rozkładowi wskutek zatrucia wody, mogły spowodować pojawienie się wielkiej ilości komarów i much, które przeniosły różne choroby na zwierzęta i ludzi; dalszego zniszczenia dokonały burza gradowa i szarańcza; ciemności podczas burz piaskowych znalazły swoje odbicie w przysłowiach „ciemnościach egipskich”; opis śmierci pierworodnych łączy się ideowo z tradycją o zabijaniu baranka<sup>4</sup>. Autor biblijny udramatyzował spotkanie Mojżesza i Aarona z faraonem, przedstawiając czyny wysłańców Jahwe i czarodziejów królewskich jako swoistego rodzaju popis magów. W podobnej konwencji literackiej utrzymane<sup>5</sup> jest opowiadanie o Józefie rywalizującym z wróżbitami faraona (Rdz 41, 8nn), o Eliaszu zwoycieżającym na Karmelu (1 Krl 18, 19—40) czy Danielu tłumaczącym sen Nabuchodonozora (Dn 2). Do strukturotwórczych elementów tych udramatyzowanych opowiadań należy ukazywanie bezsilności magów czy kapłanów królewskich oraz bezkonkurencyjnej przewagi wysłańców Jahwe, którzy jego mocą pokonują rywali. Ewidentny sukces wpływa na zmianę postawy królów, skłaniając ich ku jahwizmowi.

Wyjście z Egiptu nie było ani pochodem tryumfalnym, ani ucieczką obliczoną tylko na osłabienie kraju nękanego klęskami żywiołowymi i atakami ludów ościennych. Mojżesz znał system fortyfikacji granicznych i dlatego przygotował synów Jakuba do ewentualnej potyczki zbrojnej, do której jednak nie doszło, gdyż wojska faraona wyposażone w rydwany bojowe ugrzęzło w błotnistym gruncie i nie zdążyło wycofać się przed napływającą wodą. Uwzględniając osiągnięcia krytyki literackiej, dotyczące tradycji tworzących księgę Wyjścia, dostrzegamy tu przynajmniej trzy interpretacje porażki wojska faraona: Jahwe broni Izraelitów jako obłok lub słup ognia (Wj 13, 21n), walczy po ich stronie (w. 25; por. w. 14), a wreszcie przedziela wody morskie (w. 21nn). Autorzy biblijni szczególnie akcentują nadzwyczajność Bożej pomocy na rzecz Hebrajczyków, by zakończyć całość opowiadania wymowną puentą, że odtąd lękali się Jahwe i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi (Wj 14, 31).

Zapasy wyniesione z Egiptu szybko się wyczerpały. Izraelici, nie przyzwyczajeni do zdobywania pokarmu na pustyni, zbuntowali się

<sup>4</sup> E. Otto uważa dziesiątą plagę za etiologiczne wyjaśnienie święta praśników: *Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und „Sitz im Leben“ des jahwistischen Plagenzyklus*, „Vetus Testamentum” 26 (1976) 3—27.

przeciw Mojżeszowi. Manna i przepiórki wybawiły ich z głodu. Tradycja jahwistyczna upatruje w mannie i przepiórkach nadzwyczajną pomoc Bożą. Tradycja ta ukształtowała się w czasie, kiedy obowiązywały już przepisy szabatowe, ponieważ sposób zbierania tego pożywienia odzwierciedla już rytm życia codziennego, jaki narzucił przepis szabatowy. Tradycja kapłańska podkreśla dobitniej znaczenie Mojżesza i Aarona jako pośredników między Jahwe a ludem zgromadzenia Izraela.

Zwycięstwo nad Amalekitami jest ostatnim znakiem doraźnej pomocy Jahwe w starciach zbrojnych. Ręce Mojżesza drętwieją i nie utrzymują już laski; otrzymał ją prawie w tym samym miejscu, kiedy wyruszał do Egiptu. Do następnego starcia Mojżesz przygotował swoich ludzi bardzo starannie, a zdobyte łupy na Madianitach, których znał najlepiej, umocniły okrzepłych już nomadów. Od-tąd miejscem kontaktu z Bogiem będzie namiot, a funkcję laski przejmie arka przymierza. Ona to umożliwi przejście Jordanu i zdobycie Kanaanu, a po przeniesieniu do Jerozolimy, uprawomocni instytucję Króla, czyniąc go przedłużeniem tradycji wyjścia z Egiptu.

W starszych warstwach księgi Wyjścia omówione wydarzenia nazywane są zasadniczo znakami (*otot*), wspaniałościami (*niflaot*) lub dowodami mocy (*moftim*). Wymienione określenia odnoszą się wprawdzie do tej samej rzeczywistości, ale, jak wynika z kontekstu, są wyrazem jej zróżnicowanej interpretacji. Nie wolno zatem utożsamiać ich z jednym rzeczownikiem *cud* (por. Wj 3, 20; 4, 17. 21). Stereotypową formułę pochodzenia kapłańskiego *otot wemoftim*, streszczającą wydarzenia z okresu wyjścia z Egiptu, przetłumaczymy zatem jako „znaki i dowody mocy”, bo autorzy księgi Wyjścia przypisują owym faktom charakter argumentatywny. Połączenie rzeczownika *mofet* z czasownikiem *natan* (dał), zastosowane w Wj 7, 9, skłania do przetłumaczenia tego zwrotu polskim odpowiednikiem „dać dowód”. Również wyrażenie „dać znak” jest składne, dlatego można połączyć je z poprzednim w jedną całość: „dać znak i dowód mocy”<sup>5</sup>. Naturalne zjawiska przyrody, występujące z niezwykłą intensywnością, stały się dla autorów biblijnych znakami dowodzącymi szczególnej opieki Jahwe nad synami Jakuba. Ingerencja Boża polegała nie na stwarzaniu plag czy pokarmu na pustyni, lecz na opatrnościowym kierowaniu ich skutków na korzyść ludu wybranego. W późniejszej historii „wyjście z Egiptu” będzie synonimem wolności ludu Bożego i układem odniesienia w przepowiadaniu proroków. Bogiem Izraela pozostanie na zawsze Jahwe, który wyprowadził swój lud z Egiptu<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Por. także Mt 24, 24; Mk 13, 22; Dz 2, 19; 4, 30; 14, 3.

<sup>6</sup> Interpretację motywu wyjścia z Egiptu w tradycji prorockiej i kapłańskiej przedstawił H. Lubczyk w monografii: *Der Auszug Israels aus Ägypten* (Erfurter Theol. Stud., 11), Leipzig 1963.



## 2. ELIASZ I ELIZEUSZ — OBROŃCY ZAGROŻONEGO JAHWE

Działalność Eliasza i Elizeusza zmierzała do oczyszczenia jahwizmu, zagrożonego kultem Baala i Aszarte. W księgach Królewskich przeplatają się głównie dwie interpretacje ich czynów: starsza, ukazująca ich jako „mężów Bożych” i późniejsza, wyrażająca świat ideowy deuteronomisty.

Człowiek w płaszczu z sierści, przewiązany pasem skórzany to Eliaz z Tiszbe — mąż Boży (*isz haelochim*)<sup>7</sup>; odznacza się mocą niezwykłą. Wysłancomi króla Ochozjasza odpowiada: *Jeżeli ja jestem mężem Bożym, niech spadnie ogień z nieba i pochłonie ciebie wraz z twoją pięćdziesiątką* (2 Krl 1, 10. 12). Ta sama tradycja ukazuje Eliasza, kiedy rozmnaża oliwę biednej wdowy z Sarepty i przywraca życie umierającemu synowi, o czym świadczy jej wyznanie: *Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i przez twoje usta przemawia Jahwe* (1 Krl 17, 24). Wymienione motywy włączono do głównego wątku fabularnego o klęsce posuchy w czasie rządów Achaba. Powstały w ten sposób przekładaniec literacki jest zabiegiem stylistycznym stosowanym w Starym i Nowym Testamencie. Znamiennym elementem tej tradycji jest również polemika męża Bożego, proroka Jahwe, z królem sprzeniewierzającym się jahwizmowi. Dalszy ciąg tej linii interpretacyjnej odnajdujemy w opowiadaniach o Elizeuszu<sup>8</sup>. Jako mąż Boży rozmnaża oliwę, przywraca życie synowi Szunemitki, oczyszcza zatrutą strawę, rozmnaża chleb, uzdrowia Namana, odnajduje zatopioną siekierę. Fakty te są przedstawione w kontekście ożywionego ruchu prorockiego, na tle którego Eliaz i Elizeusz jako „mężowie Boży” jaśnieją szczególnym blaskiem. Tradycja ta dostrzegła także i jego złe strony, jak informuje wstawka o chciwcu Gehazim (2 Krl 5, 2 0—27).

Tradycja deuteronomistyczna uwypukla przede wszystkim działalność Eliasza i Elizeusza w służbie zagrożonego monoteizmu. Teksty te są nasycone reminiscencjami wydarzeń z epoki wyjścia z Egiptu. Wydarzeniem przełomowym w historii jahwizmu było wystąpienie Eliasza na górze Karmel, zakończone całkowitą klęską proroków Baala. Rywalizacja Eliasza z prorokami Baala i Aszery przypomina spotkanie Mojżesza i Aarona z nadwornymi czarodziejami faraona. Podobnie jak Mojżesz tak i Eliaz dwukrotnie uchodzi na pustynię; na górze Horeb doznaje szczególnej bliskości Boga. W opowiadaniach o zasługach wojennych Elizeusz spełnia rolę wyroczni Jahwe (2 Krl 3, 4—27; 6, 24—7, 1. 3—16)<sup>9</sup>. Z natchnienia Bożego wygłasza

<sup>7</sup> Zob. B. S. Childs, *On Reading the Elijah Narratives*, „Interpretation” 34 (1980) 128—137; G. Hentschel, *Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliaszu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) 49—58.

<sup>8</sup> Szczegółową krytykę literacką tekstów o Elizeuszu przeprowadził H. C. Schmitt: *Elisa*, Gütersloh 1972.

<sup>9</sup> Wątek dowódcy królewskiego (2 Krl 7, 2. 17—20) pochodzi z tradycji o „mężu Bożym”.

zbawienne orakula, dzięki którym Izraelici pokonują Moabitów i Syryjczyków. Woda zapowiedziana przez Elizeusza napłynęła do rówów w czasie składania porannej ofiary z pokarmów (2 Krl 3, 20), zwycięstwo na Karmelu nastąpiło w czasie składania wieczornej ofiary z pokarmów (1 Krl 18, 36). Tradycja deuteronomistyczna zinterpretowała wspomniane dzieła Eliasza i Elizeusza jako odnowienie autentycznego kultu Jahwe w czasie nasilającego się wpływu baalizmu w państwie północnym pod rządami dynastii Omriego.

Trzeba jednak zaznaczyć, że zarówno tradycja o „mężu Bożym” jak i redakcja deuteronomistyczna są zakorzenione we wspólnym podłożu sięgającym tradycji Mojżeszowej. Przez usta Mojżesza Jahwe zapowiedział: *Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę* (Pwt 18, 18). Ale i tradycja „męża Bożego” ma tu swoje uzasadnienie: ten prorok jest autentycznym wysłańcem Jahwe, którego słowa, jak Eliasza czy Elizeusza, osiągają zamierzony skutek (por. Pwt 18, 22). Ruch prorocki, wybierając na swoją siedzibę Gilgal, przedłużył dzieje Mojżesza i Jozuego. W Gilgal Izraelici rozłożyli się obozem po przekroczeniu Jordanu, przynosząc tu dwanaście kamieni pamiątkowych z Jordanu. W Gilgal ustała manna, Jozue obrzezał synów Izraela, odprawiono pierwszą paschę. Tu Jozue rozpoczął reformę rolną Ziemi Obiecanej, którą mieli odtąd wziąć w posiadanie. Jahwistyczna interpretacja późniejszych wydarzeń zachowała się w orędziu autentycznych proroków.

### 3. MESJAŃSKIE DZIEŁO JEZUSA W INTERPRETACJI EWANGELISTÓW

Proroctwo Malachiasza zapoczątkowało przekonanie, że drogę Pańską przygotowuje Eliasza (Ml 3, 1; por. Iz 40, 3—5), dlatego wystąpienie Jana Chrzciciela, utożsamionego przez niektórych z Eliaszem, wstrząsnęło całym społeczeństwem Palestyny. Działalność Jezusa spotęgowała jeszcze bardziej ferment mesjański. Echa tych niepokoїв i wątpliwości odbiły się w tekstach ewangelijnych. Pod Cezareą Filipową uczniowie ujawniają Mistrzowi rozbieżność powstałych opinii: jedni uważają Go za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za jednego z proroków (Mk 8, 28). Potwierdzeniem profetycznej interpretacji mesjańskiego dzieła Jezusa jest orędzie apostołskie Piotra inaugurujące ewangelizację: *Sługa Boży, Jezus Chrystus, jest prorokiem Jahwe, zapowiedzianym przez usta Mojżesza* (Dz 3, 22; Pwt 18, 15. 19). Bóg potwierdził Jego posłannictwo niezwykłymi znakami i dowodami mocy (Dz 2, 22). Wymownym świadectwem parzenia na misję Jezusa w świetle tradycji prorockiej są postacie Mojżesza i Eliasza otaczające Go na wysokiej górze podczas przemienienia. Schodzącym uczniom przychodzi na myśl przekonanie

o mającym przyjść Eliaszu — wielkim zwycięzcy na górze Karmel. Jeszcze na Golgocie niektórzy sądzili, że Eliaz mógłby pomóc konającemu. W przeciągu dwóch, trzech dziesięcioleci dzieło Jezusa nabierze wielowymiarowej perspektywy nakreślonej w pismach Nowego Testamentu.

