

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXXVII

1984

## IN MEMORIAM KSIĘDZA PROF. STANISŁAWA ŁACHA (1906–1983)

*Osobowość śp. Księdza Profesora Stanisława Łacha zaznaczyła się wybitnie w naszym życiu teologicznym. Zostawił bogaty dorobek własnych prac naukowych. Przez lata kształcił szeregi polskich biblistów. Przeszedł przez życie dobrze czyniąc jako człowiek, kapłan Chrystusowy i uczonec. Należy do owych mężów sławnych i pobożnych, o których Mędrzec Pański pisze, że ich „cnoty nie zostały zapomniane” (Syr 44, 10).*

*Redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, z którym Zmarły współpracował, poświęca Jego pamięci niniejszy zeszyt.*

LAUDEMUS VIROS GLORIOSOS  
NARRANTES CARMINA SCRIPTURARUM

Ks. Stanisław Grzybek

**HOMILIA**  
**WYGŁOSZONA NA POGRZEBIE ŚP. KS. PROF. STANISŁAWA ŁACHA**  
**W DNIU 12. CZERWCA 1983 R.**

„Ci, których zasmuca nieunikniona  
konieczność śmierci, znajdą pociechę  
w przyszłej nieśmiertelności”

(Słowa wyjęte z prefacji żałobnej)

Ekscelecencjo,  
Najdostojniejszy Księżu Biskupie,  
Drodzy bracia kapłani,  
Najmilsi w Chrystusie Panu!

Odszedł od nas człowiek, którego imię pozostanie na zawsze związane z dziejami teologii i biblistyki w Polsce. Odszedł w 78. roku swojego życia, w 53. roku kapłaństwa i prawie w 60. roku swej pracy naukowej. Umierając po długim i pracowitym życiu mógł nam na pożegnanie powiedzieć: „Czas abym odszedł, wy zaś uwielbiajcie Boga i wysławiajcie Jego sprawy” (Tb 12, 6).

Zgodnie z niezbadanymi wyrokami Boga, przed którymi kornie chylimy nasze czoła, dla śp. ks. prof. Stanisława Łacha nadszedł czas odejścia. Dlatego też odszedł, tak jak odchodzi żołnierz ze swego posterunku, jak odchodzi utrudzony żniwiarz po pracy ze swego zagonu, jak odchodzi dobry kapłan świadomy, że spełnił zleczone mu przez Boga zadanie.

Zamknął swoje fizyczne oczy, którymi oglądał otaczający go świat doczesny, by je wkrótce otworzyć i oglądać nimi wieczność. W tej chwili już patrzy na nas z wieczności. Patrzy i oczarowany wiecznością uwielbia wszechmocnego Boga, modląc się do Niego razem z autorem Psalmu 8:

„O Panie, Władco nasz, jak wspaniałe jest  
imię Twoje po całej ziemi.  
Tyś nad niebiosa wyniósł swój majestat,  
z ust dzieci, z ust niemowląt Ty sobie  
chwałę stwarzasz potężną

.....  
Kimże jest człowiek, że go tak wielmożysz,  
że przykładasz doń serce swoje?”

Właśnie: kim jest człowiek? Odpowiedź na to pytanie daje nam ta trumna zawierająca śmiertelne szczątki człowieka, kapłana, przyjacielu wielu ludzi, niezwykle pracowitego naukowca. Kim jest człowiek? Ten człowiek, który opanował przestworza, wdarł się do wnętrza ziemi, jest panem na lądzie i morzu, nie istnieje dla niego

ani przestrzeń, ani czas, wielki potężny człowiek! Ale wystarczy, by temu człowiekowi pękła jedna żyłka w mózgu i już nie jest człowiekiem.

Przechodzi, odchodzi i umiera.

Ale czy śp. ks. prof. Łach naprawdę umarł? Wydaje się, że nie. Stworzony bowiem przez nieśmiertelnego Boga człowiek nigdy nie umiera. On tylko przechodzi ze śmierci do życia. Przechodzi z tego świata, który jest ciągłym umieraniem, do drugiego świata, który jest życiem.

Śp. ks. prof. Łach nie umarł jeszcze dlatego, bo nosił w sobie miłość, a miłość nie umiera nigdy. Ona jest z Boga i dlatego jest wieczna. Człowiek żyjący miłością jest także wieczny.

Ks. prof. Łach nosił w sobie trzy miłości. I nie tylko nosił, ale się z nimi obnosił. Te miłości ukazywał i prezentował je innym. Do praktykowania tych miłości zachęcał i wzywał. Można śmiało powiedzieć, że żył nimi na co dzień. Jakież to były miłości?

Pierwszą z nich to była miłość do Kościoła. Dawał wyraz tej miłości przez swoje przywiązanie do Stolicy Apostolskiej, także przez swoje liczne kontakty z obecnym Namiestnikiem Chrystusowym, Janem Pawłem II. Tak bardzo pragnął spotkać się z Nim podczas Jego drugiej pielgrzymki do naszej Ojczyzny. Jeszcze na miesiąc przed swoją śmiercią pisał do mnie, aby mu zarezerwować miejsce podczas spotkania z Papieżem. Niestety tej chwili już nie doczekał. Oglądał będzie tę pielgrzymkę i cieszył się jej owocami już z tamtego świata.

Kochał także bardzo swoją umiłowaną diecezję tarnowską. Był świadom tego, co ona mu dała. Właściwie dała mu wszystko: dała mu kapłaństwo, możliwość studiów specjalistycznych, stanowisko profesora Pisma św. i wysoką godność prałata honorowego Ojca Świętego.

Śp. ks. prof. Łach kochał bardzo kapłanów, szczególnie młodych kapłanów, których nie tylko uczył Biblii, ale których także wychowywał i którym ukazywał świetlane ścieżki Chrystusowego kapłaństwa. Przez 30 prawie lat nie tylko wykładał ile uczył Pisma św. w Seminarium Tarnowskim, zapalając alumnów do studiowania i umiłowania całym swym sercem tej jedynej ofiarowanej nam przez Boga świętej księgi. Wielu z tych, którzy zdobyli z tej diecezji stopnie naukowe z zakresu biblistyki, po większej części Jemu zawdzięczają swoje osiągnięcia i głębsze zrozumienie Pisma św.

Kochając Kościół śp. ks. prof. Łach był także wiernym jego kapłanem. Czasem mowa na pogrzebie kapłana jest trudna. Ale mowa na pogrzebie tego kapłana jest łatwa. On był kapłanem czytelnym. Jego można było o każdej porze dnia i nocy rozszyfrować. Nie używał mowy po to, aby ukryć myśli. Mowa jego była prosta i szczerą. Czasem rozbijając szczerą, chciałoby się powiedzieć, dziecinnie naiwną, szczególnie wtedy, gdy chodziło o detale i mar-

ginesy życia. Jednakże w sprawach kluczowych i zasadniczych był nieustępliwy i jednoznaczny.

Mógł powtarzać i niewątpliwie często powtarzał za prorokiem Danielem jego modlitwę, która była wyrazem tęsknoty proroka-wygnança za jego świątynią. Wiemy, że prorok Daniel stawał często w oknie swego mieszkania w odległej Babilonii i kierując swój wzrok ku odległej Jerozolimie wołał: „Gdybym ciebie zapomniał, Jeruzalem, niech będzie zapomniana prawica moja, niech język mój przyschnie do podniebienia, gdybym ciebie nie wspomniał, gdybym o tobie nie pamiętał”. Śp. ks. prałat Łach stawał także często przy oknie swego mieszkania i wpatrzony w odległą bazylikę św. Piotra modlił się rzewnie: „Gdybym ciebie zapomniał, Kościele święty, niech będzie zapomniana prawica moja, niech język mój przyschnie do podniebienia mego, gdybym ciebie nie wspomniał, gdybym ciebie nie kochał, gdybym o tobie nie pamiętał”. Pamiętał o swoim Kościele jak nikt inny i był z niego dumny.

Śp. ks. prof. Łach nosił w swoim sercu jeszcze inną miłość: była to miłość do Biblii. Tak na śmierć i życie ukochał Biblię. Czytał ją do końca i czytał ją bez końca. Czytał po wierzchu i czytał aż do dna. Czytał składając literę do litery, słowo do słowa, zdanie do zdania, ale także czytał między zdaniami, między wyrazami, między literami. Można powiedzieć, że chyba przejął się bardzo radą św. Hieronima, której tenże święty udzielił swemu uczniowi Nepocjanowi: „Niech wschodzące słońce zastanie cię przy czytaniu Biblii, a wieczorem niech umęczona głowa twoja opadnie i uśnie na świętych stronicach”. Rzeczywiście bywało czasami tak, że wschodzące słońce zastawało go po całej nieprzespanej nocy przy czytaniu Pisma św.