Już w najstarszej Ewangelii słowa i czyny Jezusa identyfikują się z ewangelią Syna Bożego<sup>10</sup>. Uczniowie nie dostrzegli właściwej godności Jezusa, ale rozpoznali ją siły wyższe, demony, i wyznawały ją głośno (Mk 1, 24; 3, 11; 5, 7). Dopiero niezwykle sposób umierania Jezusa na krzyżu uświadomił setnikowi, że człowiek ten był naprawdę Synem Bożym (Mk 15, 39). Nikły efekt rozległej działalności Jezusa, Marek tłumaczy staraniem Jezusa o dyskrecję (Mk 1, 34. 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 30). Charakterystyczną cechą publicznej działalności Jezusa, zauważoną już w najstarszej tradycji, była dyalektyka słowa i czynu. Już pierwsze wystąpienie Jezusa w Kafarnaum wprawiło wszystkich w podziw, *uczyl ich bowiem jak ten, który ma władzę* (Mk 1, 22). Po dokonanych egzorcyzmie zdumieni świadkowie stwierdzają, że jest to niespotykana dotąd nauka. Na rozkaz tego nauczyciela pierzchają nawet duchy nieczyste (Mk 1, 27). Walkę z demonami poprzedziło zwycięstwo nad szatanem — ich władzą (por. Mk 1, 12 par.; 3, 22—30). Niektóre opowiadania o uzdrowieniach czy egzorcyzmach w ewangelii św. Marka zawierają barwne szczegóły znane także z tekstów hellenistycznych czy judaistycznych. W późniejszych ewangeliami obserwujemy tendencję do systematyzowania i teologizowania całego dzieła Jezusa.

Gdybyśmy szukali struktury myślowej, która nadała kształt ewangelii św. Mateusza, to znajdziemy ją w religijnych przeżyciach i aspiracjach judaizmu<sup>11</sup>. Ilustracją mogą tu być słowa Psalmu 86: *Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś i upadną przed Tobą na twarz, Panie, i będą wielbić imię Twoje. Boś Ty jest wielki i dokonujesz wspaniałych dzieł, tylko Ty jesteś Bogiem* (w. 9. 10; por. także Ps 72, 8—14). Przed Dzieciątkiem Jezus wielcy uczeni ze Wschodu padają na twarz w geście proskynezy. Przed boskim Lekarzem aktu proskynezy doknują ludzie, którzy z wiarą przychodzą do Niego, prosząc o pomoc. Zmartwychwstałemu Panu uczniowie oddają pokłon, a tych którzy tego nie czynią Mateusz określa jako powątpiewających (28, 17). Według Mateusza dzieła Chrystusa (*erga Christou*) są nie tylko dziełami Syna Bożego, lecz — jak wynika z gestów religijnej adoracji opisanych w ewangelii — boski Nauczyciel i Lekarz zajmuje miejsce samego Jahwe. Liturgiczny kult osoby Jezusa

<sup>10</sup> Zob. D.—A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie der Markusevangeliums* (BZNW, 42), Berlin 1975, 42—55; T. Hergesel, *Cuda Jezusa w interpretacji św. Marka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31 (1978) 230—239.

<sup>11</sup> Por. T. Hergesel, *Adoracja Cudotwórcy — Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) 104—114.

Chrystusa przyspieszyło niewątpliwie zburzenie świątyni jerozolimskiej. Jeszcze po ostatniej podróży misyjnej Apostoł Narodów udaje się do niej, aby oddać pokłon Bogu (Dz 24, 11).

Ewangelista Łukasz, wracając do czasu przed narodzeniem Jezusa, zaznaczył, że oczekiwane przyjście Eliasza ziściło się w osobie Jana Chrzciciela. Takie uściślenie spełnia ważną rolę w całej Ewangelii, gdzie Jezus jawi się przede wszystkim jako prorok. Myśli ewangelisty w tym względzie są bardziej czytelne w tekstach dodanych od siebie. Jakby manifestem Łukaszowej interpretacji dzieła Jezusa jest opowiadanie o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, o uzdrowieniu kobiety w szabat, o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych. Wrazem intencji autora są przede wszystkim wypowiedzi świadków owych wydarzeń. Nader wymowna jest pierwsza z nich. Ludzie towarzyszący zmarłemu młodzieńcowi, napełnieni bojaźnią, wielbili Boga i mówili: *Wielki prorok powstał wśród nas i Bóg nawiedził swój lud* (Łk 7, 16). Następne aklamacje tchną tym samym duchem. Niewiasta uzdrowiona ze swej niemocy *chwaliła Boga*, a lud cały *cieszył się ze wszystkich wspaniałych czynów dokonanych przez Jezusa* (Łk 13, 17). Samarytanin, oczyszczony z trądu, *wrócił chwalać Boga donośnym głosem*. Pozostałym oczyszczonym z trądu Jezus wypominał, że nie oddali chwały Bogu (Łk 17, 18). W interpretacji Łukasza Jezus, Wielki Prorok, litując się nad cierpiącymi, wywołuje radość wśród ludu i spontaniczne uwielbienie Boga<sup>12</sup>.

Najdalej idącej reinterpretacji dzieła Jezusa dokonał ostatni ewangelista; wyraźnie określa cel ponownego wspomnienia znaków, które Jezus uczynił, mianowicie, aby wzbudzały wiarę, że *Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym*, i aby wiara ta stała się dla wierzących źródłem życia wiecznego (J 20, 31). Selektywne potraktowanie tradycji o Jezusie umożliwia mu bardziej przejrzystą interpretację. Proces ten zapoczątkowali już częściowo Mateusz i Łukasz. Na pierwszy plan szkicowanego obrazu Jezusa Jan wysuwa znaczeniowość Jego czynów. W ten sposób ostatni autor biblijny, podejmując i rozwijając myśl pierwszego, zamyka krąg biblijnej interpretacji różnorodnych zjawisk przyrodniczych, wydarzeń społecznych i religijnych, które zwykliśmy nazywać cudami. Jan ewangelista nie ogranicza się tylko do nazwania czynów niezwykłych Jezusa *znakami*, lecz kształtuje teksty narracyjne tak, aby tworzyły spójną całość z tekstami dyskursywnymi. Tuż przed uroczystym wjazdem do Jerozolimy Jezus oświadcza słuchaczom: *Powiedziałem wam, a nie wierzycie. Czyny (erga), których dokonuję w imię mojego Ojca, świadczą o mnie* (J 10, 25). Czyny Jezusa są więc integralnym ele-

<sup>12</sup> Recepcją, kompozycją oraz interpretacją opowiadań o cudach Jezusa w ewangelii św. Łukasza zajął się U. Busse w swojej pracy doktorskiej pt. *Die Wunder des Propheten Jesus* (Forschung zur Bibel, 24), Stuttgart 1977; zob. rec. w RBL 31 (1978) 225.

mentem całej działalności, którą Jan nazywa daniem świadectwa. Echa sporów o tożsamość osoby Mesjasza doszły aż do czwartej ewangelii, gdzie św. Jan wyjaśnia: drogę Pańską przygotował nie Elias, lecz Jan Chrzciciel, który nie uczynił jednak żadnego znaku (J 1, 23; 10, 41)<sup>13</sup>.

#### 4. CUDOTWÓRCA ZMARTWYCHWSTAŁY

Zakończenie ewangelii św. Marka jest wyrazem doświadczeń, jakie pierwsi apostołowie chrześcijaństwa zdobywali w pracy ewangelizacyjnej, byli bowiem — jak stwierdza ewangelista — przekonani, że *Pan współdziałał z nimi i potwierdzał nauczanie znakami, które mu towarzyszyły* (16, 20). Dzieje tych sukcesów przypominają epopeję Mojżesza i późniejszych proroków, obdarzonych nadzwyczajną mocą do wykonania wyznaczonego zadania. Moc wybrańca Jahwe ustaje z chwilą spełnienia powierzonej misji: Mojżeszowi opadają ręce podczas wojny z Amalekitami, zwycięski Elias ucieka przed zemstą pokonanej Izebel, po ostatniej podróży misyjnej Paweł ratuje się apelacją do cesarza. Wymienione przykłady pouczają, że do wykonania określonego zadania Bóg może wyposażyć człowieka w moc niezwykłą; wszelką władzą na niebie i ziemi obdarzył Jezusa Chrystusa, bo miał On nie tylko uzdrawiać chorych, lecz także ludzkość zbawić, nie tylko wskrzeszać umarłych, ale, jak nikt inny z cudotwórców, zmartwychwstać.

Wrocław.

KS. TOMASZ HERGESEL

<sup>13</sup> O Janowej interpretacji cudów Jezusa zob. T. Hergesel, *Oreǳie Janowych opowiadań o cudach Jezusa*, „Colloquium Salutis”, 10 (1978) 163—180.

Ks. Paweł Cieřlik

### KERYGMAT O JEZUSIE Z NAZARETU W KAZANIACH MISYJNYCH DZIEJÓW APOSTOLSKICH

Nie potrzeba długiej i zawięej analizy, by odróżnić w *Dziejach Apostolskich* dwa zasadnicze gatunki literackie: opisy wydarzeń i mowy. Część narracyjna *Dziejów* stanowi dziś margines dociekań naukowych. Natomiast elementy oratorskie, zwierciadło nauczania apostołskiego, pozostały nadal przedmiotem troski i niepokoju wielu egzegetów.

Współczesna biblistyka, uwzględniając naukowe zdobycze ostatnich lat oparte na metodach historii form, historii redakcji i historii tradycji, postawiła w centrum zainteresowań dziewięć mów. Są to tzw. kazania misyjne, kazania adresowane do tych, którzy jeszcze nie przyjęli ewangelii. Słuchaczami ich byli Żydzi, prozelici, poganie; głosicielami zaś Piotr, dwunastu Apostołów, Paweł i Szczepan. Kazania te swym zasięgiem zataczały coraz to szersze kręgi. Z Jerozolimy, świętego miasta zmartwychwstania Jezusa i zesłania Ducha Świętego, słowo Boże dotarło do Antiochii i Aten, i wreszcie jak świadczy o tym epilog Dziejów, do Rzymu, gdzie Paweł przez całe dwa lata pozostał w wynajętym przez siebie mieszkaniu i przyjmował wszystkich, którzy do niego przychodzili, głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód (28, 30—31). Umiejscowione w centralnych punktach ówczesnego świata, kazania misyjne jawią się jako kazania programowe i pod pewnym względem odpowiadają perykopie o nauczaniu Jezusa w synagodze w Nazarecie (4, 16—30), w której Łukasz, nakreślając program swej Ewangelii otwiera działalność i misję Chrystusa. Mają one na celu podkreślenie jedności Ewangelii mimo różnorodności pracowników apostołskich oraz słuchaczy żydowskich, greckich i rzymskich. Pojawiają się w kluczowych momentach historii Słowa Bożego skierowanego do człowieka (świata):

1. kazanie Piotra do Żydów w Jerozolimie w dniu Zesłania Ducha Św. figurą uniwersalnego charakteru ewangelii i zapowiedzią głoszenia jej wszystkim narodom w całym oikoumene (2, 14—40);

2. kazanie Piotra w świątyni po uzdrowieniu chromego ujawnia wrogi stosunek kapłanów i saduceuszów do chrześcijan (3, 12—26);

3. wypowiedź Piotra i Jana przed Sanhedrynem pierwszym odważnym wyznaniem wiary reprezentanta chrześcijaństwa (4, 8—12);

4. słowa Piotra i Dwunastu przed Sanhedrynem ponownym wyznaniem wiary w czasach, w których fala aresztowań apostołów przybiera na sile ze strony Żydów (5, 29—32);

5. apologia Szczepana przed Sanhedrynem oraz ukamienowanie „jednego z siedmiu” szczytem nienawiści Żydów (7, 2—53);

6. kazanie Piotra w domu Korneliusza w Cezarei momentem wyjścia ewangelii poza Jerozolimę do słuchaczy grecko-rzymskich i sympatyków Żydów tzw. prozelitów (10, 34—43);

7. słowo Pawła do Żydów spoza Palestyny w Antiochii jako ostatnia odrzucona oferta oraz decydujące *kairos* dla narodu żydowskiego odrzucającego Chrystusa i Jego nową ekonomię zbawczą (13, 16—41);

8. fragment nauczania Pawłowego po uzdrowieniu kaleki w Li-strze, pierwszą sceną głoszenia Dobrej Nowiny poganom w Azji (14, 14—17);

9. mowa Pawła na Areopagu w Atenach skierowana do uczonych pogan w Grecji, spotkała się z odrzuceniem przez większość słuchaczy (17, 22—31).



Dokładniejsza analiza wspomnianych tekstów oratorskich wskazuje na ich charakter homogeniczny. Zbudowane w oparciu o jeden zasadniczy schemat stanowią one jedność literacką i doktrynalną, różniąc się w zależności od adresata kerygmatu. W wypadku, gdy Słowo Boże jest skierowane do Żydów z Palestyny i diaspory zawiera ono dwa istotne elementy ściśle związane z treścią narracyjną Dziejów: historię zbawienia i apel do nawrócenia. Pierwsza część zwana inaczej *recapitulatio salutis* traktuje o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku aż do dnia, w którym udzielił przez Ducha Św. poleceń apostołom, których sobie wybrał, a potem został wzięty do nieba (Dz 1, 1). Historia zbawcza Jezusa służy za fundament do części drugiej, jaką jest zaproszenie do pokuty i przygotowanie do wyznania wiary na chrzcie św. Kiedy adresatem kazań są poganie, wówczas zachęta do nawrócenia oraz oddanie się na służbę „Bogu jednemu i prawdziwemu” występuje na pierwszym planie. Historia Jezusa zostaje zredukowana do minimum. Funkcję przygotowania do nawrócenia spełnia zapowiedź paruzji jako nieuniknionej sankcji nowego życia, zagwarantowanego przez fakt Zmartwychwstania.

Istotnymi elementami nauczania kerygmatycznego kazań misyjnych są: historia Jezusa, męka i śmierć, zmartwychwstanie.

Wzmianka Jana Chrzciciela, jego roli i posłannictwa w nauczaniu kerygmatycznym (10, 37; 13, 24—25) nie ma na celu zaprezentowania faktów w epoce przedchrześcijańskiej, ile raczej oznaczenia początku misji Jezusa Chrystusa (*archē*). Fenomen Jezusa Chrystusa określony mianem *rhēma* (w j. greckim) oddaje hebrajski substrat *dābār*, który u autora trzeciej Ewangelii i Dziejów nie tyle oznacza „słowo”, ile „wydarzenie”. Termin ten określa wejście Jezusa w historię człowieka, Jego działalność ziemską, mękę i śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie. Punktem wyjścia całego wydarzenia stał się Nazaret.

*Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą* (10, 38).

*Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam...* (2, 22). Tradycyjna formuła kerygmatyczna *Nazarejczyk* świadczy o tendencji wiązania od początków ewangelii imienia Jezus z nazwą Jego pochodzenia religijnego i geograficznego. *Jezus z Nazaretu* jest późniejszym wariantem tej formuły. Zanim więc we wczesnym chrześcijaństwie przyjęła się mesjańska nazwa *Chrystus*, imię *Jezus Nazarejczyk* było już w powszechnym użyciu. Wydarzenie Jezusa Chrystusa zostało ujęte w granice geograficzne (topograficzne), zamknięte w wymiarach przestrzennych: *Wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei... Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu... A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie...* (10, 37—39). *Rhēma* z Nazaretu zostały nadane granice czasowe: *działo się (to) ... po chrzcie, który głosił Jan* (10, 37). Zgodnie z ilustracją faktów ewangelijnych trzeciej Ewangelii,

a w przeciwieństwie do pozostałych ewangelistów, między posłannictwem Jana i Jezusa przebiega wyraźna linia demarkacyjna. Czas Jezusa odcina się wyraźnie od czasu Jana i całego Starego Testamentu. Jezus z Nazaretu wchodzi na arenę po uwieszeniu Jana i rozpoczyna publiczną działalność.

Zadanie Prekursora redukowało się jedynie do przyznania wyższości Chrystusowi, świadczenia o tym, *który przyjdzie po Nim* (por. 13, 25). W świetle świadectw Synoptyków i Jana przynależność Jana Chrzciciela do czasów eschatologicznych była jednym z problemów najbardziej dyskutowanych przez chrześcijan w czasach apostołskich. Potwierdza to obecność logionu w tradycji Q (*Quelle*); (Mt 11, 12—13; Łk 16, 16). Mateusz wierny źródłu rozstrzyga problem w znaczeniu identycznej postawy Chrystusa i Poprzednika wobec realizującego się eschatonu — potwierdza to jedność przedmiotu i treści nauczania. U Mateusza: Jan i Chrystus głoszą królestwo Boże (3, 2; 4, 17), Łukasz przyznaje Janowi i Chrystusowi odmienne miejsce w historii zbawienia: *Aż do Jana sięgało Prawo i Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym* (16, 16). Czas Prawa i Proroków trwa *inclusive* aż do Jana. Dopiero Jezus otwiera eschatologiczny czas zbawienia. Jan Chrzciciel zamyka Stare Przymierze a Jezus otwiera Nowe Przymierze. Ten sam pogląd dzielają również kazania misyjne w Dziejach. Nie jest on tworem Łukasza. Wbrew licznym hipotezom, słusznie podkreśla J. Jeremias: „to Kościół pierwotny wykazał już zrozumiałą tendencję podporządkowania osoby Jana Chrzciciela Jezusowi z Nazaretu”. Reakcja na identyczną prezentację Jana i Jezusa oraz ich przynależność do epoki eschatologicznej jest tylko jednym aspektem konfliktu między „zwolennikami Jana” a chrześcijanami. Konflikt ten dotyczył ich funkcji „mesjańskiej” i dominował on przez długi czas, o czym pośrednio świadczą kazania misyjne i Łukasz.

Wydarzenie Jezusa zapoczątkowane w Galilei objęło całą Judeę a znalazło swój punkt szczytowy w fakcie śmierci i zmartwychwstania w Jerozolimie. Początek publicznej działalności, obfitującej w cuda i nauczanie zaznaczył fakt *namaszczenia przez Boga Duchem Świętym i mocą* (10, 38). Ewangeliczna posługa rozpoczęła się z momentem chrztu Jezusa w Jordanie, kiedy spełniła się w Jego osobie zapowiedź Izajasza (61, 1—3): *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę...* Namaszczenie Jezusa przez Boga jest chrztem i zarazem zstąpieniem Ducha Świętego. Odtąd Jezus z Nazaret staje się „Pomazańcem”, „Namaszczonym”, „Mesjaszem”, „Chrystusem”. Zastosowanie tytułu „Chrystus” do Jezusa sięga czasów popaschalnych. W świetle 1 Kor 15, 3b: *Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy..., zmartwychwstał trzeciego dnia...*, tytuł był już w powszechnym użyciu w języku kerygmatycznym przed połową wieku apostołskiego. Stosowany najpierw do Jezusa zmartwychwstałego, odnosił się już przed Pawłem do Jezusa historii. W czasie Łukasza stanowi nowy funda-

ment tradycji judeo-chrześcijańskiej, która stosuje go niepodzielnie do Jezusa historii, Chrystusa wiary.

Kerygmat podkreśla dynamiczny charakter posługi Jezusa na ziemi. Streszczenie całej działalności Jezusa w słowach: *przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła*, potwierdza Łukaszową wizję historii zbawienia. Cuda Jezusa po chrzcie w Jordanie są początkiem królestwa Bożego na ziemi (czasu zbawienia). „Dobre czyny” spełniane przez Jezusa podczas całej posługi ziemskiej, szczególnie uzdrowienia opętanych, prezentują się jako dowód mesjańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. Zgodnie z interpretacją paralelizmu synonimicznego uwolnienie ludzi spod panowania szatana jest „dobrym czynem” *par excellence* spełnionym na korzyść człowieka. Atrybut „dobroczyncy” przypisany Jezusowi, był w powszechnym użyciu w świecie greckim. Poprzez władzę nad demonami Jezus prezentuje się jako nowy Mojżesz, który na jego wzór podtrzymuje wiarę i posłuszeństwo poprzez znaki i cuda eschatologiczne.

Dz 2, 22 oceniają moc Jezusa jako *potężne czyny, cuda i znaki*. Nauczanie schodzi na drugi plan oraz ma na celu wskazywać na działanie i czyny Jezusa. Na uwagę zasługuje subordynacjonizm Jezusa w stosunku do Boga Ojca. Jezus czynił cuda *ponieważ Bóg był z Nim* (10, 38); Jezus jest *mężem którego posłannictwo potwierdził Bóg cudami* (2, 22). Motyw ten przewija się przez całą historię Jezusa; Jezus jest ochrzczony przez Boga (10, 38), Bóg Go wskrzesił (10, 40), chrystofanie Zmartwychwstałego są darem Boga (10, 40), z inicjatywy Boga Jezus staje się sędzią żywych i umarłych (10, 42).

Poza dwoma wypadkami, gdzie nauczanie kerygmatyczne szerzej omawia publiczną działalność Jezusa (Kazanie Piotra w dniu Zielonych Świąt i kazanie Piotra w Cezarei), we wszystkich kazaniach misyjnych centralne miejsce zajmuje fakt *m ę k i i z m a r t w y c h w s t a n i a P a n a*. Uwypuklenie tych kluczowych prawd daje słuszne prawo do zastąpienia nazwy nauczania kerygmatycznego przez wyrażenie „głoszenia Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego”. Kerygmat nawet w tych dwóch zasadniczych prawdach prezentuje się jako wierna kopia Ewangelii Łukasza. W Ewangelii, jak i w Dziejach Apostolskich, śmierć krzyżowa jest dziełem mieszkańców Jerozolimy i jej przywódców. Kazania misyjne, posługując się tym szczegółem, przybierają charakter oskarżenia. Silna polemika antyżydowska rozwija się szczególnie w podkreśleniu winy Żydów z Jerozolimy którzy stali się sprawcami śmierci Sprawiedliwego pomimo trzykrotnego orzeczenia niewinności Jezusa ze strony Piłata: *Wydalście (Jezusa) i zaparlście się Go przed Pilatem, gdy postanowił Go uwolnić. Zaparlście się Świętego i Sprawiedliwego a wyprosiście utaskawienie dla zabójcy* (3, 13—15). Piłat staje się autentycznym świadkiem niewinności Jezusa. Trzy razy orzeka Jego niewinność, trzy razy domaga się uwolnienia. Niewinność Jezusa znajduje swój wyraz w tytułach:

„Święty” i „Sprawiedliwy”. Forma oskarżenia dochodzi do szczytu w tzw. apologii Szczepana (7, 52—53): *Któregóż z proroków nie przeladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego. A wyście zdradzili Go teraz i zamordowali.*

Śmierć Jezusa odpowiada zbawczemu zamiarowi Boga wyrażonemu w Pismach. Autor Dziejów odwołuje się dwukrotnie *expressis verbis* do tekstu skrypturystycznego Pwt 21, 23 w Dz 5, 30 i 10, 39: *Jego to zabili zawieszwszy na drzewie.* Tekst ten prezentuje się jako podstawowy w Łukaszkowym kerygmacie o ukrzyżowaniu, jest on już znany Pawłowi (Ga 3, 13). Obaj korzystają więc z tego samego źródła, chociaż w odmienny sposób. Paweł udowadnia przy jego pomocy, że Chrystus stał się przekleństwem Boga, aby nas wykupić z przekleństwa Prawa; Łukasz zaś opiera się na tym tekście, by wykazać, że ukrzyżowanie Jezusa było zgodne z planem Bożym aż do najmniejszych szczegółów (sposób i forma).

Haniebny czyn Żydów spotyka się z natychmiastową odpowiedzią Boga. Stąd zmartwychwstanie Chrystusa, nierozdzielnie związane z krzyżem, występuje jako bezpośrednie dzieło Boga Ojca i odpowiedź na zaśnięcie Izraela. Jest ono wyniesieniem Jezusa do godności Chrystusa, Pana (Dz 2, 36). *wyście Go zabili, ale Bóg Go wskrzesił* (Dz 3, 15).

W podwójny więc sposób kazania misyjne prezentują zmartwychwstanie Jezusa. Naczelną ich ideą jest wskrzeszenie przez Boga Ojca. Ta interwencja Boga kontrastuje z akcją zbrodniczą mieszkańców Jeruzolimy. Tak skonstruowana formuła apologetyczna znajduje się jedynie w Dziejach Apostolskich. Stwierdzenie faktu zmartwychwstania Jezusa towarzyszy wzmianka tych, którzy otrzymali posłannictwo dawania o nim świadectwa. Podobny sens słowa „świadek” mieści się jedynie w: Łk 24, 48 i Dz 1, 8, 22.

Po uroczystej proklamacji faktu wydarzenia zmartwychwstania, potwierdzonego przez świadków, ma miejsce interpretacja wydarzenia przy pomocy Pism. Prorocy zapowiedzieli, że Mesjasz zmartwychwstanie, a ponieważ obietnice te zrealizowały się w osobie Jezusa, winien On być uznany jako obiecany Mesjasz (por. Łk 24, 25—27; 44—46). Kazania misyjne są realizacją programu podanego przez Łk 24 w wyżej wspomnianych wierszach.

Konkludując, kazania misyjne Dziejów Apostolskich stanowią kompozycję literacką redaktora trzeciej Ewangelii, który czerpie z materiałów kerymatycznych tradycji wczesnej i późniejszej, porządkuje je według tradycyjnego schematu, w oparciu o technikę historiografii starożytnej i z uwzględnieniem potrzeb swej epoki. Zredagowane około 90 roku, przez autora usiłującego ukazać czytelnikowi w świetle świadectwa Prologu Ewangelii Łukasza, *całkowitą pewnością nauk otrzymanych* (14), kazania misyjne mają przede wszystkim ukazać charakter permanentny chrześcijaństwa i jego wierności linii apostoelskiej, od wydarzenia paschalnego aż do końca

I wieku po Chrystusie. Łukasz obierając za punkt wyjścia rzeczywistość moralną i religijną swego czasu, podkreśla etapową genezę i stopniowy rozwój kerygmy chrześcijańskiej. W chwili, gdy Kościół przeżywa kryzys identyczności apostołskiej, Łukasza jako reprezentanta ostatniego pokolenia pierwszego wieku chrześcijaństwa niepokoi tylko jedna troska — jak temu niebezpieczeństwu zapobiec? Dopiero w takim świetle zrozumiemy jego „obsesję” w podkreślaniu kontynuacji tego samego nauczania misyjnego, które od czasów apostołskich, a jeszcze ściślej od wydarzenia paschalnego aż do końca I wieku, zachowało swoją identyczność. Kierowany tym motywem sięga często do najbardziej archaicznych i jemu dostępnych materiałów tradycyjnych, wkłada je w usta autorytetów apostołskich Piotra i Pawła. Żywi głęboką cześć i szacunek dla heroicznego i fundamentalnego czasu, kiedy to H. Conzelmann nazwał „Die Mitte der Zeit” (Centrum czasu), historia Jezusa uwieńczona faktem zmartwychwstania.

Współczesna krytyka kazań misyjnych w Dziejach Apostolskich, jeśli nie chce popełnić błędów ostatnich lat, musi więc uwzględnić trzy elementy: materiały tradycyjne, wkład osobisty redaktora oraz sposób przekazywania Słowa Bożego pod koniec I wieku chrześcijaństwa; czasu, którego Łukasz był wiernym świadkiem.

Szczecin

KS. PAWEŁ CIESLIK

Ks. Tomasz Jelonek

## ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

Powszechnie wiadomo, że List do Hebrajczyków niewiele miejsca poświęca Duchowi Świętemu<sup>1</sup>. Potwierdzeniem tego jest skąpa ilość wypowiedzi, w których występuje termin *pneuma*, a oprócz tego oznacza on w Liście do Hebrajczyków, podobnie jak w innych pismach Nowego Testamentu, nie tylko Ducha Świętego, ale także inne byty duchowej natury.