Owoce tego jego „czytania” były bardzo liczne jego prace naukowe. Nie sposób ani nie miejsce tu wspominać je wszystkie. Zrobili to już bardzo dobrze jego biografowie w wydanej na 50-lecie jego kapłaństwa pracy: *Scrutamini Scripturas*. Ale tu trzeba przypomnieć, że między innymi napisał 6 tomów obszernych komentarzy do Pięcioksięgu, 5 obszernych monografii na temat związanych z problematyką biblijną, był współredaktorem wielu zbiorowych prac, wydawanych głównie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ma na swoim koncie ok. 250 artykułów i haseł opracowanych do *Encyklopedii Katolickiej*, wiele prac popularnonaukowych i niezliczoną ilość recenzji.

Na specjalną wzmiankę zasługuje tu oddany przez niego ostatnio do druku komentarz do Księgi Psalmów, liczący ponad 4000 stron maszynopisu, który niestety jeszcze nie ukazał się drukiem, a tak bardzo na ten komentarz czekał. Wydaje się, że chciał ten komentarz wziąć ze sobą na tamten świat, aby był dla niego najlepszą legitymacją jego pracowitego życia. Nie doczekał tej chwili, ale sądzą, dobry Bóg przyjął ten komentarz awansem i powiedział do niego,

gdy się spotkali na tamtym świecie: „Bądź spokojny: qui me elucidant, vitam aeternam possidebunt” — „ci, którzy mnie objaśniają, posiadają życie wieczne”.

Śp. ks. prof. Łach nosił w swoim sercu jeszcze trzecią miłość. Była to miłość do rodzinnej ziemi. Wyszedł z ziemi gorzkowskiej i często do niej wracał. Był wdzięczny tej ziemi za to, że go karmiła swoim mlekiem i chlebem, że na niej pobierał swoje pierwsze nauki, że tu uczył się składać ręce do modlitwy i wielbić majestat nieskończonego Boga. Potem pogłębiał swoją naukę w pobliskiej Bochni i w niedalekim Tarnowie, skąd pojechał do Rzymu, by tam u źródła chrześcijaństwa zaczerpnąć pełnej wiedzy o tej księdze, która jest i pozostanie na zawsze niewyczerpanym źródłem mądrości i wiedzy Bożej. Po powrocie z Rzymu prawie przez 30 lat dzieli się zdobytą tam wiedzą ze swoimi uczniami na KUL-u, a kiedy w 1976 r. przejdzie na emeryturę, wróci i osiadzie na stałe w umiłowanym przez siebie Gorzkowie. Stąd będzie jeszcze promieniował swoją wiedzą na cały kraj i nawet na zagranicę. Tu odwiedzają go światowej sławy uczeni, profesorowie sławnych uniwersytetów europejskich, między innymi zaszczylił go swoją obecnością były rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego, obecny kardynał Mediolanu, Carlo Martini.

Z miłości do gorzkowskiej ziemi i do swoich rodaków buduje w Gorzkowie kaplicę, sprowadza siostry zakonne, a wszystko po to by swoim najbliższym ułatwić religijne życie i kontakt z Bogiem na co dzień. Mnoży się przez czyny żyjące: pomaga młodzieży i dzieciom, starszym i chorym, a wśród swoich rówieśników budzi entuzjazm i nadzieję lepszej przyszłości. A wszystko czyni dlatego, ponieważ na serio przejął się słowami Chrystusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, to tak jakbyście mnie uczynili”.

Śp. ks. prałat Łach czynił, czynił często i czynił dużo. Dlatego zasłużył sobie na nagrodę u Pana. Można o nim powiedzieć to, co autor Księgi Rodzaju powiedział o Abrahamie, że „sył swoich dni poszedł po nagrodę do Pana”.

Z całego serca my, dziś zebrani przy jego trumnie, jego koledzy, uczniowie i przyjaciele tej nagrody mu zyczymy. Współczując najbliższej rodzinie, jego bratankom ks. dziekanowi prof. Janowi Łachowi, ks. Józefowi, siostram i braciom zmarłego pragniemy wszystkich pocieszyć, wszystkich tych których ta śmierć zasmuciła, pragniemy ich zapewnić, że śp. ks. prof. St. Łach, nie umarł, tylko przeszedł ze śmierci do życia. Do innego, piękniejszego, lepszego i szczęśliwszego życia, gdzie już nie ma cierpień ani chorób, gdzie panuje wieczna radość, płynąca z nieustannego oglądania Boga. Tej radości mu dziś zyczymy i o tę radość dla niego modlić się będziemy.

Żyj w Panu i wstawiaj się za nami.

Ks. Tadeusz Brzegowy

## SP. KSIĄDZ PROFESOR STANISŁAW ŁACH

W dniu 8. czerwca 1983 r. odszedł do wieczności w 78-mym roku życia, 53-cim kapłaństwa i prawie 60-tym pracy naukowej Ksiądz Profesor Stanisław Łach. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w niedzielę 12. czerwca w kościele parafialnym w Bochni, a następnie w rodzinnej Brzeźnicy, gdzie też pochowano ciało Zmarłego. Uroczystości pogrzebowe zgromadziły ok. 150 księży i zakonników, sporą liczbę sióstr zakonnych i wielką rzeszę wiernych, którzy w ten sposób zechcieli oddać ostatnią posługę wielkiemu Rodakowi, Kapłanowi i Uczonemu. Na pogrzeb przybyły liczne delegacje wyższych uczelni katolickich Polski, w szczególności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z ich magnificencjami Rektorami na czele. Liturgii żałobnej przewodniczył ks. bp Piotr Bednarczyk z Tarnowa. Wzruszające słowo Boże wygłosił wielki przyjaciel Zmarłego, dziekan Wydziału Teologicznego, Ks. Prałat Stanisław Grzybek. Przy ołtarzu ofiarnym stanęło również dwóch kapłanów, bratanków Zmarłego, Ks. Prof. Jan Łach, dziekan Wydziału Teologicznego ATK i Ks. dr Józef Łach pracujący w diecezji tarnowskiej.

Ks. Prof. St. Łach przeszedł do wieczności. Ale dla nas żyjących jego bogate życie i jego rozliczne dzieła pozostają jako wzór i natchnienie do pracy, kontynuacji, wypełnienia.

Ks. Łach urodził się dnia 7. marca 1906 roku w Gorzkowie koło Bochni. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Gorzkowie, a następnie w Bochni. Naukę gimnazjalną pobierał Ks. Łach przez cztery lata w Gimnazjum w Bochni i przez dalsze cztery lata w Gimnazjum im. K. Brodzińskiego w Tarnowie, gdzie też uzyskał maturę w r. 1926. Po maturze wstąpił St. Łach do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, które pomyślnie ukończył w r. 1930. Dnia 29 czerwca tegoż roku, w uroczystość ŚŚ. Apostołów Piotra i Pawła, otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Leona Wałęgi.

Jako nowo wyświęcony kapłan został ks. Łach skierowany do pracy duszpasterskiej w charakterze wikariusza do Dębicy, gdzie pracował przez dwa lata. W styczniu 1932 r. został mianowany katechetą Męskiego Seminarium Nauczycielskiego w Nowym Sączu. W lipcu tegoż roku został powołany na stanowisko wicekanclerza Kurii Biskupiej w Tarnowie i dyrektora Niższego Seminarium Duchownego. Ks. Łach łączył z tym jeszcze obowiązki sekretarza bpa Wałęgi i jego następcy, bpa F. Lisowskiego. Przy tych zajęciach oddaje się ks. Łach z zapałem pracy naukowej, którą wieńczy doktoratem z teologii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w r. 1936. Na rok wcześniej poskładał konkursowe egzaminy proboszczowskie. Po uzyskaniu doktoratu zostaje ks. Łach skierowany na specjalistyczne studia biblijne na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, które uwieńczył uzyskaniem tytułu licencjata nauk

biblijnych w r. 1938. Po powrocie do diecezji zostaje ks. Łach mianowany wykładowcą Pisma Świętego w Seminarium Duchownym w Tarnowie, prefektem tegoż Seminarium i obrońcą węzła małżeńskiego przy Sądzie Biskupim. Na tych stanowiskach przeżyć przyszło ks. Łachowi straszną noc okupacji. Seminarium nie przerwało swej pracy mimo aresztowania rektora, kilku profesorów i 15 kleryków. Po wojnie od r. 1945 był ks. Łach wicerektorem tego Seminarium do r. 1952. Do r. 1947 do obowiązków wicerektora należała również troska o sprawy bytowe instytucji, które to sprawy później przejęli „prokuratorzy” Seminarium. W r. 1945 ks. Łach habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach powojennych był też ks. Łach dyrektorem Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Tarnowie, rozwijając działalność kulturalno-duszpasterską wśród inteligencji miasta Tarnowa i kilku większych ośrodków diecezjalnych. Nie przestając być profesorem Seminarium Duchownego w Tarnowie, podejmuje ks. Łach w r. 1952 wykłady na KUL-u jako kierownik katedry egzegezy ST. Tak rozpoczął się nowy, najbardziej twórczy, rozdział w życiu ks. Prof. Łacha.