Rozważania ilościowe, których nie sposób pominąć w analizie tekstu biblijnego, nie rozwiązują jednak problemu wagi odnośnie zagadnień. Dlatego trzeba podjąć próbę określenia roli Ducha Świętego, jaką przedstawia List do Hebrajczyków.

<sup>1</sup> Por. A. Jankowski, „Przez Ducha wiecznego” (Hbr 9, 14). *Próba uściślenia sensu pneumatologicznego tego zwrotu*, An Crac 3 (1971) 201.

Odpowiemy na pytanie, czy stosunkowo nieliczne miejsca, mówiące o Duchu Świętym, nie zawierają bardzo bogatej i istotnej treści. Wiemy bowiem, że Autor Listu do Hebrajczyków potrafi mówić w sposób niezwykle zwięzły, przekazując przy całej zwięzłości szeroko rozbudowany zasób informacji, który trzeba umieć odpowiednio wydobyć. Zostało pokazane, jak bogate określenie Kościoła zawarte jest w Hbr 12, 23a<sup>2</sup> oraz jak drobny fragment Listu (2, 3b. 4) streszcza w mistrzowski sposób dwa dzieła Łukasze, Trzecią Ewangelię i Dzieje Apostolskie<sup>3</sup>. Te doświadczenia upoważniają nas do podjęcia tematu, któremu List w porównaniu z przytoczonymi przykładami poświęca o wiele więcej uwagi.

## 1. TERMIN PNEUMA W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

Rozważania rozpoczniemy od pewnych uwag statystycznych dotyczących występowania terminu *pneuma* w Liście do Hebrajczyków. Nie uściślając jeszcze jego znaczeń zauważamy, że termin ten występuje w Liście dwanaście razy. Nie jest to dużo, ale ma swoje znaczenie statystyczne. Zamiast rozważań „na wyczucie”, jakie często podejmuje się w porównaniu danych liczbowych, odwołamy się do testu jednorodności przy próbach różnicznych<sup>4</sup>. Dla uzyskania odpowiedzi o statystycznej istotności różnicy częstotliwości występowania rozważanego terminu w Liście do Hebrajczyków, Trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, wykonano obliczenia wartości funkcji testowej, której postaci nie będziemy tu przytaczać. Można ją znaleźć w wymienionej pozycji w odsyłaczu.

Obliczenia wykonano dla trzech par ksiąg:

- 1) List do Hebrajczyków i Dzieje Apostolskie,
- 2) List do Hebrajczyków i Ewangelia św. Łukasza,
- 3) Dzieje Apostolskie i Trzecia Ewangelia.

W wyniku obliczeń otrzymano odpowiednio trzy wartości funkcji testowej:

- 1) 2, 121
- 2) 0, 657
- 3) 12, 884.

Wnioski statystyczne wyprowadza się porównując otrzymane wartości funkcji testowej ze stabelaryzowanymi wartościami odpowied-

<sup>2</sup> Por. T. Jelonek, „Zgromadzenie pierworodnych zapisanych w niebiosach” Hbr 12, 23a. Przyczynek do eklezjologii Nowego Testamentu, An Crac 10 (1978) 167—182.

<sup>3</sup> Por. T. Jelonek, Streszczenie dzieł Łukasze w Liście do Hebrajczyków, An Crac 12 (1980) w druku.

<sup>4</sup> Por. W. Oktała, Elementy statystyki matematycznej i metodyka doświadczalności, Warszawa<sup>2</sup> 1966, 275n.



nich funkcji statystycznych. W naszym wypadku korzystamy z tablic tak zwanej funkcji *chi kwadrat*.

Wniosek uzyskany dzięki stosowanej metodzie jest może na nasze odczucie nieco zaskakujący. Okazuje się bowiem, że w pierwszym i drugim wypadku, czyli przy porównywaniu Listu do Hebrajczyków z jednym i drugim dziełem św. Łukasza, nie ma podstaw do odrzucenia hipotezy o jednorodności. Mówiąc inaczej, nie można wykazać, że częstotliwość występowania terminu *pneuma* w obu dziełach jest istotnie różna. Natomiast w przypadku porównania obu dzieł Łukaszkowych między sobą okazuje się, że różnica częstotliwości występowania terminu jest istotna. W *Dziejach Apostolskich* występuje on wyraźnie częściej niż w *Trzeciej Ewangelii*.

Nie wnikając głębiej w sens przytoczonych wniosków, wyzwalamy się z apriorycznego przekonania o wybitnie znikomym uwzględnieniu terminu *pneuma* przez Autora Listu do Hebrajczyków w porównaniu z pismami św. Łukasza. Jak sprawa przedstawia się dokładniej będziemy starali się rozważyć w dalszym ciągu przeprowadzonych badań. Wspomniane badania statystyczne są przykładem zastosowań metod lingwistyki matematycznej do rozważań nad tekstem biblijnym<sup>5</sup>.

Stwierdziliśmy już na samym początku, że termin *pneuma* w Liście do Hebrajczyków nie zawsze oznacza Ducha Świętego. Z dwunastu zastosowań tego terminu w Liście tylko siedem odnosi się do Ducha Świętego, pozostałe pięć w dwu wypadkach odnosi się do aniołów, a w trzech do dusz ludzkich. Pogłębia to przekonanie o nielicznym wzmiankowaniu Ducha Świętego. Zauważyć jednak trzeba, że w porównywanych wyżej pismach św. Łukasza termin *pneuma* posiada również różne znaczenia. Dokładniejsza analiza pozwala stwierdzić, że w *Ewangelii św. Łukasza* termin ten procentowo w mniejszym stopniu odnosi się do Ducha Świętego, niż ma to miejsce w Liście do Hebrajczyków. W Liście tym ponad połowa zastosowań terminu dotyczy Ducha Świętego, w *Trzeciej Ewangelii* nieco poniżej połowy (siedemnaście na trzydzieści sześć). Oznacza on także ducha ludzkiego i duchy nieczyste. W *Dziejach Apostolskich*, które specjalnie są księgą Ducha Świętego, stosunek jest wyraźnie przesunięty na korzyść określeń Ducha Świętego, które stanowią około osiemdziesiąt procent znaczeń rozważanego terminu.

## 2. SIEDEM RAZY O DUCHU ŚWIĘTYM

Przejdziemy do analizy tych miejsc Listu, w których Autor używając terminu *pneuma* mówi o Duchu Świętym. Jak zauważyliśmy wyżej, w Liście jest siedem takich miejsc. Rozdzielimy je na dwie

<sup>5</sup> Por. T. Jelonek, *Lingwistyka matematyczna jako narzędzie badania Pisma Świętego*, RBL 32 (1979) 56n.

grupy. Do pierwszej zaliczymy te miejsca, w których w różnych kontekstach mowa jest o Duchu Świętym w Jego relacji do chrześcijanina i dzieła Chrystusa. W grupie drugiej zajmiemy się trzema stwierdzeniami nawiązującymi do objawiającej się roli Ducha Świętego w związku z przekazem biblijnym.

a) *Rzeczywistość chrześcijańska a Duch Święty*

List do Hebrajczyków, jako wielkie wołanie o wierność, przedstawia rzeczywistość, do której przystępuje chrześcijanin. Ukazanie bogactwa tej rzeczywistości ma być motywem powstrzymującym przed odstępstwem. W tym kontekście przyjrzymy się wzmiankom o Duchu Świętym.

Rozdzielania Ducha Świętego — Hbr 2, 4

Autor Listu do Hebrajczyków w 2, 3b. 4 przedstawia w wielkim syntetycznym skrócie dzieje zbawienia obejmujące trzy stadia:

- 1) głoszenie zbawienia przez Pana,
- 2) umacnianie zbawienia przez świadków,
- 3) i poświadczanie zbawienia przez Boga.

Te trzy stadia, z których dwa ostatnie czasowo się pokrywają, nawiązują do treści Trzeciej Ewangelii (stadium pierwsze) i Dziejów Apostolskich (stadium drugie i trzecie). Ten krótki fragment, będący streszczeniem obu dzieł Łukaszkowych, zawiera — co w tym kontekście jest konieczne — wzmiankę o Duchu Świętym. Zauważmy, że tekst nawiązuje do trzech Osób Bożych. Syn Boży głosi zbawienie, Bóg Ojciec (*theos* z rodzajnikiem) poświadcza, a jednym z poświadczających dzieł są rozdzielania (liczba mnoga) Ducha Świętego.

Poświadczające dzieła Boga zostały zestawione w dwu charakterystycznych parach<sup>6</sup>. Pierwszą parę stanowią znaki i cuda. To określenie nawiązuje do tradycji deuteronomicznej, a w tym miejscu wskazuje na kontynuację ekonomii Starego Przymierza. Przerastającymi ją dziełami Boga są różnorakie moce i rozdzielania Ducha Świętego. Podkreślona w tych dziełach wielorakość wskazuje na wyższość i bogactwo ekonomii Nowego Przymierza. Przyczyną wyższości jest Duch Święty.

Występujący tu rzeczownik *merismos*, który oprócz tego występuje tylko raz w Nowym Testamencie także w Liście do Hebrajczyków (4, 12), może stanowić aluzję do sceny zesłania Ducha Świętego z Dziejów Apostolskich, gdzie czytamy o rozdzielonych (*diame-ridzomenai*) językach jakby ognia (2, 3)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Por. T. Jelonek, *Poświadczające dzieła Boga według Hbr 2, 4*, RBL 31 (1978) 16—22.

<sup>7</sup> Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, (Études Bibliques), Paris<sup>2</sup> 1952, 2, 28.

## Uczestnicy Ducha Świętego — Hbr 6, 4

Następna wzmianka o Duchu Świętym związana jest z przejmującą groźbą skierowaną do odstępców. Niemożliwą rzeczą jest odnowić ku nawróceniu tych, którzy zlekceważyli rzeczywistość Nowego Przymierza, w którą zostali wprowadzeni. Rzeczywistość ta jest przedstawiona jako oświecenie, zakosztowanie daru niebieskiego, uczestnictwo w Duchu Świętym, zakosztowanie piękna słowa Bożego i mocy przyszłego wieku. List do Hebrajczyków mówi tu o wejściu w tę rzeczywistość przez chrzest, osiągnięcie bowiem wszystkich wymienionych dóbr jest jednorazowe (hapaks i użyte aorysty). Chrześcijaнин staje się uczestnikiem Ducha Świętego.

Umieszczenie wzmianki o Duchu Świętym w centralnym miejscu wypowiedzi zdaje się podkreślać rolę Ducha Świętego we wszystkich pozostałych aspektach chrześcijańskiej rzeczywistości. Mówiąc inaczej, uczestnictwo w Duchu Świętym jest przyczyną sprawczą otrzymania pozostałych darów. Na korzyść tej hipotezy świadczą liczne w Liście do Hebrajczyków struktury literackie służące wyrażeniu pewnych myśli przez odpowiednie rozmieszczenie poszczególnych elementów wypowiedzi<sup>8</sup>.

Odnosnie rozważanego miejsca należy wziąć pod uwagę wiersze 4 do 6, stanowiące pod względem gramatycznym jedno rozbudowane zdanie. Charakterystyczne dla niego jest nagromadzenie imiesłowów, których można tu naliczyć aż siedem. Zasadnicza treść zdania zawarta jest w słowach: *adynaton gar ... parapesontas palin anakainidzein eis metañoian*. Kropki w przytoczonym tekście zastępują tę część zdania, która przedstawia rzeczywistość otrzymaną przez odstępców. Stali się jej uczestnikami, a później nią wzgardzili. Po frazie centralnej następuje jakby uwyrażnienie czym jest odstępcstwo. Jest ono ukrzyżowaniem Syna Bożego i wystawieniem Go na pośmiewisko. W najbardziej interesującej nas części zdania między *gar*, a *kai* poprzedzającym *parapesontas* wymienione są elementy rzeczywistości chrześcijańskiej. Jak widzieliśmy, jest ich pięć. Rolę łączników, a raczej rozdzielników pełni dwa razy łącznik *kai* i dwa razy partykuła *te*. Są one ułożone symetrycznie względem sformułowania *metochous genēthentas pneumatos hagiou*, która to część zdania zawarta jest pomiędzy dwukrotnie powtórzonym *kai*.

Poczynione tu uwagi usprawiedliwiają twierdzenie o centralnej pozycji wzmianki o Duchu Świętym i prowadzą do wypowiedzianego wniosku o istotnym znaczeniu Ducha Świętego w charaktery-

<sup>8</sup> Na liczne struktury formalne, wchodzące w ściśle uporządkowany pod względem układu treści List do Hebrajczyków, zwraca uwagę A. Vanhoye w swej pracy *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, (Studia Neo-Testamentica 1), Desclée 1963. Przykład struktury treściowej pokazują w artykule „Dotykalne” i „Góra Syjon”. *Właściwa treść przeciwstawienia w Hbr 12, 18—24*, An Crac 9 (1977) 139—154.

stycie rzeczywistości otrzymanej na chrzcie. Duch Święty gwarantuje posiadanie darów, które chrześcijanin już tu zakosztował<sup>9</sup>.

Przez Ducha wiecznego — Hbr 9, 14

Dzieło Chrystusa zostało dokonane przez Ducha wiecznego<sup>10</sup>. On to działając jako *Spiritus Consummator*, sprawia pełnię chwały Chrystusa. Dzięki temu działaniu dzieło Chrystusa, który jest pośrednikiem Nowego Przymierza, przewyższa nieskończenie przymierze stare i zapewnia dostąpienie obietnicy tym, którzy wezwani są do dziedzictwa wiecznego. Skutki ofiary Chrystusa złożonej przez Ducha wiecznego są trwałe i duchowe.