Bogatą działalność ks. Łacha z tego okresu można sprowadzić do trzech zasadniczych działów: organizacyjny, dydaktyczny i wydawniczy. Ponieważ ks. Łach piastował też godność dziekana Wydziału Teologicznego KUL w latach 1957—63, a następnie przez okres jednego roku był jego prodziekanem, jego wysiłki organizacyjne wykraczały daleko poza sekcję biblijną KUL. Jego zasługi na tym polu najlepiej chyba i najzwięźlej ujmuje list okolicznościowy, jaki Rada Wydziału wystosowała na ręce ks. Prof. Łacha z okazji jego przejścia na emeryturę. Czytamy tam m. in.: „W ciągu 24 lat pracy na KUL dał się Książd Profesor poznać jako uczony w pełni zaangażowany w życie Uczelni, świadomy współodpowiedzialności za jej byt i rozwój, zawsze pełen twórczych inicjatyw, płynących z głębokiego przywiązania do społeczności akademickiej. Jednym z najważniejszych przedsięwzięć Księdza Profesora było utworzenie w 1959 r. Sekcji Biblijnej i pozyskanie dla niej kompetentnej kadry naukowej. Fakt że Szkoła Biblijna KUL liczy obecnie ośmiu samodzielnych pracowników naukowych, stawia ją w rzędzie najpoważniejszych ośrodków biblistyki światowej (...) We wdzięcznej pamięci Wydziału Teologicznego i całego Uniwersytetu pozostanie inicjatywa Księdza Profesora organizowania wykładów publicznych na najbardziej interesujące tematy z zakresu biblistyki oraz wydawania pomocy naukowych dla studentów Szkoły Biblijnej i Wydziału”. Jako kierownik Szkoły Biblijnej, a godność tę ks. Łach piastował do końca swej pracy na KUL, utworzył dla niej dwie nowe katedry: filologii oraz archeologii i geografii biblijnej.

Działalność organizacyjna ks. Łacha promieniowała daleko poza ramy Uniwersytetu. Przez 19 bowiem lat był ks. Profesor przewodniczącym Sekcji Biblistów Polskich i z tego tytułu zorganizował

m. in. 13 ogólnopolskich zjazdów biblistów, stale dbając o jak najwyższy poziom referatów, o drukowanie ich materiałów. Jako organizator kongresów biblijnych zabiegał ks. Łach o ich przekształcenie w zjazdy międzynarodowe. Tak więc za jego usilnymi staraniami przybyli do Polski tacy uczeni, jak Carlo Martini, ówczesny rektor PIB w Rzymie, a obecnie kardynał Mediolanu, J. Coppens, J. Gnilka, W. Kornfeld, R. Schnackenburg, H. Schürmann. A chodziło wciąż o podnoszenie poziomu biblistyki polskiej i jej obecność na arenie międzynarodowej. Dlatego też sam chętnie uczestniczył w zjazdach międzynarodowych, wygłaszając na nich odczyty. Wymienić tu należy udział w międzynarodowym Kongresie Rektorów Uniwersytetów Katolickich w r. 1958 i wyjazd do Monachium w r. 1975.

Nieustannie przekazywanie innym swej wiedzy teologicznej i biblijnej uważał zawsze ks. Łach za swoje zasadnicze powołanie. Toteż wykłady z egzegezy Pisma Świętego i dyscyplin pokrewnych traktował zawsze bardzo poważnie. Przez cały czas pracy na KUL dojeżdżał z wykładami do Seminarium Duchownego w Tarnowie. Najchętniej wykładał te zagadnienia, nad którymi aktualnie pracował, przygotowując do druku rozprawy i komentarze. Wykłady aktualizował i urozmaicał różnymi odezwaniami się wprost do słuchaczy, co sprawiało, że wykłady ks. Łacha nigdy nie były nudne. W cytowanym wyżej liście znajdujemy słowa: „Rada Wydziału chce podnieść także zasługi Księdza Profesora na polu dydaktyki. Łatwość nawiązywania kontaktów, bezpośredniość, a przy tym ogromna życzliwość dla studentów sprawiły, że był Ksiądz Profesor lubianym i cenionym dydaktykiem”. Przedłużeniem wykładu była praca na seminarium naukowym z egzegezy ST. To tutaj dopiero, przy organizowaniu tak licznych prac licencjackich i doktorskich miał ks. Łach pełną możliwość okazania swoich rozległych wiadomości. Ale co na tych seminariach było jeszcze bardziej znamienne, to ów zapał i entuzjazm dla pracy naukowej, który udzielał się studentom. Nie było niemal spotkania, nawet poza salą wykładową, by ks. Łach nie spytał, jak się ma sprawa z pracą dyplomową. Gdy ktoś odpowiadał, że „siedzi” nad tą pracą, to ks. Profesor gromił: „Nie siedzieć, lecz pisać”. Dlatego też prace na seminarium ST rosły, szybciej czy wolniej, ale skutecznie. Ks. Łach wychował cały zastęp magistrów, licencjatów, wydoktoryzował ponad 25 swoich studentów; przeprowadził 9 habilitacji. Toteż w chwili przejścia na emeryturę pozostawiał ks. Profesor Szkołę Biblijną na KUL obsadzoną przez tak liczny zespół samodzielnych pracowników naukowych, jak to nie miało miejsca nigdy dotąd i w żadnym innym polskim ośrodku nauki kościelnej. Ks. Łach zawsze chętnie współpracował z innymi uczelniami polskimi, zwłaszcza z ATK i Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie w przewodach doktorskich i habilitacyjnych.

Ks. Łach nieustannie dbał o to, aby wiedza biblijna wychodziła poza sale wykładowe uczelni. Już w Tarnowie w latach powojen-

nych dał się poznać jako propagator nauki teologicznej i biblijnej, zwłaszcza wśród inteligencji. Do tego środowiska sprowadzał znanych pisarzy i specjalistów, choćby wymienić O. A. Krupe, Ks. J. Czuję, A. Gołubiewę, H. Małewską, J. Zawieyskiego. Zaś na KUL z jego inicjatywy odbywały się Tygodnie Biblijne, które miały przybliżyć zdobycze nauk biblijnych najszerszym kręgom słuchaczy. Z tym wiąże się ściśle trzeci dział aktywności ks. Łacha, działalność wydawnicza.

Ks. Łach opublikował drukiem ponad dwieście tytułów, w tym trzy monografie, sześć woluminów komentarzy do Pisma Świętego, niezliczone studia, artykuły, recenzje, prace popularnonaukowe, hasła do encyklopedii. Bibliografię prac ks. Łacha zestawili ks. M. Filipiak i ogłosił w *Księdze Pamiątkowej*, jaką z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. Łacha wydało Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie w r. 1980. Z powyższego staje się jasne, że sam ks. Łach pisał nieustannie. Osobiście podjął się napisania komentarzy do najtrudniejszych, jak i najważniejszych ksiąg ST, a mianowicie do Księgi Rodzaju i Księgi Psalmów. Wymagało to zapoznania się z ogromną literaturą światową, dokonania odpowiedzialnego przekładu tych fundamentalnych tekstów z hebrajskiego, wyselekcjonowania, usystematyzowania i wreszcie wyłożenia bogatej problematyki tych ksiąg natchnionych. Nad komentarzem do Psalmów pracował ks. Łach przez ostatnie prawie 20 lat swojego życia. Owoc tej pracy, liczący prawie 3000 stron maszynopis został złożony w wydawnictwie Pallottinum, drukującym serię komentarzy. Niestety nie doczekał się ks. Łach ukazania się drukiem tego dzieła swego życia. A tak bardzo tego pragnął jeszcze w ostatnich dniach swego życia...

Obok własnej działalności pisarskiej był ks. Łach niewyczerpanym inicjatorem i nieustrudzonym organizatorem pracy edytorskiej polskich biblistów. Nie sposób tu wymienić wszystkie przedsięwzięcia w tym zakresie. Ale też nie sposób pominąć te dzieła, które na stałe wpisują się w dzieje polskiej bibliistyki. Tak więc na pierwszym miejscu należy wymienić organizację i redakcję pierwszego w Polsce naukowego komentarza do Starego Testamentu, mającego obejmować 30 woluminów. Pod redakcją ks. Łacha opracowano razem 16 woluminów. Sam ks. Profesor napisał tu komentarze do całego Pentateuchu i Psalmów oraz komentarz do Listu do Hebrajczyków w paralelnej serii do Nowego Testamentu. Obok komentarzy powstała trzytomowa introdukcja do Pisma Świętego, której tom II poświęcony ST redagował i w dużej mierze (Pentateuch, Psalmi) napisał ks. Łach. Ks. Profesor współpracował wydatnie w powstaniu takich dzieł, jak przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych, tzw. Biblia Tysiąclecia, jak wydana w r. 1961 *Podręczna encyklopedia biblijna* w 2 tomach, i wydawana na KUL *Encyklopedia katolicka* w 12 tomach. Ks. Łach współpracował dalej w re-

dakcji organu biblistów polskich „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, był pomysłodawcą i redaktorem wielu opracowań zbiorowych, wydawanych przez Szkołę Biblijną KUL. Tak powstały cztery tomy w serii „Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki”. Ich założeniem było dostarczyć wykładowcom innych ośrodków, zwłaszcza profesorom Seminariów Duchownych, pomocy naukowych w ich pracy dydaktycznej. Ostatnim dziełem redagowanym przez ks. Łacha, jakie ukazało się za jego życia, są *Komentarze biblijne do czytań mszalnych*, Towarzystwo Naukowe KUL 1981 (ściśle mówiąc ks. Łach jest redaktorem 2 tomów: Rok B i Rok C). Marzyły się ks. Łachowi jeszcze inne wielkie dzieła, jak leksykony języków biblijnych, przekłady apokryfów czy tekstów pozabiblijnych starożytnego Wschodu. Pewne idee, jak apokryfy, zostały podjęte przez innych i wykonane, inne czekają na realizację.

Bogaty i wielostronny dorobek ks. Łacha znalazł wielokrotnie uznanie ze strony instytucji naukowych, jak i władz kościelnych. Pracę na KUL rozpoczął ks. Łach w charakterze zastępcy profesora, w r. 1956 uzyskał nominację profesora nadzwyczajnego, a w r. 1966 profesora zwyczajnego. W r. 1972 został powołany w skład osobowego Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN. W r. 1978 ks. Łach został członkiem Rady Naukowej Episkopatu na pięć lat. Władze diecezjalne odznaczyły ks. Łacha Expositorio canonicali w r. 1937, a Stolica Apostolska prałaturą domową Jego Świątobliwości w r. 1961. Ale chyba najbardziej cenił sobie ks. Łach powołanie przez Stolicę Apostolską na konsultora Papieskiej Komisji Biblijnej w r. 1965. Był bowiem pierwszym Polakiem, który wszedł do tego tak szacownego gremium.

Takim był ks. Prof. Łach jako uczonego, organizatora. A kim był jako człowiek? Był dobrym człowiekiem. Gdy w czasie wojny aresztowano jego kolegów i alumnów, jako pierwszy zorganizował dla uwięzionych wszechstronną pomoc. Następnie zesłanym do obozu wysyłał paczki żywnościowe wtedy, gdy jeszcze tego nie było wolno czynić. Z inicjatywy ks. Łacha wmurowano w hallu Seminarium Duchownego piękną tablicę ku czci zamordowanego w Dachau ks. rektora Romana Sitki (1941). Ks. Łach kochał swoich uczniów i kochał prostych ludzi. Z byłymi uczniami utrzymywał długo kontakty, w kłopotach pomagał, nieraz rozwiązywał bardzo trudne sprawy. A miał możliwości ogromne dzięki swoim szerokim znajomościom w najróżniejszych kręgach. Miał dar zjednywania sobie ludzi i przekonania ich do określonych działań. Był wielkim patriotą. Wszędzie, ale zwłaszcza za granicą, dbał o dobre imię Polski, polskiej nauki. Kochał swój kraj rodzinny i swoją diecezję. W rodzinnej wiosce Gorzków wybudował kaplicę i sam zawsze troszczył się o jej duszpasterską obsługę. Przy tej kaplicy osadził siostry zakonne, najpierw Służebniczki BDNP Dębickie, a potem Franciszkancki Misjonarki Maryi. Cieszył się ogromnie rozwijaną przez Siostry pracą powoła-

niowo-rekolekcyjną. Każde niemal wakacje i ferie spędzał wśród swoich, odprawiał nabożeństwa, głosił słowo Boże. Z jaką powagą traktował tę sprawę, niech zilustruje jego powiedzenie: „Ja widzę, że wcale nie jestem (jako kaznodzieja) za mądry na Gorzków”. Z niezwykłą troską organizował miejscowe uroczystości odpustowe czy jubileuszowe. Kaznodziejami czy rekolekcjonistami byli przy takich okazjach najczęściej dawni uczniowie, obecnie sławni profesorowie w różnych ośrodkach polskich. Do takich wielkich przeżyć jubileuszowych należy niewątpliwie stulecie zgrupowania Franciszkanek Misjonek Maryi, a następnie złoty jubileusz kapłaństwa, na którym dostojny Jubilat podejmował w Gorzkowie jako gospodarz swoich Kolegów Jubilatów i gospodarza diecezji, ks. bpa ordynariusza Jerzego Ablewicza.

Ks. Łach był w każdym calu człowiekiem kościelnym. Wysoko cenił swoją godność kapłana, strój kapłański, styl życia kapłańskiego. Lubił pielgrzymować do źródeł chrześcijaństwa. Jednego z nich nie wypuszczał z ręki nigdy: to była Biblia. Ale dołożył też starania, aby odwiedzić ojczyznę proroków i Chrystusa, Ziemię Świętą. Pielgrzymował tam dwukrotnie. Swoje przeżycia i wzruszenia z pasterki w Betlejem opisał w „Tygodniku Powszechnym” (1958, nr 1). Ze studiów rzymskich wyniósł umiłowanie Rzymu. Do Rzymu potem wielokrotnie pielgrzymował, zabiegał o audiencje u Papieża, z pietyzmem przygotowywał woluminy komentarzy oprawne w białą skórę, które miał wręczyć Ojcu Św. Pawłowi VI. Z największą starannością przygotowywał swoje wizyty w kongregacjach rzymskich, gdzie miał prezentować polskie uczelnie kościelne. Entuzjazmował się Papieżem Polakiem Janem Pawłem II. Pragnął bardzo spotkać Papieża podczas jego drugiej pielgrzymki do ojczyzny. Ale Pan odwołał Go na kilkanaście dni wcześniej do innej ojczyzny.

A czego ks. Prof. Łach nie lubił? Otóż nie lubił i to bardzo wyniosłości, głupoty i nieróbstwa. I nie wahał się nigdy zdemaskować tych przywar, u kogokolwiek by je zobaczył. Toteż zdarzali się ludzie, którzy nie lubili ks. Łacha. Ale przecież te jego osady płynęły najczęściej z jego niepoohamowanej pasji pracy i służby Kościołowi i Ojczyźnie.

Postać ks. Łacha i jego pracowite życie zasługuje niewątpliwie na wnikliwe i obszerne studium i z czasem ktoś tego dokona. Ten krótki szkic niech mi będzie wolno zamknąć stwierdzeniem, że w osobie zmarłego ks. Łacha mieliśmy do czynienia z wybitnym Polakiem i kapłanem wielkiego formatu. Jest on chlubą ziemi bocheńskiej, którą tak kochał, i diecezji tarnowskiej, z którą zawsze czuł się związany. Jest ozdobą duchowieństwa tarnowskiego, które zawsze garnęło się do pracy i nauki, jest jasną gwiazdą polskiego środowiska nauki katolickiej. Mamy nadzieję, a nawet pewność, że On żyje i będzie żył wśród nas przez swoje dzieła.