Obelżywość wobec Ducha Świętego — Hrb 10, 29

Kolejne miejsce, którym należy się zająć, pod względem treści zbliżone jest do wypowiedzi z szóstego rozdziału. Kontekst wzmianki o Duchu Świętym zawiera równie groźne sformułowania. Dla tych, którzy grzeszą po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, ofiara jest nieużyteczna, a czeka ich jedynie sąd i żar ognia (10, 26n). Straszna jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego (10, 31).

Przekroczenie nowego prawa jest cięższe od przestępstwa wobec Prawa Mojżeszowego, gdyż rzeczywistość, która zostaje znieważona, jest o wiele bogatsza. Grzech jest podeptaniem Syna Bożego, zbezczeszczeniem Krwi Przymierza i zniewagą Ducha Świętego. Syn Boży, Krew Przymierza i Duch Święty są jakby trzema świadkami potępiającymi grzesznika. Duch jednak nazwany jest Duchem łaski czyli rozdającym łaski. Grzesznik stawia się poza tym rozdawnictwem i dlatego ściąga na siebie srogą karę. Nas interesuje raczej rola Ducha Świętego, którą Autor ma na myśli stosując określenie *pneuma tēs charitos*.

Nowy Testament uczy o przeciwstawieniu Prawa Mojżeszowego i porządku łaski. Najwyraźniej może sformułowane to zostało przez św. Jana: *Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa* (J 1, 17). Również w naszym miejscu wspomnienie o łasce występuje w kontraście z Prawem Mojżesza<sup>11</sup>. Duch łaski to Sprawca większej doskonałości nowego przymierza.

<sup>9</sup> Por. M. M. Bourke, *The epistle to the Hebrews*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, praca zbiorowa, Prentice-Hall 1968, 2, 391.

<sup>10</sup> Por. A. Jankowski, „Przez Ducha wiecznego”, art. cyt., passim.

<sup>11</sup> Por. J. Moffatt, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, (The International Critical Commentary), Edinburgh 1948, 151.

W rozważanym miejscu Duch Święty pojęty jest wyraźnie osobowo<sup>12</sup>. Świadczy o tym użycie czasownika *enybridzein*, który oznacza obraźliwą postawę względem drugiej osoby.

Wspomniane cztery miejsca Listu do Hebrajczyków, choć są nieliczne, mają dużą wagę znaczeniową. Wzmianki o Duchu Świętym związane są z najważniejszymi tematami Listu. Podobnie jak zauważyliśmy centralne położenie wzmianki o Duchu Świętym w rozdziale szóstym względem jej kontekstu, należy podkreślić, że zaznaczenie udziału Ducha Świętego w dziele Chrystusa (9, 14) znajduje się w centralnej części całego Listu. Ponieważ List do Hebrajczyków zdradza bardzo konsekwentnie realizowaną konstrukcję, nie jest to fakt przypadkowy.

Podkreślenie roli Ducha Świętego znajduje się w samym centrum wywodów Autora. Nowość nowego przymierza i jego zasadnicza wyższość zostały sprawione przez Ducha Świętego. Dlatego jest On rozdzielany w dynamicznym procesie głoszenia, umacniania i poświadczania zbawienia, czyli przy inauguracji nowej rzeczywistości zbawczej. Ta inauguracja z rozdziału drugiego ma wymiary ogólne, inauguracja w skali jednostki (chrzest) związana jest także z Duchem Świętym, który sprawia w chrześcijaństwie nową rzeczywistość, wspinała i zobowiązująca. Dlatego odrzucenie jej jest osobistą obrazą Ducha Świętego.

W takim ujęciu nie dziwi nas fakt, że wzmianki o Duchu Świętym występują w kontekście szczególnego nawoływania do wierności. Rzeczywistość naznaczona działaniem i obecnością Ducha Świętego wymaga wierności, odstępstwo od takiej rzeczywistości jest czymś szczególnie niegodnym.

Takie ujęcie podkreśla rolę Ducha Świętego. W niewielu miejscach, ale rzeczywiście wiele zostało o Nim powiedziane. W wizji Autora zajmuje Duch Święty miejsce naczelne, choć oszczędność w sformułowaniach nie pozwala mu zbyt często wymieniać Ducha Świętego. Czy nie wyszłoby to na niekorzyść w przedstawieniu właściwej myśli? Przegadanie łatwo może zaszkodzić ekspresji wypowiedzi.

#### b) Duch Święty a Pismo święte

Omówiliśmy cztery spośród siedmiu miejsc Listu do Hebrajczyków, w których Autor wspomina o Duchu Świętym. Pozostałe trzy miejsca wskazują na relację Ducha Świętego i słowa Bożego zapisanego w Piśmie świętym.

<sup>12</sup> Por. A. Jankowski, *List do Hebrajczyków*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, praca zbiorowa, Poznań 1975, 1025.

## Duch Święty mówi — Hbr 3, 7

Po wykazaniu wyższości Chrystusa nad Mojżeszem, podkreśleniu wierności Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa, oraz stwierdzeniu, że jesteśmy domem Chrystusa, jeżeli zachowamy ufność i nadzieję (3, 1—6), rozpoczyna Autor przestrożę przed zwątpieniem w obietnicę. Rozpoczyna się ona od słów: *Dlatego, jak mówi Duch Święty*, po których zacytowany jest Psalm 95, 7—11, będący podstawą dłuższej homilii parenetycznej.

Mamy tu z jednej strony świadectwo wiary w natchnienie Pisma świętego, którego inspiratorem jest Duch Boży. Wiara ta, zgodna jest z rabinistyczną ideą natchnienia<sup>13</sup> i z odpowiednią transpozycją odnośnie natury Ducha Świętego, przyjęta została przez autorów Nowego Testamentu (2 P 1, 21). Po dokonanych jednak poprzednio analizach miejsc wymieniających Ducha Świętego, trzeba powiedzieć coś więcej. To ten sam Duch Święty, który jest sprawcą doskonałości nowego przymierza i uczestniczy w inauguracji nowej rzeczywistości, przestrzega słowami natchnionego przez siebie Psalmu.

Przez słowa Pisma świętego bezpośrednio na wiernych działa Duch Święty<sup>14</sup>, który szczególnie w wizji św. Łukasza prowadzi ludzi ku Chrystusowi (Łk 2, 27) i wypełnieniu Bożego zadania (Dz 8, 39).

## Duch Święty wykazuje — Hbr 9, 8

Autor Listu przedstawia przybytek starotestamentowy i obowiązujące w nim przepisy służby Bożej. Opis zaczerpnięty jest z ksiąg Starego Testamentu. Na tym tle wskazana jest rola Ducha Świętego jako Tego, który nie tylko jest poręką nieomylności Pisma świętego, ale również odsłania symboliczny, typiczny sens rytu i jego znaczenie duchowe<sup>15</sup>.

Objawiająca się rola Ducha Świętego dotyczy dwu etapów Bożej ekonomii zbawczej. Jeden jest obrazem czasu *teraźniejszego*, a składa się w nim ofiary, nie mogące jednak udoskonalić w sumieniu tego, który spełnia służbę Bożą (9, 9). Porządek ten trwa do czasu właściwego ustawienia rzeczy (*kairos diorthōseōs*). Drugi etap jest zapoczątkowany zjawieniem się Chrystusa. Jak w całym Liście do Hebrajczyków tak i tutaj oba etapy leżą na jednej linii kontynuacji, drugi zdecydowanie przewyższa rzeczywistość pierwszego.

<sup>13</sup> Por. J. Moffatt, *A critical and exegetical Commentary*, dz. cyt., 44.

<sup>14</sup> Por. A. Jankowski, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., 1002.

<sup>15</sup> Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, dz. cyt., 2, 253; A. Jankowski, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., 1017; G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, (The Anchor Bible), New York 1972, 144.



Duch Święty, o którym Autor wspomina w tym miejscu, nie tylko jest Sprawcą doskonałości nowego porządku, co widzieliśmy w poprzednio rozważanych wypowiedziach Listu, lecz szczególnym interpretatorem dziejów zbawienia i ich biblijnej relacji.

Duch Święty daje świadectwo, mówiąc — Hbr 10, 15

Kontekst tej wypowiedzi, podobnie jak poprzednich, odnosi się do przeciwstawienia niewystarczalności ekonomii Prawa i doskonałości dzieła Chrystusa, który *usuwa jedną (ofiara), aby ustanowić inną* (10, 9) i *jedyną ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni* (10, 14). O tej sytuacji daje świadectwo Duch Święty.

To stwierdzenie jest wprowadzeniem cytatu z Księgi Jeremiasza (31, 33n) odnoszącego się do doskonałości nowego przymierza, którego prawa mają być włożone w serca i wypisane w umyśle. Nowe przymierze daje odpuszczenie grzechów, a zatem nie wymaga już więcej ofiary za grzechy.

Cytowany tekst proroka Jeremiasza w Liście do Hebrajczyków występuje już poprzednio w rozdziale ósmym w pełniejszym brzmieniu. Jest to cytat niezwykle ważny, dotyczy centralnego punktu religii chrześcijańskiej, mówi o nowym przymierzu i jego różnicy w stosunku do przymierza dawnego, na którym opierała się religia judaizmu<sup>16</sup>. Dla podkreślenia wagi tych słów Autor Listu cytuje je jako słowa Ducha Świętego<sup>17</sup>. Używając zwrotu *martyrei* nie tylko wprowadza stosowany przez Filona z Aleksandrii sposób biblijnej argumentacji<sup>18</sup>, lecz także wprowadza Ducha Świętego jako głównego sprawcę doskonałości nowego przymierza. Dostrzeżenie tej intencji Autora na podstawie wyżej już omówionej roli Ducha Świętego jest oczywiste.

Świadectwo Ducha Świętego należy nie tylko do porządku poznania na podstawie Pisma świętego, ale także do porządku ontycznego. Ontyczna wyższość nowego przymierza dokonuje się przez Ducha Świętego.

Rozważyliśmy trzy miejsca Listu do Hebrajczyków mówiące o Duchu Świętym w relacji do Pisma świętego. W dwu wypadkach wzmianka o Duchu Świętym jest wprowadzeniem do formalnego cytatu, w trzecim Duch Święty interpretuje typicznie dane Starego Testamentu. We wszystkich trzech przypadkach wspomnienie Ducha Świętego jest nie tylko potwierdzeniem wiary w natchnienie Pisma świętego, którego sprawcą jest Duch Boży. Wszystkie wskazują na dynamiczne działanie Ducha Świętego. Pismo święte cytowane jako wypowiedź Ducha Świętego, czy przez Niego interpreto-

<sup>16</sup> Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, dz. cyt., 2, 310.

<sup>17</sup> Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 237.

<sup>18</sup> Por. J. Moffatt, *A critical and exegetical Commentary*, dz. cyt., 141.

wane, traktowane jest nie tylko jako produkt natchnienia, ale jako czynnik działania pneumatycznego i wciąż pod wpływem Ducha Świętego aktualizującego się objawienia.

Wszystkie trzy miejsca odnoszą się wraz ze swymi kontekstami do przeciwstawienia niedoskonałości starego przymierza i doskonałości nowego. Duch Święty mówiąc, okazując i świadcząc działa na korzyść doskonałości nowego przymierza. On ją sprawia. Dlatego oba formalne cytaty dotyczą istotnych pouczeń Listu, a słowa Pisma świętego włożone w usta Ducha Świętego należą do zasadniczych problemów rozwijanych przez Autora Listu do Hebrajczyków, jakimi są wędrówka, której typem była droga do Ziemi Obiecanej i przymierze nowe, zapowiedziane już w Starym Testamencie.

U św. Pawła sfera określona przez *pneuma* związana jest z emancypacją spod ekonomii Starego Prawa i Duch przeciwstawiony jest literze (Rz 2, 29; 7, 6; 2 Kor 3, 6). List do Hebrajczyków wskazuje przede wszystkim na kontynuację ekonomii zbawczej. Dlatego litera, wprowadzie w nieco innym niż Pawłowy sensie, jako to, co zostało napisane, staje się dzięki działającemu Duchowi drogą ku ukazaniu pełni nowego etapu zbawienia. Jest on doskonalszy, gdyż należy do porządku Ducha Świętego.

### 3. WNIOSKI KOŃCOWE

Wprowadzie List do Hebrajczyków stosunkowo mało miejsca poświęca Duchowi Świętemu, postawiliśmy pytanie o rolę, jaką w myśli Autora spełnia Duch Święty.

Okazuje się, że przezornie rzadko występujący w Liście termin *pneuma* pod względem częstotliwości występowania statystycznie nie różni się istotnie od częstotliwości w Trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich.

Chociaż nie zawsze *pneuma* oznacza Ducha Świętego, to jednak w siedmiu miejscach Autor Listu do Hebrajczyków mówi o Duchu Świętym.

Te siedem miejsc rozdzielone zostały na dwie grupy. Pierwsza zawiera wypowiedzi odnoszące się do Ducha Świętego w relacji do rzeczywistości chrześcijaństwa i dzieła Chrystusa, druga grupa to wypowiedzi o Duchu Świętym w związku z Pismem świętym.

Analiza poszczególnych wypowiedzi prowadzi do wniosku, że Duch Święty, o którym Autor nie mówi zbyt wiele, odgrywa zasadniczą rolę w teologii Listu. To On jest sprawcą wyższości i doskonałości nowego przymierza. Przeciwstawienie doskonałości nowego przymierza niedoskonałości starego jest główną myślą Listu, z której płyną wnioski praktyczne, a przede wszystkim wezwanie do wierności. Wzmianki o Duchu Świętym wiążą się ze wspomnianym prze-

ciwstawieniem i występują w kontekście natarczywego wezwania do wierności.

Nowy porządek jest porządkiem sprawionym przez Ducha Świętego. On go również gwarantuje i objawia. Prześledzenie zatem odnośnych miejsc Listu do Hebrajczyków pozwala zobaczyć istotną rolę Ducha Świętego, o którym w niewielu miejscach, ale wiele zostało powiedziane.