Ks. Tadeusz Brzegowy

## W DWADZIEŚCIA LAT PO KOMENTARZU KS. ST. ŁACHA DO PROTOEWANGELII

Temat Protoewangelii, słynnego tekstu Księgi Rodzaju 3, 15, powracał często zarówno w wykładach jak i publikacjach ks. St. Łacha. Najbardziej kompletny wykład kwestii związanych z tym tematem przedstawił ks. Łach w ekskursie do komentarza Księgi Rodzaju w r. 1962<sup>1</sup>. Wcześniej wypowiadał się autor na ten temat w obszernej rozprawie zamieszczonej w *Studiach Biblijnych*<sup>2</sup>, a potem jeszcze na wielu miejscach, z czego wymienić należy artykuł *Geneza mesjanizmu biblijnego*<sup>3</sup> oraz wprowadzenie do Pięcioksięgu<sup>4</sup>. Dzisiaj kiedy minęło przeszło 20 lat od komentarza ks. Łacha do Protoewangelii, warto przypomnieć ten przyczynek egzegetyczny zmarłego niedawno Biblisty i zapytać, czy przetrzymał on próbę owych 20 lat i jaki ewentualnie ślad pozostawił w literaturze biblijnej zwłaszcza polskojęzycznej. Chodzi tu bowiem o tekst biblijny nie tylko ważny i o ogromnej nośności teologicznej, homiletycznej, egzystencjalnej, ale i o tekst bardzo trudny; tekst, który dzisiaj — w przeciwieństwie do tego co było jeszcze dwieście lat temu — stanowi prawdziwy *crux interpretum*. Uczeni różnią się dziś głęboko co do przekładu, interpretacji fragmentu i jego znaczenia, a nawet co do metody egzegetycznej, jaką należy stosować do tego tekstu Księgi Rodzaju.

Sobór Watykański II odnosi się dwukrotnie do Rdz 3, 15: w *Lumen Gentium* nr 55 i *Dei Verbum* nr 3, potwierdzając ogólnie zbawczy sens wypowiedzi. Ale tekst nie otrzymał urzędowego wyjaśnienia kościelnego i dlatego egzegeci katolicy są wolni w swoich poszukiwaniach<sup>5</sup>.

### I

W tłumaczeniu ks. St. Łacha Protoewangelia ma następujące brzmienie:

„Nieprzyjaźń ustanawiam między tobą, i niewiastą,  
między potomstwem twoim, a potomstwem jej;  
ono zdepcze ci głowę, a ty zranisz mu piętę”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu, pod red. Ks. S. Łacha I, 1), Poznań 1962. Tytuł ekskursu: Protoewangelia w Rdz 3, 15, s. 573—579. W korpusie komentarza tekst 3, 15 jest egzegetowany na s. 218—19.

<sup>2</sup> S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia Biblijne* 19, Lublin 1959, s. 27—56.

<sup>3</sup> S. Łach, *Geneza mesjanizmu biblijnego*, RBL 23 (1970) 161—179.

<sup>4</sup> S. Łach, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. Ks. S. Łacha, Poznań—Warszawa 1973, s. 55—250.

<sup>5</sup> Zob. Virgulin, *Ricerche su Genesi 3, 15 dal 1970 al 1977*, w: „Marianum” 40 (1978) s. 13—30.

<sup>6</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 573.

Następnie ks. Łach objaśnia poszczególne terminy wypowiedzi. Wyraz *nāhāš* (wąż) jest użyty metaforycznie i oznacza istotę nieprzyjazną Bogu i ludziom, która toczy bój nie tylko z niewiastą, ale i z jej potomstwem po wszystkie czasy. Dlatego też literalne tłumaczenie tego terminu Autor uważa za sprzeczne z postulatami zdrowej hermeneutyki.

Wyraz *hā'iššāh* nie może się odnosić jedynie do ogółu niewiast, jak chcą liberalni krytycy, którzy widzą w tekście tylko stwierdzenie nieprzyjaźni, jaką żywią rzekomo kobiety do węży. W terminie tym nie można nie widzieć Ewy, gdyż w kontekście poprzedzającym i następującym określa on pierwszą kobietę. Ten związek z Ewą potwierdza struktura literacka perykopy. „Cała bowiem perykopa jest skonstruowana w ten sposób, że osoby występujące w trzech scenach tej perykopy, a mianowicie w scenie upadku, przesłuchania i kary, są tak wymienione, że osoba wyliczona na końcu poprzedniej sceny, występuje jako pierwsza w scenie następnej. W scenie upadku występuje najpierw szatan, później Ewa, a na końcu Adam. W scenie przesłuchania idzie najpierw Adam, później Ewa i powinien iść szatan, ale z racji specjalnych Jahwe pominął jego przesłuchanie, gdyż wina jego była oczywista. W scenie kary osoby znów idą w odwrotnej kolejności: szatan, niewiasta (to jest Ewa), wreszcie Adam”<sup>7</sup>. Ponadto każda winna osoba ponosi karę z tej strony wobec której specjalnie zawiniła. Szatan doprowadził bezpośrednio do grzechu jedynie niewiastę, dlatego i jego kara przychodzi zasadniczo ze strony Ewy. W miejscu chwilowej przyjaźni między szatanem i Ewą zapanuje między nimi nieprzyjaźń i walka. „Jednak niezwykle emfaza, z jaką autor biblijny opisuje nieprzyjaźń niewiasty, każe mimo wszystko szukać jeśli nie z wykluczeniem Ewy, to przynajmniej razem z Ewą takiej niewiasty, która by w pełni zrealizowała Bożą zapowiedź”<sup>8</sup>.

Wyraz hebrajski *zera'* posiada znaczenie dosłowne (nasienie roślin) i metaforyczne (potomstwo jednostkowe jak i zbiorowe). W Protoewangelii jest mowa o „nasieniu niewiasty” i „nasieniu węża”. Znaczenie „potomstwa niewiasty” zależy od tego, jak się rozumie „niewiastę”: jeśli jest nią Ewa, to jej potomstwem jest cała ludzkość od Ewy się wywodząca; jeżeli zaś przyjmuje się Ewę i Maryję, to w „potomstwie niewiasty” trzeba widzieć jeśli już nie samego Chrystusa, to przynajmniej Chrystusa z całą ludzkością przezeń odkupioną. W odniesieniu zaś do węża-kusiciela nie może być mowy o potomstwie w znaczeniu fizycznym, gdyż kusiciel jako duch takiego potomstwa nie posiada. Można tu jedynie mówić o potomstwie w sensie moralnym, a więc złe duchy, czy źli ludzie, którzy będą innych kusić do złego wyręczając kusiciela rajskiego.

<sup>7</sup> Tamże, s. 574.

<sup>8</sup> Tamże.

Z pojęciem „potomstwa” łączy się kwestia zaimka *hû*, który został postawiony w miejsce „potomstwa niewiasty”. W hebrajskim przedmasoreckim posiadał on pisownię *h*<sup>9</sup> i mógł oznaczać zaimek męski l. poj., i tak odczytała go LXX (*autós* = on), jak i żeński, co mamy w wersji Wulgaty (*ipsa* = ona). Jeszcze inni tłumaczą go przez „ono”, odnosząc go do *zera'* (gr. *to spérma*) ze zdania poprzedniego. To ostatnie znaczenie (ono) wydaje się najbardziej odpowiednie z punktu widzenia kontekstu. Jednakże jest jeszcze inna racja natury stylistycznej, zauważa dobitnie Ks. Łach. Paralelizm stylistyczny domaga się raczej formy męskiej pojedynczej „on” (= LXX *autós*). Wtedy bowiem otrzymujemy doskonały paralelizm trzech par walczących: w pierwszej przystępują do walki niewiasta i kusiciel, w drugiej parze zbiorowe potomstwo niewiasty i zbiorowe potomstwo kusiciela, wreszcie, w trzeciej — jakiś jeden potomek niewiasty i (jeden) wąż-kusiciel.

Specjalną trudność sprawia dwa razy użyty wyraz *šûf* na oznaczenie czynów wojennych obydwóch przeciwników. Odwołując się do innych języków semickich, ks. Łach przypisuje temu słowu znaczenie „podeptać nogami”, „zetrzeć”. Ponieważ jednak w drugim użyciu słowo odnosi się do innego przedmiotu (pięty), wolno zmodyfikować jego znaczenie, tłumacząc za syryjską Peszitto „zranisz”. „Z powodów więc czysto filologicznych należy przyjąć, że w Rdz 3, 15 znajduje się zapowiedź zwycięstwa najprawdopodobniej jakiegoś indywidualnego potomka niewiasty nad kusicielem rajskim”<sup>9</sup>.

Wreszcie ks. Łach rozważa kwestię sensu maryjnego Protoewangelii. Sens ten nie może się opierać ani na lekcji Wulgaty *ipsa*, ani wynikać literalnie z terminu *hā'iššāh*, który bezpośrednio odnosi się do Ewy. Jednakże emfaza, z jaką jest ukazana nieprzyjaźń niewiasty i węża-kusiciela, każe myśleć o Maryi, która jako Niepokalanie Poczęta, a więc zawsze wolna od wszelkiej zmyzy grzechu, była niewiastą szczególnie wrogą szatanowi, i przez swego Syna starła głowę odwiecznemu wrogowi ludzkości. Maryja jest wyrażona w Protoewangelii w sensie typicznym. Za tym sensem typicznym przemawia Tradycja i dwie bulle dogmatyczne papieży Piusa IX i Piusa XII<sup>10</sup>.

## II

We współczesnej interpretacji Protoewangelii można wyróżnić trzy główne kierunki: interpretację naturalistyczną, etyczną i zbawczo-soteriologiczną.

1) Jako przedstawiciela pierwszego kierunku możemy przytoczyć C. Westermanna, autora komentarza do Księgi Rodzaju w serii

<sup>9</sup> Tamże, s. 576.

<sup>10</sup> Tamże, s. 579.

*Biblischer Kommentar*<sup>11</sup>. Westermann neguje wszelki sens zbawczy czy nawet moralny Rdz 3, 15. Tekst ten posiada jedynie sens etiologiczny. Chodzi tu o nieprzyjaźń między kobietą i wężem, o coś pradawnego, o jakiś stały stan, jakby instytucję. „Zostało tu nie wprost stwierdzone coś ważnego o relacji między człowiekiem i zwierzętami: taka nieprzyjaźń w formie zainstytucjonalizowanej nie istnieje między ludźmi i zwierzętami, nawet między ludźmi i zwierzętami dzikimi, lecz jedynie między człowiekiem i wężem; a jest to wynikiem przekleństwa”<sup>12</sup>. Dołączenie potomstwa po obu stronach ma za cel jedynie zaznaczenie, że nieprzyjaźń będzie istniała tak długo, jak długo będą istnieć węże. Praktycznie sens jest tu taki sam jak w przypadku formuły „przez wszystkie dni twego życia” (w. 14). Z paralelizmu między dwoma stychami wynika jasno, że „nasienie” nie może oznaczać nic innego, jak serię potomków, nie zaś potomka indywidualnego.

Nieprzyjaźń będzie się przejawiać w ten sposób, że zarówno człowiek jak i wąż będą ustawicznie usiłować *imperfectum iterativum* w. 15 b) zabić się nawzajem: ludzie rozbijając głowę wężowi, a ten kásając z tyłu piętę człowieka.

Westermann jest zdecydowanie przeciwny interpretacji chrystologiczno-maryjnej dla dwóch powodów: po pierwsze, „nasienie” ma z pewnością sens kolektywny, oznaczając serię potomków zarówno kobiety jak i węża; po drugie, wypowiedź znajduje się w kontekście karzącym, złorzeczącym i dlatego wszelki sens zbawczy, obiecujący należy tu wykluczyć. Wskazówki do co interpretacji mesjańskiej znajdują się już w późnym judaizmie, ale są nieobecne w N.T.

Pod tymi poglądami Westermanna podpisuje się całkowicie H. O. Steck kiedy twierdzi, że „Rdz 3, 15 wskazuje na jakąś walkę bez wytnienia między człowiekiem i wężem, zgodnie z doświadczeniem rolnika palestyńskiego: człowiek nie może się uporać z wężami i na odwrót węże z ludźmi. Pierwotne harmonijne współżycie między człowiekiem i zwierzęciem zamienia się w stan wiecznej wrogości i zagrożenia”<sup>13</sup>.

Takie poglądy zaprezentował też austriacki orientalista O. Lorentz w ekskursie do dziełka „Schöpfung und Mythos”. Według niego interpretacja chrystologiczno-mariologiczna Rdz 3, 15 powstała w czasach pabiblijnych w łonie egzegezy alegoryczno-typologicznej Pisma Świętego. Do tej kategorii, zdaniem autora, trzeba by zaliczyć i dzisiejszą interpretację chrystologiczno-maryjną w sensie pełniejszym.

<sup>11</sup> C. Westermann, *Genesis*, I. Teilband, Genesis 1—11, Neukirchen—Vluyn 1974.

<sup>12</sup> Dz. cyt., s. 353.

<sup>13</sup> H. O. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4b—3, 24* (Biblische Studien 60), Neukirchen—Vluyn 1970, s. 112.

„W przeciwieństwie do tego kierunku — pisze O. Loretz — nowoczesna egzegeza biblijna, nastawiona na sens historyczno-filologiczny, nie może z tekstu wyciągnąć nic, co by mogło być interpretowane w sensie chrystologiczno-mariologicznym. W rzeczywistości, według opinii tejże egzegezy, tekst Rdz 3, 15 mówiłby tylko w ogólności o jakiejś wiecznej nieprzyjaźni między węzem i człowiekiem, bez obiecywania jednakże zwycięstwa dla którejkolwiek ze stron. Interpretacja ta oddaje sprawiedliwość, w stopniu najwyższym, tekstowi Rdz 3, 15 i unika absolutnie projekcji na tekst pojęć, które rozwinęły się później”.

„Jeśli więc teologia chce rzeczywiście uchronić się przed oskarżeniem reinterpretowania tekstu w wypadku Rdz 3, 15, przekształcając go w sprzeczności z jego treścią i wprowadzając doń pojęcia mu obce, to będzie ona zmuszona zarzucić interpretację alegoryczno-typologiczną i nie przypisywać jakiegokolwiek znaczenia teologicznego absolutnego dla tej tradycji patrystyczno-średniowiecznej, uwarunkowanej okresem historycznym. Wydaje się także godne zalecenia nie używać więcej terminu protoewangelia dla Rdz 3, 15”<sup>14</sup>.

Znany polskiemu środowisku orientalista E. Lipiński tłumaczy werset Rdz 3, 15 podobnie: „Werset ten wyraża odwieczną nieprzyjaźń, która przeciwstawia człowieka węzowi... Zapowiada tekst ciężkie życie dla potomstwa węża i niewiasty: zwycięstwa i porażki przeplatają się. W rzeczywistości chodzi tylko o wyjaśnienie mitologicznej wrogości, jaka zachodzi między ludzkością i węzem; krótko mówiąc, etiologia podobna do tego, co jest w ww. 14 i 16”<sup>15</sup>.

2) Interpretacja etyczna widzi w tekście Rdz 3, 15 wypowiedź o jakimś konflikcie dobra i zła. R. Dawidson<sup>16</sup> mówi, że wąż jest w Rdz 3, 15 elementem symbolizującym zło. Interpretacja zbawcza czy to żydowska, czy chrześcijańska jest poza wszelką oczywistością. Werset mówi nie tyle o zwycięstwie, ile o jakimś nieustannym konflikcie, przy założeniu, że obydwie strony, zarówno ludzie jak i węże, zadają sobie ciosy, tak że harmonia i pokój ogrodu rajskiego są zaprzepaszczone nieodwołalnie. Jednakże zaczyna się jakiś wieczny konflikt, jakaś walka śmiertelna przeciw złu.

O nierozstrzygniętym charakterze owej walki dobra i zła pisze G. von Rad: „To jest walka ras..., ale jako taka jest ona nie do prze-

<sup>14</sup> O. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; cytuję wersję włoską: *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Brescia 1974, s. 167.

<sup>15</sup> E. Lipiński, *Etudes sur les textes „messianiques” de l’Ancien Testament (Gen 3, 14s.; Is 9, 5—6; Gén 23, 5—6; 33, 14—16; Ps 110, 4—5)*, w: „Semitica” 20 (1970) 41—57, (s. 47).