Autor Listu do Hebrajczyków docenia rolę Ducha Świętego, a siedmiokrotne Jego wzmiankowanie nabiera rzeczywiście symbolicznego znaczenia związanego z liczbą siedem. Rzeczywistość nowego przymierza, którą List do Hebrajczyków stara się gruntownie omówić, staje się pełna i doskonała dzięki Duchowi Świętemu. Jej obraz, dzięki siedmiokrotnemu przywołaniu Ducha Świętego, określonego także Duchem wiecznym i Duchem łaski, staje się wypełniony pneumatyczną treścią.

Nic więc dziwnego, że dusze ludzkie, które doszły do celu (12, 23), czyli weszły w sferę sprawioną przez Ducha Świętego, określone są nie terminem *psychai* lecz *pneumata*, przez który podkreślona jest ich łączność z *pneuma hagion*.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

NOWOŚĆ

NOWOŚĆ

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE  
W KRAKOWIE

wyd a ło

ANALECTA CRACOVIENSIA — t. XI — poświęcony  
problematyce związanej z osobą św. Stanisława —  
Biskupa i Męczennika

str. 672

zł 300.—

MARIAN PLEZIA, DOKOŁA SPRAWY ŚW. STANI-  
SŁAWA — Studium źródłoznawcze

str. 151

zł 80.—

# SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

Ks. Tadeusz Matras

## „ASPEKTY NATCHNIENIA BIBLIJNEGO”

### (XVIII Sympozjum Biblistów Polskich we Włocławku)

XVIII Sympozjum Biblistów Polskich w dniach 8—9 września 1980 r., miało tym razem miejsce, w jednym z najstarszych seminariów w Polsce, w stolicy ziemi kujawskiej — Włocławku. Rozpoczęto go Mszą św. koncelebrowaną w czternastowiecznej, gotyckiej katedrze włocławskiej pod przewodnictwem miejscowego ordynariusza ks. bpa Jana Zaręby, który podczas sprawowania Eucharystii wygłosił homilię o umiłowaniu ludzi przez Boga, o czym czytamy na kartach Pisma św. Bibliści zaś mają tę miłość odczytać i przekazać innym. Celebrans zakończył homilię wezwaniem wszystkich do modlitwy, aby za przyczyną Bożej Rodzicielki udzielona została w wystarczającej mierze łaska zgłębiania Słowa Bożego i właściwego przekazywania go ludziom, ucząc ich życia w prawdziwej miłości.

Obrady sympozjum otworzył prezes Sekcji Biblistów Polskich o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM. Szczere wyrazy wdzięczności skierował pod adresem JE. ks. bpa Ordynariusza za przyjęcie biblistów w gmachu swego seminarium, za celebrę Mszy św. i homilię. Z racji przeżywanej przez miejscowego Ordynariusza 17. rocznicy sakry, złożył w imieniu biblistów Pasterzowi życzenia, aby boża pomoc towarzyszyła w biskupiej posłudze dla dobra Kościoła powszechnego i diecezji.

Prezes biblistów wyraził wdzięczność wszystkim uczestników zjazdu dla Seminarium, jego Zarządu: ks. Rektora i Przełożonych, kleryków i siostr, za włożony trud podczas trwania sympozjum.

Następnie poinformował o ostatnich nominacjach: ks. Stanisława Grzybka (Kraków) — na profesora zwyczajnego, zaś ks. Józefa Kudasiwicza (Kielce) — na profesora nadzwyczajnego. Oznajmił z radością, iż jeden z biblistów — ks. dr Stanisław Stefanek TChr (Poznań) został wyniesiony do godności biskupiej i skierowany do diecezji szczecińsko-kamińskiej. Zakomunikował o uzyskanych stopniach naukowych w zakresie biblistyki w ubiegłym roku akademickim oraz wspominał o zmarłych biblistach. Wśród odchodzących na wieczny spoczynek znaleźli się ks. Paweł Nowicki (archidiecezja w Białymstoku), wieloletni profesor języków biblijnych na KUL-u. Wraz z uczestnikami sympozjum polecił jego duszę w modlitwie miłosierdziu Boga.

Obradom w pierwszym dniu przewodniczyli: ks. prof. Felicjan Kłoniecki (Gniezno) przed południem, zaś ks. prof. Feliks Gryglewicz (Lublin) po południu. Uwaga uczestników w tym dniu skoncentrowała się wokół zagadnień związanych z interpretacją zapisanego Słowa Bożego a w szczególności natchnienia biblijnego. Referaty wygłosili: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków): *Modele antropologiczne w interpretacji natchnienia biblijnego*, ks. dr Bernard Wodecki SVD (Pieniężno): *Wyposażenie duchowe Mesjasza według Iz 11, 1—5*, ks. dr Bogdan Poniży (Poznań): *Poznanie Boga na podstawie Mdr 13, 1—9* oraz ks. dr Paweł Cieślik (Szczecin — Gorzów): *Zagadnienie kerygmatu chrystologicznego*

*Dziejów Apostolskich*. Przedstawione w referatach wyniki badań stanowią krok naprzód w rozwiązaniu problemu udziału ludzkiego pierwiastka we współpracy właściwej natchnieniu. Sięganie zaś do innych dziedzin nauki pozwoliło wszechstronnie spojrzeć na tekst biblijny i jego strukturę.

Pierwszy mówca zajął się układem zachowań, wspólnym wszystkim ludziom i ponadczasowym, związanym z istotą ludzkiej natury. W zasadniczej części referatu przedstawił dwa modele: psycho-antropologiczny i dramatu społecznego, pomagające w interpretacji natchnienia biblijnego. Wykazał, że antropologiczny punkt widzenia przygotowuje problematykę recepcji Słowa Bożego, dającą w końcowym efekcie kanon Pisma św., którego autorem jest Bóg i człowiek.

Drugi zaś referat przedstawił szczególną rolę *ruah Jahwe*, działającego przez patriarchów i proroków starotestamentowych, a w szczególności i wyjątkowy sposób przez Mesjasza. Precyzję tego wyjątkowego działania znajdujemy u Izajasza — teologa Ducha Bożego.

Referat ks. Poniżego wprowadził w klimat ideowy Księgi Mądrości, analizę literacką i treściową rozważanej perykopy oraz związek jej z filozofią stoicką. W konfrontacji kultury semickiej ze światem pogańskim zmierzał do ukazania uniwersalizmu objawienia oraz szacunku dla Słowa Bożego.

Ostatni referat ks. Cieślaka analizował różne kazania misyjne zawarte w Dziejach Apostolskich, których stałymi elementami są historia Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie. Celem ich jest przygotowanie do paruzji, ukazując historię zbawienia i kierując apel do nawrócenia i oddania się Bogu.

Żywa i rozległa dyskusja uzupełniła wypowiedzi prelegentów lub jeszcze bardziej przybliżyła je uczestnikom. Zastanawiano się w niej nad problemem współpracy bytu wolnego z kierującym Bogiem w ramach struktury, relacji natchnienia i wcielenia oraz natchnienia i objawienia, rozróżnienia procesu natchnienia i jego skutków, wierności Łukasza wobec historii, przewagę kerygmatu nad katechezą u Apostołów, znaczeniem prowadzonych badań dla metodologii Nowego Testamentu. Mocno akcentowano potrzebę należytej interpretacji natchnienia biblijnego, które uległo pewnej dewaluacji. Proponowano zebranie w przyszłości wszystkich materiałów z prowadzonych badań nad natchnieniem biblijnym i opublikowanie ich w formie pracy zbiorowej, co byłoby poważnym wkładem biblistyki polskiej w całość powyższego problemu.

Pierwszy dzień obrad, bibliści zakończyli nabożeństwem maryjnym, z racji uroczystości Narodzenia NMP. Nabożeństwo w kościele seminarijnym odprawił o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków—Tyniec), członek Papieskiej Komisji Biblijnej. Konferencję *Maryja — matką zawierzenia* wygłosił ks. dr Edward Szymanek TChr (Poznań), zwracając w niej uwagę na postawę wiary, jaką reprezentowała Matka Boga i nasza oraz wezwał do jej naśladowania.

Drugi dzień obrad rozpoczęła wspólna Msza św. aplikowana za wszystkich zmarłych biblistów. Koncelebrze przewodniczył ks. dr Franciszek Jóźwiak — rektor Włocławskiego Seminarium Duchownego, który podczas składanej Ofiary wygłosił okolicznością homilię o odpowiedzialności każdego z nas za dokonany wybór chrześcijańskiej egzystencji. Wskazał, że umarli jako ludzie pochylający się nad słowem natchnionym Boga, ukazując i ułatwiając drogę do odczytania tego wyboru i zdobycia właściwych owoców życia, powinni zanieść przed Stwórcę wiele osiągnięć.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. prof. Józef Kudasiwicz (Kielce). Referaty wygłosili: ks. dr Tomasz Hergesel (Wrocław): *Cud w interpretacji autorów biblijnych* oraz ks. dr Tomasz Jelonek (Kraków): *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*.

Ks. Hergesel w swoim rozważaniu wyszedł z założenia, że w dzisiejszym rozumieniu cud należy uważać za wypadkową dwóch współrzędnych: wiary biblijnej i racjonalnego spojrzenia na świat, a więc dwóch wielkości nie przylegających do siebie. Ponieważ zaś opowiadania o cudach ulegały reinterpretacji, dlatego starał się ukazać mechanizmy przemian zachodzących w polu napięcia między faktem a jego interpretacjami. Omówił nadzwyczajne zjawiska znajdujące miejsce na kartach ksiąg natchnionych: trzy fakty towarzyszące Izraelitom przy wyjściu z Egiptu, działalność Eliasza i Elizeusa — obrońców zagrożonego jahwizmu oraz mejsjańskie dzieło Jezusa przekazane przez ewangelistów. W konkluzji doszedł do wniosku, że Bóg może wyposażyć człowieka w niezwykłą moc do wypełnienia określonego zadania, ale wszelką władzę obdarzył tylko Jezusa Chrystusa.

Referat ks. Jelonka starał się odpowiedzieć na pytanie, czy stosunkowo nieliczne miejsca w Liście do Hebrajczyków o Duchu Świętym, nie zawierają istotnej i bardzo bogatej treści. Omówił następujące problemy: termin „pneuma” w Liście do Hebrajczyków, siedem miejsc mówiących o Duchu Świętym, wskazując w nich na relacje między rzeczywistością chrześcijańską, Pismem św. a trzecią Osobą Boską. Referent doszedł do wniosku, że Duch Święty odgrywa zasadniczą rolę w teologii Listu. Autor Listu docenia tę rolę, a siedmiokrotne wzmiankowanie Ducha Świętego nabiera rzeczywiste symbolicznego znaczenia.

I w tym dniu wywiązała się ożywiona dyskusja nad przedstawioną problematyką w referatach. Dyskutanci mówili o perykopach Janowych komponowanych na wzór Księgi Wyjścia, stąd sugerowali patrzeć na nie przez pryzmat obu Testamentów. Koncepcję cudu rozwijali jako progresywny ciąg objawień, tworzący syntezę cudu w historii zbawienia. Widzieli w cudzie podwójną funkcję: uwiarytelniającą i objawiającą. Zastanawiali się nad wprowadzeniem synonimicznego pojęcia w miejsce dotychczasowego „cud”.

Podczas sympozjum poinformowano uczestników o pracach nad przygotowaniem do druku pseudoepigrafów Starego Testamentu, podjętej przez Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL-u publikacji bieżącej, polskiej bibliografii biblijnej (ks. R. Rubinkiewicz) oraz o nowych pozycjach wydawniczych z zakresu biblistyki (ks. F. Gryglewicz, ks. M. Filipiak, ks. T. Matras).

Zaproponowano wydanie albumu lub księgi pamiątkowej z racji zbliżającego się 25-lecia istnienia Sekcji Biblistów Polskich (ks. M. Wolniewicz).

Zarząd Sekcji ustalił, że następne sympozjum odbędzie się w Pelplinie lub Paradyżu w dniach 14—15 września 1981 r. Tematem jego będzie „Kyrios—Pneuma”.

Uczestnicy sympozjum przesłali telegramy do ks. Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, ks. bpa Stanisława Stefanka z racji jego wyniesienia do godności biskupiej oraz ks. prof. Stanisława Łacha — nestora biblistów polskich z racji złotego jubileuszu jego kapłaństwa.



## LIST WALNEGO ZEBRANIA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE DO PAPIEŻA JANA PAWŁA II

### OJCZE ŚWIĘTY

*Teologowie zebrani na dorocznym Walnym Zebraniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przesyłają Waszej Świątobliwości z głębi serca wyrazy czci, oddania i synowskiej miłości, poparte osobistą modlitwą.*

*Dziękując Waszej Świątobliwości za Jego nauczanie, wyrażone ostatnio w encyklice o Bożym Miłosierdziu, która analizujemy tak na posiedzeniach naukowych, jak również w odczytach dla wiernych.*

*Zanosimy modlitwy do Miłosierdzia Bożego o taski i moce dla Waszej Świątobliwości w rozlicznych podróżach apostołskich i codziennych troskach pasterskich.*

W Krakowie, dnia 20 lutego 1981 roku

WALNE ZEBRANIE  
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
W KRAKOWIE

## UCHWAŁA WALNEGO ZEBRANIA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W SPRAWIE PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

Walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie zwraca się z apelem do Władz Państwowych PRL o uznanie Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie jako Wyższej Uczelni Kościelnej i nadawanych przez nią stopni i tytułów naukowych.

Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie jest kontynuacją Wydziału Teologicznego, który zostały założony w Akademii Krakowskiej w roku 1397 jako najstarszy wydział teologii na ziemiach polskich. Przez wieki Wydział ten, wrosnięty w Uniwersytet Jagielloński, dzielił dole i niedole Almae Matris Jagiellonicae. Wielu profesorów Wydziału było rektorami Uniwersytetu, a w czasie okupacji hitlerowskiej profesorowie Wydziału stali się ofiarami przemocy i nienawiści na równi z innymi profesorami. Usunięcie Wydziału Teologicznego ze społeczności Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku 1954 stało się wielką krzywdą dla nauki i kultury w Polsce.