<sup>16</sup> R. Davidson, *Genesis 1—11 (The Cambridge Bible Commentary)*, London—New York 1973, s. 44.

widzenia i bez nadziei, i szalę zwycięstwa może każda ze stron przez swój heroizm przechylić na swoją stronę”<sup>17</sup>.

Jakaś pozytywną nutę w tej deklaracji nieustannej walki dostrzega E. Haag: „Potęga grzechu będzie wykonywać w historii swoje destrukcyjne dzieło i będzie walczyć z nienawiścią śmiertelną przeciw człowiekowi w jego rozwoju chcianym przez Boga. Jednakże wysiłki złej mocy nie zdołają obalić planu Jahwe. Pomimo ciągłej, groźnej i nad wyraz uciążliwej wrogości ze strony złej potęgi, człowiek będzie się wciąż rozwijał, jako że on nie został dotknięty przekleństwem, jak to jest w przypadku węża. Tak więc deklaracja wrogości między wężem i niewiastą nie zawiera w sobie żadnej obietnicy. Jednakże ukazuje ona wystarczająco jasno jakieś otwarcie, zgodne ze stanem stworzenia, ku wypełnieniu dalszych obietnic”<sup>18</sup>.

3) Trzeci kierunek stanowi interpretacja zbawcza, chrystologiczno-maryjna Rdz 3, 15. Kierunek ten wciąż ma wielu zwolenników, zwłaszcza wśród egzegetów katolickich. Egzegeza ta musi uporać się z zarzutami poprzednich dwóch kierunków, jakoby tylko egzegeza historyczno-filologiczna była w posiadaniu prawdy. I wydaje się, że na tym polu poczyniono duże osiągnięcia. Dobrą próbkę tych wysiłków i osiągnięć daje J. Gamberoni z Paderborn, kiedy stara się uwypuklić sens literalny Rdz 3, 15, a następnie ukazać jak na nim bazuje interpretacja chrystologiczno-mariologiczna.

Autor zauważa najpierw, że Rdz 3, 15 nie jest ani tekstem legislacyjnym, ani historycznym, lecz jest świadectwem autora jahwistycznego, owocem żywej wiary w zbawienie na tle dojmującego poczucia ludzkiej grzeszności. „Mowa wprost, włożona w usta Boga, jest zabiegiem stylistycznym i przedstawia idee i opinie własne autora. Jahwista bowiem nie odwołuje się do jakiegoś specjalnego objaśnienia ze strony Boga, jak to często czynią prorocy; nie pretenduje nawet do tego, że jest świadkiem naocznym faktów opowiadanych czy scen opisywanych. Chodzi tu więc o szatę stylistyczną i narracyjną”.

Przesłuchanie trzech winowajców pokazuje, że Bóg zna wszystko z góry. Jednakże Jahwista ukazuje Boga jako tego, który szuka winnego. Bóg chce nakłonić człowieka, by przyznał się do winy, otrzymał jej darowanie i uniknął w ten sposób surowości sądu. Ta wola zbawcza względem człowieka ma decydujące znaczenie dla sensu generalnego Protoewangelii. Artyzm Jahwisty polega na tym, że ukazał on Boga jako zbawcę, gdy Bóg występuje jako sędzia.

Waż przeklęty jest lub reprezentuje jakąś zasadę stworzoną tak dalece związaną ze złem i tak przeciwną dobroci Boga, że — w

<sup>17</sup> G. von Rad, *Das erste Buch Mose — Genesis* (ATD), Göttingen 1949, 1956<sup>4</sup>, ad l.

<sup>18</sup> E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2—3* (Trierer Theologische Studien 24), Trier 1970, s. 182.

odróżnieniu od człowieka — jego nawrócenie znajduje się poza wszelką ewentualnością. Przekleństwo rzucone przeciw węzowi spowoduje zamierzony skutek, ponieważ zostaje wypowiedziane przez autorytet. „Sposób życia pozornie gorszy w porównaniu z innymi zwierzętami, strach, obrzydzenie, wstręt jakich doznaje człowiek wobec węża, służą za obraz dla opisanego przekleństwa. Sławne pytanie o to, czy życie węża poprzednio wyglądało inaczej, jest celowe. Nawet gdyby autor, nie reflektując nad historycznością pewnych tradycji jakie miał do dyspozycji, był przekonany o zasadniczej zmianie tego rodzaju, nie zamierzałby twierdzić ani świadczyć cokolwiek w tej materii. Dla autora Rdz 2—3 nie są ważne szczegóły fizyczne, biologiczne czy historyczne. Jahwista nie jest w żadnym calu „prymitywny”, przeciwnie, okazuje się on pisarzem zdolnym i teologiem głębokim a oryginalnym”.

Wiersz 15 wiąże się z kontekstem poprzedzającym, powtarza w pewnym sensie i uszczególnia przekleństwo z w. 14, jest ostatnim słowem Boga do węża. Nieprzyjaźń wprowadzona przez Boga między niewiastę i węża przerasta siebie samą, jest czymś więcej, niż mogą czynić stworzenia kierowane nienawiścią. Jest to walka sui generis, jakaś jedyna konfrontacja, nieustanna i powszechna, nie tylko między niewiastą i wężem pojętymi indywidualnie, ale także między odnośnymi potomstwami i, jak się wydaje, bez ograniczenia trwania w historii (por. 3, 15 a). Jednakże paralelizm nie jest doskonały, o ile w trakcie walki, w każdym razie w jej fazie końcowej i definitywnej, występują wąż (ty) i nasienie niewiasty. Jaki jest wynik końcowy walki? Werset 15 rozważany oddzielnie, niezależnie od logiki i nastawienia kontekstu nie wskazuje na rozstrzygnięcie końcowe, „jako że tekst mówi, wydaje się to jasne, o sytuacji ludzkości na podstawie głębokiego zrozumienia i realistycznej rzeczywistości, gdzie w walce nieustannej między dobrem i złem obie strony są skazane na zwycięstwa i porażki”.

Mając jednak szerokie spojrzenie na życie Jahwista dostrzega pomimo wyroku wyraźnie karzącego, promyk nadziei zapalony przez Boga. Niewiasta i mężczyzna nie są przekleści. Ich życie jest pełne mokołu, ale cierpienie jest tylko ceną za radości małżeńskie, liczne potomstwo, za radości ojca rodziny i rolnika. Jahwista pokazuje, że Bóg nawet gdy karze, czyni dobro i kocha człowieka pomimo jego buntu.

W tej perspektywie dobrze tkwi w. 15. Między przeznaczeniem węża i niewiasty jest różnica, co więcej, jasne przeciwieństwo. Walka nie będzie kontynuowana w nieskończoność. Jeśli tak by miało być, obie strony byłyby pod przekleństwem. W rzeczywistości jedna strona ulegnie, druga przeżyje, zostanie ocalona chociaż nie bez ran. Dlatego w w. 15 znajduje się obietnica końcowego zbawienia, choć pełnego cierpienia. Tekst zawiera element eschatologiczny i soteriologiczny, który zdalny jest do dalszego pogłębienia z rozwojem

objawienia. „Z upływem historii pewne teksty, do których należy Rdz 3, 15, dały impuls do rozwinięć, które wykwitły wypowiedziami ogromnie przekraczającymi iskrę początkową. Ten stosunek sui generis można porównać do tego, jaki zachodzi między ziarnem i rośliną dojrzałą: tylko ten, kto zna tę ostatnią, może w pełni pojąć to, co legło u jej podstaw i co ją przygotowało”<sup>19</sup>.

Są to niezmiernie cenne zdania, które wytyczają kierunek dzisiejszej egzegezie katolickiej odczytującej w Protoewangelii sens mejsjański i mariologiczny.<sup>20</sup>

### III

W polskiej literaturze biblijnej nie było po komentarzu ks. Łacha jakiegś lawiny publikacji na temat Protoewangelii. Wprost na ten temat napisał artykuł ks. M. Filipiak<sup>21</sup> w materiałach pomocniczych do wykładów z biblistyki, które ukazują się w bardzo małym nakładzie i trafiają do wąskiego grona odbiorców. Wymienił tu też należy szersze studium ks. K. Winiarskiego<sup>22</sup> o Matce Najświętszej w Piśmie Świętym, gdzie autor poświęca Protoewangelii dość dużo miejsca. W tym jednak czasie pojawiły się inne dwie niezmiernie ważne edycje biblijne, mianowicie dwa kompletne przekłady Pisma Świętego z języków oryginalnych, popularnie nazywane „Biblią Tysiąclecia” i „Biblią Poznańską”<sup>23</sup>. Wiadomo doskonale, że edycje tego rodzaju są owocem i odzwierciedleniem prac egzegetycznych całego środowi-

<sup>19</sup> J. Gamberoni, *Il „Protovangelo” testimone della fede nella salvezza*, w: *La Parola per l'assemblea festiva* 63, Brescia 1972, s. 15—36.