W okresie naprawy Rzeczypospolitej wyrażamy przekonanie, że powinny być przywrócone prawa publiczne najstarszemu wydziałowi teologii w Polsce, który chlubi się tym, że jego absolwentem, a potem profesorem i wielkim kanclerzem był obecny Papież Jan Paweł II. Istnienia pełnoprawnej Wyższej Uczelni Kościelnej w Krakowie domaga się również ranga naukowa i kulturalna samego miasta Krakowa. Dlatego wyrażamy nadzieję, że głos teologów zrzeszonych w Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie zostanie wzięty pod uwagę przez kompetentne władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

W Krakowie, dnia 20 lutego 1981 roku

WALNE ZEBRANIE  
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
W KRAKOWIE

HUGOLIN LANGKAMMER, OFM, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, ss. 368.

Pisanie wszelkich wstępów — wbrew pozorom — nie należy do rzeczy łatwych. Również, a może przede wszystkim, wstępów biblijnych. Autor omawianej pracy był jak najbardziej tego świadom, dlatego już zaraz we wstępie określił ramy metodyczne swojego przedsięwzięcia. Pragnie więc poruszyć trzy sprawy: „1. stronę genetyczną NT, czyli jak doszło w ogóle do napisania poszczególnych pism NT; 2. stronę informacyjną, czyli co należy powiedzieć o NT, o grupie ksiąg (np. Ewangelie synoptyczne) i o jego pojedynczych księgach (np. w grupie czy tradycji synoptycznej o Mk, Mt i Łk); 3. stronę selekcyjną, czyli co należało zarówno w aspekcie genetycznym i informacyjnym szczególnie podkreślić, bardziej uwypuklić lub jakie kwestie w świetle kryterium selekcji zostały siłą rzeczy potraktowane bardziej ogólnikowo”. (s. 5)

Trzeba przyznać, że Autor jest wierny swoim założeniom przez cały tok pracy, aczkolwiek realizacja programu napotyka na pewne trudności. Tak postawiony problem, jasny w swym założeniu, z konieczności rzeczy (ogrom informacji, kwestie sporne, brak jasnych granic) jest skazany na pewne perturbacje. Niemniej jednak jesteśmy w stanie — przechodząc poszczególne rozdziały — śledzić tok myśli Autora.

Rozdział pierwszy omawia fakt Jezusa: *ipsissima verba et facta Domini, ipsissima mors Jesu*. Rozdział drugi zajmuje się świadkami życia i zmartwychwstania Jezusa u podstaw spisanych słowa Bożego w NT. Jest tu mowa o powołaniu uczniów i o ustanowieniu Dwunastu. W rozdziale następnym zajął się Autor rozpracowaniem najstarszych form pierwotnego kerygmatu apostołskiego.

Najobszerniejsze z całej pracy rozdziały czwarty i piąty dźwigają główny ciężar informacyjny wprowadzenia. Został najpierw omówiony zbiór pism Pawłowych, przy czym włączono tu Hbr i Listy Katolickie. Nie najszczęśliwszy to chyba zabieg — takie połączenie, ale widocznie Autor nie chciał tworzyć więcej podziałów. Przedmiotem rozdziału piątego natomiast są pisma narracyjne NT, czyli ewangelie synoptyczne i pisma Janowe. Ten rozdział jest najciekawszy z punktu widzenia mezytorycznego, ale też nieco zagmatwany z punktu widzenia formalnego. Obawiam się, że niewprawy czytelnik będzie się tutaj czuł często zagubionym. Bardzo cennym jest tu omówienie źródła Q. Jak stwierdza bowiem Autor, „w polskiej literaturze biblijnej nie mamy monograficznego opracowania tekstów określanych jak źródło Q” (s. 6). Ostatnie dwa rozdziały — szósty i siódmy — zajmują się typowymi problemami introdukcji ogólnej, a mianowicie kanonistyką i tekstologią nowotestamentalną. Praca została zaopatrzona w słownik pojęć i nazw biblijnych aplikowanych. Autor zrezygnował z podawania przypisów, co jest godne pochwały nie tylko zresztą w pracach typu popularnego, ograniczając się do podawania przy końcu większych całości najważniejszych pozycji obcojęzycznych. Można było nieraz zrezygnować — sędzę — z cytowania trudno dostępnych pozycji zagranicznych na rzecz wartościowych polskich artykułów.

Wprowadzenie do NT o. Langkammera nie jest typowym podręcznikiem akademickim, w odróżnieniu od poprzednich polskich introdukcji: ks. E. Dąbrowskiego (*Prolegomena do NT*) i pracy zbiorowej pod red. ks. F. Gryglewicza (*Wstęp do NT*). Ma charakter popularnonaukowy i może służyć jako informacja dla początkujących w wiedzy biblijnej. Nie oznacza to jednak, że nie ma tam osobistych badań naukowych Autora, które zresztą publikował w innych pozycjach, a w każdym razie praca odznacza się oryginalnym ujęciem Autora, które odchodząc od tradycyjnej sztampy tchnie pewną nowością na naszym gruncie. Nic tedy dziwnego, że praca rozeszła się szybko i warto postulować drugie wydanie, w którym należałoby może nieco zmienić rozkład materiału z korzyścią dla logiki i jasności wykładu.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus, Evangelisch — Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, 1. część Mk 1—8, 26 Neukirchen—Vluyn 1978. 2. część Mk 8, 27 — 16, 20, Neukirchen Vluyn 1979.

Wydawnictwo Benzinger w Neukirchen podjęło się trudu opublikowania serii komentarzy do NT typu ekumenicznego. Główni redaktorzy to wybitni naukowcy z zakresu egzegezy NT. Katolicy: J. Blank i R. Schnachenburg. Protestanci: E. Scheizer i U. Wilckens. O pracach przygotowawczych, które dokonały się w ramach tej serii, nie będę już wspominał. W każdym razie chodziło o wzajemne zrozumienie się, o uwypuklenie tego wszystkiego, co mogłoby służyć do dalszego dialogu nad poszczególnymi wnioskami teologicznymi, które z konkretnych tekstów czy nawet poszczególnych zdań lub terminów można by wyprowadzić. Komentarz J. G. jest jednym z pierwszych w tej serii z ramienia bardzo wybitnego reprezentanta egzegezy katolickiej NT, kierownika katedry NT na Uniwersytecie w Monachium, aktualnego członka Papieskiej Komisji Biblijnej. Nie jest to pierwszy komentarz J. G. Napisał komentarze do wszystkich listów więzionych św. Pawła w serii *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, w znanym wydawnictwie Herder — Freiburg i. Br.

Wstęp do Mk zawiera tylko 20 str. W nim jednak napotykamy na bardzo skondensowany materiał, w którym zawiera się to, co powiedziano krótko i na temat związany ze wstępem do komentarza, a nadto i to, co autor od siebie powiezieć. Krótko: Autorem może być Marek i raczej nim jest. Napisał jako pierwszy „Ewangelię”, tworząc w ten sposób nowy rodzaj literacki w ramach NT. Mniej ważne jest dla J. G., gdzie została napisana ta pierwsza „Ewangelia”, a ważniejszy jest problem adresatów. Są nimi pogańscy chrześcijanie. Ważne jest także to, że Marek mówiąc o „Ewangeliu” i nadając swojemu piśmie taki tytuł, przesądził kerygmatyczny charakter swojego dzieła. Owszem czerpał z tradycji i przedstawia na swój sposób historię Jezusa od chrztu aż do śmierci i zmartwychwstania, ale pragnął w głównej mierze tak przedstawić życie Jezusa z Nazaretu, by ten życiorys kerygmatyczny był czytelny nie tylko dzisiaj i jutro. Szkoda, że J. G. szczególnie na podstawie rozdz. 13 Mk uważa, że Marek napisał swoją ewangelię dopiero kilka lat po zburzeniu Jerozolimy. W moim komentarzu do Mk starałem się wykazać, że właśnie na podstawie 13 rozdz. jesteśmy w stanie twierdzić, że w tym rozdziale znajdują się autentyczne słowa Jezusa — prorocze — dotyczące zburzenia świątyni i Jerozolimy. Skąpa jest teologia Mk we wstępie J. G., natomiast bogata w komentarzu i w ekskursach.

Sądzę, że do przekładu z tekstu oryginalnego nie mogę jako Polak zabierać głosu. Ale wydaje mi się, że jest to wierny a zarazem piękny przekład. J. G. wprowadza do komentarza nowy element: *Wirkungsgeschichte*, tłumaczony dosłownie: historia oddziaływania — już w redakcji Marka i w przyjęciu oraz komentowaniu tej ewangelii np. przez wczesnych apologetów, Ojców Kościoła itd. J. G. w kwestii chrztu sięga nawet aż do K. Bartha, komentując jego poglądy na ten temat. Oczywiście jest to bardzo ciekawy element w tym komentarzu. Rodzi się jednak równocześnie pytanie, czy autor nie przekracza włączając ten element kompetencji egzegety?

Ekskursy (jest ich pięć) nie dotyczą niestety problemów teologicznych, jakkolwiek poruszają bardzo ważne kwestie sporne egzegetyczne, a poniekąd historyczne: 1. Rozwód i ponowne zawarcie małżeństwa. 2. Zniszczenie świątyni i wojna żydowska; 3. Proces Jezusa i żydowskie prawo procesowe; 4. Ukrzyżowanie; 5. Żydowskie zwyczaje pogrzebania umarłych.

Nie trzeba podkreślać, że komentarz uwzględnia wszelkie zdobycze naukowe i J. G. ma swoje własne zdanie w bardzo wielu wypadkach. J. G. potrafi także w tym komentarzu — mimo że jest to komentarz ekumeniczny — bardzo stanowczo powiedzieć, że to czy inne zdanie w NT to autentyczne słowa Jezusa, że Jezus jest Synem Bożym, że jest prawdziwym Mesjaszem, że uczniowie nie dostrzegli tego za życia Jezusa. Marek pragnie przypomnieć tym wszystkim, którzy będą czytali Ewangelię o Jezusie Chrystusie Synu Bożym, że tytuł nadany jego Ewangeli jest prawdziwy, autentyczny, sprawdził się w męce, śmierci, a szczególnie w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Choć trzeba z drugiej strony dodać, że J. G. swoje osobiste przekonania formułuje bardzo ostrożnie — może dlatego, że jest to komentarz w serii E K K.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM

LEO SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria. Maria in der Heilsgeschichte* I, Rosenkranz-Sühnekreuzzug um den Frieden der Welt, Wien 1979, s. 48.

Leo Scheffczyk, kierownik katedry teologii systematycznej przy fakultecie teologicznym uniwersytetu monachijskiego wydał ostatnio pracę pt. *Das biblische Zeugnis von Maria*. Książka ta stanowi pierwszą część cyklu zatytułowanego: *Maria in der Heilsgeschichte*. Kolejne części opatrzone będą tytułami: *Maria im Glauben der Kirche* i *Maria in der Frömmigkeit*.

Prezentowana praca poprzedzona została słowem wstępnym kard. F. Königa, arcybiskupa Wiednia. Właściwy tok rozważań poprzedził autor krótkim wprowadzeniem. W pierwszej części L. Scheffczyk zwraca uwagę najpierw na postać Maryi, Matki Zbawiciela, tak jak ukazują jej rolę teksty objawione, zwłaszcza Ewangelia św. Łukasza. Kolejny temat podjęty przez autora to Maryja jako dziewica i służebnica. Te dwa tytuły są nieodłącznie związane z jej rodzicielską funkcją. Temu zagadnieniu poświęca autor najwięcej uwagi, podkreślając jednocześnie znaczenie teologiczno-biblijne tych dwóch tytułów oraz związanych z nimi zbawczych faktów.

Kolejna ogromnie interesująca grupa zagadnień podjętych przez autora została opatrzona tytułem: *Swiadek wiary*. Wiara Maryi jako szczególnego świadka Chrystusa posiada odniesienie zbawcze nie tylko dla niej samej, lecz także dla idących z nią w drodze ziemskiego pielgrzymowania. Specyficznym przejawem świadectwa Maryi było jej cierpienie i stąd jej tytuł Matka cierpiących. Cierpienie Maryi, ukazane na kartach Pisma św. posiada zbawczy charakter w sensie eschatycznym.

*Początek Nowego Przymierza*, tak zatytułował autor kolejną grupę zagadnień. Ten czynnik funkcjonalny dzieła Maryi jest bardzo często pomijany lub niedoceniany. Wydaje się, jak sugeruje autor, Stary i Nowy Testament nie mogą być w pełni zrozumiane przy jednoczesnym pominięciu Maryi w obu Przymierzach. Maryja stanowi eschatyczny znak nowej rzeczywistości zbawczej. To wychylenie eschatyczne Matki Chrystusa jest integralnie związane z całością jej misji. Takie osadzenie jej poszczególnych dzieł nadaje im pełny wyraz i zakres działania.

Ostatni fragment prezentowanej pracy stanowi propozycja homiletyczna podejmująca temat Maryi jako praobrazu mądrości.

Praca Leo Scheffczyka stanowi interesujące ujęcie zagadnień biblijnych odnoszących się do mariologii, dokonane przez specjalistę z zakresu teologii systematycznej. Stanowi ona próbę naszkicowania biblijno-teologicznych aplikacji poszczególnych tekstów biblijnych w nieco nowszej formie. Ujęcie zaproponowane przez autora jest bardzo przystępne i zrozumiałe dla współczesnego czytelnika. W analizie tekstów biblijnych autor korzysta z najnowszych osiągnięć egzegezy, co bardzo często wyraża poprzez konkretne cytaty czy podanie autorów wyrażających przytaczane opinie. Autor nie podaje natomiast pełnego opisu bibliograficznego, co jest częściowo usprawiedliwione charakterem książki.

Próba syntetycznego ujęcia biblijnych zagadnień mariologicznych dokonana przez L. Scheffczyka wydaje się godna szerszego rozpropagowania. Współczesny czytelnik oczekuje opracowania o takim właśnie charakterze. Stanowić ona może także znaczną pomoc we właściwym zrozumieniu czytań liturgicznych we wszelkie dni poświęcone szczególnie czci Maryi.

*Worms-Pfedderstein*

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

KS. LECH STACHOWIAK, *Prorocy — słudzy słowa*, — Katowice 1980, str. 285. Nakładem Księgarni św. Jacka w Katowicach.

W dziejach narodu wybranego trzy grupy ludzi odegrały niezwykłą rolę: królowie kapłani i prorocy. Ci ostatni zapisali się najgłębiej w pamięci swoich rodaków i można powiedzieć, że swoją nauką i swoją postawą a także sposobem bycia, wycisnęli niezatarte piętno na mentalności i kulturze Izraelitów. Dobrze się zatem stało, że ks. prof. L. Stachowiak znany w kraju i za granicą biblista polski, zajął się zagadnieniem proroków, w wydanej ostatnio swojej książce i przedstawił je szerokiej rzeszy czytelników zainteresowanych tym tematem.

Autor omawianej pozycji stwierdza na samym początku, że jego „książka zamierza przedstawić zagadnienia związane z profetyzmem w sposób popularno-naukowy; chciałaby ona służyć zarówno duszpasterzom, jak i osobom zainteresowanym pogłębieniem swojej wiedzy biblijnej” (s. 8). Po przeczytaniu tej pozycji doszedłem jednak do innego wniosku: to jest mimo wszystko książka naukowa. Ujmuje bowiem zagadnienie metodycznie i bardzo precyzyjnie, posiada bogaty aparat filologiczny i orientuje w bibliografii przedmiotu. Ponieważ jednak napisana jest językiem bardzo komunikatywnym, stylem przystępnym i zrozumiałym oraz jasno prezentuje interesujące nas tematy, dlatego można powiedzieć, że jest w pewnym sensie pozycją popularno-naukową. W moim jednak odczuciu zasługuje na bardzo wysoką ocenę i może służyć jako wzór pisania książek, z jednej strony naukowych a z drugiej przystępnych i zrozumiałych nawet dla niezorientowanego w problematyce czytelnika.

Chociaż Autor podzielił swoją książkę na 8 rozdziałów, to jednak porusza w niej trzy centralne tematy: I: „Profetyzm jako zjawisko religijne całego Starożytnego Wschodu” (ss. 9—29), II: „Prorocy w St. Testamencie”



(ss. 30—258) oraz III: „Prorocy a Nowy Testament” (ss. 259—276). Objętościowo najszerszej Autor omówił temat drugi. Zanim rozwinie historię profetyzmu od najdawniejszych czasów aż po koniec profetyzmu (Daniel, Malachiasz), zapoznaje czytelnika z nazwami nadawanymi prorokom, co wydaje się bardzo słuszne, ponieważ już w samej nazwie znajduje się jakaś część definicji proroka, czasami z miejsca jasno określająca cel i sens prorockiego powołania. Np. zaakcentowanie znaczenia *nabii*, (s. 35—41) na określenie człowieka, który służy słowu, mimo wszelkich kontrowersji prowadzonych na ten temat, wydaje się bardzo słuszna (s. 39).

Do tego problemu Autor będzie wracał często, a nawet poświęci mu bardzo słusznie cały rozdz. V swej pracy (ss. 148—182). Wychodząc z założenia, że Słowo Boże w St. T. ma moc twórczą i że ono raz wypowiedziane przez Boga *nigdy nie wraca bezowocnie, zanim nie dokona tego, co Bóg chciał* (Iz 55, 11), Autor kładzie wielki nacisk na rolę słowa mówionego i pisanego w życiu proroków. Słusznie zwraca uwagę, że nawet sami prorocy nosili w sobie wielką świadomość roli i znaczenia otrzymanego przez nich Bożego Słowa. Jeremiasz na podkreślenie tej roli cytuje słowa samego Boga: *Oto uczynię słowa moje ogniem w twoich ustach, a lud ten drewnem, którego ogień pochłonie* (Jr 5, 14). Słowo zatem prorockie będzie dla ludu nie tylko przekazańnikiem woli Bożej, ale programem i zasadą ich postępowania. Prorocy będą czynić wszystko, aby lud zawierzył i zaufał ich słowu. Z tej też racji użyją najrozmaitszych sposobów (wizje, czynności symboliczne, sny itp.) przekonywania swoich słuchaczy, aż w końcu zostawią im po sobie własne spisane słowa. I tu należy szukać genezy powstania spisanych ksiąg prorockich, które i dziś dla nas stanowią podstawę ekonomii zbawienia (zob. s. 151).

Za zaakcentowanie roli i znaczenia słowa w życiu i działalności proroków należy się ks. prof. L. Stachowiakowi szczerza wdzięczność. Ale jeszcze większa wdzięczność należy mu się za usystematyzowanie i przedstawienie teologii tego słowa, tj. religijnej myśli proroków, której omówieniu poświęcił Autor rozdz. VII swej pracy (ss. 207—258). Wydaje się, że jest to rozdział nie tylko syntetyzujący myśli przedstawione w omawianej pracy, ale także odpowiadający na zasadnicze pytanie: kim byli prorocy w dziejach narodu wybranego. Byli przede wszystkim teologami przekazującymi nam właściwą i oryginalną koncepcję prawdziwego Boga; byli także strażnikami ładu moralnego i społecznego, jak również ludźmi, którzy dzięki swojemu obcowaniu z Bogiem (s. 215) lepiej widzieli mającego przyjść Mesjasza, dlatego lepiej od innych namalowali nam jego sylwetkę. Słusznie Autor podkreśla, że trafność wypowiedzi proroków o Bogu ma swoją genezę w tym, że „prorocy doświadczyli Boga w osobistych kontaktach jako osobową siłę podporządkowującą sobie człowieka i realizującą swoje plany zbawcze bez względu na poczynania człowieka” (s. 215). Właśnie dzięki temu mogli dać nam w swoich wypowiedziach tak jasny i tak jednoznaczny obraz Boga, zarówno transcendentnego jak i immanentnego, Boga posiadającego suwerenną władzę nad światem a równocześnie Boga tak bardzo kochającego człowieka. Waga i znaczenie słowa prorockiego wzrosło jeszcze bardziej, gdy rozważymy fakt, że „głównym źródłem wypowiedzi religijnych proroków jest otrzymane od Jahwe słowo objawione oraz (na co zwróciliśmy już wyżej uwagę) doświadczenia wynikające z ustawicznych osobistych kontaktów z Bogiem” (s. 207). To wszystko razem wzięte gwarantuje nam rzetelność i prawdziwość prorockich wypowiedzi, które z kolei stanowią pewny fundament dla wiary współczesnego człowieka. Tak więc teologiczna myśl proroków zaprezentowana nam w omawianej pozycji ks. L. Stachowiaka, może stanowić cenny materiał dla czytelników, którzy w treści Biblii widzą cel i sens swojego życia.

Można powiedzieć, że jakby podsumowaniem całości ciekawych i oryginalnych analiz Autora, jest ostatni rozdział jego książki odpowiadający na



pytanie, czy służba Słowu, tak wspaniale realizowana w St. T., ma jakieś zastosowanie i została dopełniona w N. T.? (s. 259—276). Autor daje pozytywną odpowiedź, wskazując na proroka N. T. — Jana Chrzciciela, który złożył w ofierze swoje życie w służbie słowa (s. 263) i który w pewnym sensie jest prorokiem eschatologicznym, zapowiadającym życie i działalność prorocką Jezusa Chrystusa. Autor podkreśla „wyższość Jezusa nad starotestamentowymi prorokami” (s. 267), powołując się w tej kwestii na wypowiedzi wszystkich ewangelistów oraz na tematykę nauczania Jezusa, w której jakże często spotykamy się niemal z identyczną problematyką poruszaną już wcześniej przez proroków. Słusznie wyakcentował Autor w tym rozdziale spełnienie się mesjańskich zapowiedzi na osobie Jezusa Chrystusa; szczególnie podkreślając w tym względzie naukę pierwotnego Kościoła. Znajduje ona swoje streszczenie w wypowiedziach i listach św. Pawła, który „wie dobrze, że starotestamentalna instytucja profetyzmu znalazła w postaci Jezusa Chrystusa kontynuację i wypełnienie, uzdalniając wszystkich wierzących zasadniczo do czynności charyzmatycznych” (s. 274).

Z uznaniem należy podkreślić także, że Autor omawiając funkcje i rolę proroka mocno akcentuje znaczenie jego powołania. Nie ma proroków nie powołanych przez Boga. Choć nie wszyscy mówią o swoim powołaniu, to jednak w ich nauczaniu przewija się raz po raz stwierdzenie, że są „ustami Boga”, że „Duch Boży ich ogarnął”, że przemawiają „w imieniu Boga” i świadomi tego gotowi są nawet za głoszoną przez siebie prawdę oddać swoje życie. Myśli o powołaniu prorockim spotykamy w omawianej pracy zarówno w odniesieniu do proroków w St. T. jak również do charyzmatyków N. T., czemu Autor daje wyraz choćby w stwierdzeniu, że „publiczne spełnianie funkcji prorockich jest specjalnym darem Ducha Świętego i wymaga specjalnego upoważnienia” (s. 274).

Reasumując powyższe omówienie cennej pozycji ks. prof. L. Stachowiaka należy podkreślić, że ukazuje się ona bardzo na czasie. Właśnie dziś, kiedy Kościół w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II (szczególnie o Konstytucję o Objawieniu Bożym) wyeksponował w liturgii i religijnym nauczaniu rolę Pisma św., tego Słowa Bożego, które trwa na wieki, choć wszystko wokół niego przemija, dziś właśnie ta pozycja może oddać nieocenioną przysługę i Kościołowi i człowiekowi w przybliżeniu i lepszym zrozumieniu mowy Bożej przekazywanej nam za pośrednictwem ludzkiego języka proroków. Myślę że będę wyrazicielem wielu, jeśli ks. prof. L. Stachowiakowi za napisanie powyższej pozycji, na tym miejscu złożę wyrazy uznania i szczerą wdzięczności.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

GERHARD SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1—8, 40, Freiburg-Basel-Wien 1980, ss. 520.

W wielkim zadowoleniu należy odnotować fakt ukazania się pierwszej części nowego komentarza do Dziejów Apostolskich. Wydany został w serii „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament” (Bd. V) przez Gerharda Schneidera.

Autor jest profesorem i kierownikiem katedry NT na uniwersytecie w Bochum (RFN). Opublikował obok dużych prac (jak np.: *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973; *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*, Stuttgart 1975; *Das Evangelium nach Lukas*, 2 Bände, Gütersloh-Würzburg 1977) liczne artykuły naukowe, szczególnie na temat dzieła św. Łukasza. Jest ponadto współautorem (H. Balz) *Exegetischen Wörterbuchs zum Neuen Testament* (3 Bde., Stuttgart 1978).

Dotychczasowy dorobek naukowy i zainteresowania ułatwiły Autorowi opracowanie komentarza do Dziejów Apostolskich, które od początku swych historyczno-krytycznych badań należą do szczególnie kontrowersyjnych ksiąg NT. Tym niezwykle jest to, że w Niemczech ze strony katolickiej brakowało dotychczas dużego naukowego komentarza do tej księgi. Znani i cenieni autorzy ewangelickich komentarzy Dziejów: Ernst Haenchen (Göttingen 1977) i Hans Conzelmann (Tübingen 1972) są jak zaznacza Autor we wstępie „jego przeważającym partnerem do dialogu” (s. 5). G. Schneider po mistrzowsku poradził sobie z trudną do objęcia obfitością literatury i przez szeroki wgląd na cały kontekst dzieła Łukasza prezentuje komentarz, będący wartościowym dziełem naukowym.

Wydana pierwsza część komentarza obejmuje: wykaz tekstów i literatury, wykaz skrótów, obszerne wprowadzenie (ss. 65—186), komentarz pierwszych ośmiu rozdziałów (1, 1—8, 40), oraz 10 ekskursów teologicznych do problemów i tematów wynikających z wykładanego tekstu. Wykaz literatury obejmuje przede wszystkim komentarze i literaturę wybraną. Obok tego literatura specjalna podawana jest przed każdym fragmentem poszczególnego paragrafu wprowadzenia, przed tłumaczeniem perykopy i dodatkowo przed każdym ekskursem. Autor nie ustrzegł się jednak powtarzania tych samych pozycji na kilku miejscach.

Część wprowadzająca obejmuje 8 paragrafów: Gatunek i kształt literacki; Dzieje Apostolskie jako część dzieła Łukasza; Źródła Dziejów; Autor, czas i miejsce redakcji; Dzieje Apostolskie jako dzieło historyczne; Teologia Dziejów; Tłumaczenie tekstu; Historia Dziejów Apostolskich. W przedstawianiu tych zagadnień widać wielką dyscyplinę naukową. Autor nie wdaje się w dyskusje, przedstawia najważniejsze punkty widzenia z przeszłości, gdzie zaś wstrzymuje się z własnym poglądem czytelnik może przynajmniej poznać istniejący problem. Cały komentarz jednak ma charakter teologiczny, z uwagi choćby na same ekskursy, które obejmują prawie 2/5 komentarza (ss. 208—406). Autor umieścił na końcu komentarza wykaz słów greckich i tekstów starożytnych autorów. Większą konsultację komentarza ułatwiłby jednak bardziej skorowidz cytowanych autorów i tekstów biblijnych, czy skorowidz rzeczowy. To jednak nie umniejsza wartości dzieła, które należy uznać za duże osiągnięcie. Na zakończenie warto przypomnieć, że polski komentarz ks. E. Dąbrowskiego ukazał się już prawie 20 lat temu (*Dzieje Apostolskie. Wstęp—przekład z oryginału — komentarz*, t. V, Poznań 1961).