<sup>20</sup> Należy tu wymienić przede wszystkim R. de Vaux, autora komentarzy do S.T. w: *La Bible de Jérusalem*, éd. entièrement revue et augmentée, Paris 1973; H. Cazelles, autora wstępu do Pentateuchu w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, sous la dir. de H. Cazelles, Paris 1973; E. Testa, autora komentarza do Genesis w serii komentarzy S. Garofalo, Torino—Roma 1977; autorów skupionych wokół dwóch włoskich posoborowych podręczników biblijnych: *Messaggio della salvezza*, Vol. I—V, pod red. G. Canfora, Torino 1969, oraz *Introduzione alla Bibbia*, Vol. I—IV, pod red. T. Ballarini, wyd. Marietti Torino 1969; protestanckiego egzegetę ze Strasburga E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel (Suisse) 1968, s. 264 (i nota 1 tamże) i in.

<sup>21</sup> M. Filipiak, *Protoewangelia Rdz 3, 15: Pierwsza ewangelia czy ewangelia pierwotna?*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 51—63.

<sup>22</sup> K. Winiarski, *Matka Najświętsza w Piśmie Świętym*, w: *Gratia Plena*. Studia Teologiczne o Bogurodzicy, pod red. B. Przybylskiego, Poznań—Warszawa-Lublin 1965, s. 31—58.

<sup>23</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), Poznań—Warszawa 1965, wyd. 3 poprawione 1980; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, pod red. M. Petera i M. Wolniewicz, T. I—III (Biblia Poznańska), Poznań 1973.

ska biblijnego, w tym wypadku środowiska polskiego. Zadajmy sobie trud zobaczenia, jak w tych czołowych edycjach spożytkowano sugestie ks. Łacha w tej jednej konkretnej kwestii.

Biblia Tysiąclecia tłumaczy Protoewangelie następująco:

„Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę,  
pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej:  
ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”.

Biblia Poznańska przynosi wersję identyczną.

Zwróćmy uwagę na ostatni człon wersetu „ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”. Ponieważ Biblia Tysiąclecia od swego drugiego wydania stała się tekstem ksiąg liturgicznych,<sup>24</sup> powinna czynić zadość specjalnym wymogom. Instrukcja kościelna o tłumaczeniach tekstów liturgicznych wymaga, by „język był potoczny, tzn. przystępny dla większości..., a także nienaganny pod względem literackim”<sup>25</sup>. Otóż powyższe zdanie nie czyni zadość temu wymogowi, gdyż wprowadza obraz zupełnie nierealny, nonsensowny. Jeżeli człowiek może zmiażdżyć głowę wężowi, to wąż (mały wąż palestyński, którego obrazem posłużył się Jahwista) nie może zmiażdżyć pięty człowiekowi, ani nawet tego nie usiłuje czynić<sup>26</sup>. Widział to już św. Hieronim, który użył tu dwóch wyrazów „ipsa conteret”, „et tu insidiaberis”, i widzi to zdecydowana większość współczesnych egzegetów i tłumaczy<sup>27</sup>. Skąd więc wzięła się wersja „zmiażdży”, „zmiażdżysz”? Ponieważ Biblia Tysiąclecia ukazała się wcześniej niż Poznańska, jej wersję należy uznać za pierwotną. Tłumacz Księgi Rodzaju w BT, ks. Cz. Jakubiec wypowiedział swój pogląd w tej kwestii w swym komentarzu: „W przytoczonych wyżej słowach przekładu Wujka nie można się również zgodzić na dwa różne czasowniki: „(ono) zetrze”, „(ty) czyhać będziesz”, gdyż w tekście hebrajskim mamy w obu wypadkach to samo słowo *szuph*, które najprawdopodobniej znaczy „zmiażdżyć”<sup>28</sup>. Już z tej wypowiedzi widać, że znaczenie wyrazu jest niepewne, a wobec tego nie można go absolutyzować. Wspomniana instrukcja o tłumaczeniach poucza: „Nie powinno się zapominać, że niekiedy jednostką semantyczną (tym co pozwala uchwyć znaczenie) nie jest wyraz, ale pełne zdanie. Należy więc unikać zaciemnienia albo zniekształcenia rzeczywistego sensu posłannictwa przez tłu-

<sup>24</sup> Por. J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, RBL 34 (1981) 274—280.

<sup>25</sup> F. Małaczyński, *Praca nad polskim przekładem Liturgii Godzin*, AK 101 (1983) s. 26. Instrukcja opublikowana została w „Notitiae” 5 (1969) 312. Polski przekład ks. J. Adameckiego.

<sup>26</sup> Por. A. Klawek, *Pierwsze prorocstwo (Gen 3, 14—19)*, RBL 16 (1963) s. 130; C. Westermann, *Genesis*, s. 353; E. Testa, *Genesi*, s. 310.

<sup>27</sup> Np.: P. Hetzenauer, G. Roschini, F. Ceuppens, *Biblia Jerozolimka*, Biblia M. Lutra, Biblia S. Garofalo.

<sup>28</sup> Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju z hebrajskiego przełożył i objaśnił*, Warszawa 1957, s. 81.

maczenia zbyt analityczne, które przesadnie uwypuklają każdy wyraz albo niektóre wyrazy zbyt podkreślają”<sup>29</sup>. Otóż tutaj tak właśnie obraz został zaciemniony: z jednej strony mamy obraz węża-kusiciela ze zmiążdżoną głową, a więc jego uśmiercenie i kompletne unieszkodliwienie, a z drugiej strony obraz potomka niewiasty ze zmiążdżoną przez węża piętą, a więc i wstrzykniętym jadem, co prowadzi również do śmierci.

Już z powyższego widać, że jest tu trudny problem dla tłumacza Biblii. Najpierw nie wiadomo, jakie jest podstawowe znaczenie rdzenia *šuf*. Ponieważ dwa pozostałe użycia słowa w S.T. (Ps 139, 11 i Hi 9, 17) sprawy nie wyjaśniają, pozostaje odwołanie się do starożytnych tłumaczy i pokrewnych języków semickich. I tu okazuje się zaraz, że w grę wchodzi nie jeden, lecz dwa rdzenie, od których mogą się wywodzić dwa czasowniki Protoewangelii: *šuf* i *šā'af*.

Słowo *šuf* ma bardzo bliski odpowiednik w asyryjskim *šapu*. Marację C. Westermann kiedy uważa ten czasownik za denominatyw od *šepu* = stopa i przypisuje mu znaczenie „deptać nogami, deptać rozcierając”. Na to znaczenie wskazuje też aramejskie *šuf* = deptać<sup>30</sup>. Ten rdzeń *šuf* widzą w tekście wersja Samarytańska, Akwila, Symmach, jak również Hieronim, kiedy stwierdza: „lepszy jest hebrajski, który ma «on zetrze»” (Ipse conteret caput tuum et tu conteres eius calcaneum)<sup>31</sup>.

Ze słowem *šā'af* wiążą nasze wyrażenia LXX, Vetus Latina i Targum, które w obydwu członach mają „czyhać” (*tērēsei... tērēseis*) albo „obserwować, stać na straży, czatować” (*servabit... servabis*), albo „godzić (w kogoś)”, aram. *'itkanwwen* w Targumach Jonatana i Jerozolimskim. Ten sens ogólny „godzić” w kogoś we wrogich zamiarach przyjmuje dziś wielu egzegetów dla obydwu faz walki<sup>32</sup>.

Jeszcze inaczej czyni Vulgata, albowiem widząc nierówność walki, przyjmuje obydwa znaczenia, stosując pierwsze w odniesieniu do człowieka, który „zetrze” (*conteret*) głowę węża i drugie w odniesieniu do węża, który „będzie czyhać, godzić” (*insidiaberis*) na piętę człowieka.

Wielu jednak uczonych przyjmuje to samo słowo *šuf*, z tym, że dostrzega tu specjalną figurę stylistyczną, która pozwala, a nawet każe tłumaczyć odmiennie to samo słowo w obydwu użyciach. Już E. König w swoim leksykonie w 1910 roku zaznaczał (z wykrzyknikiem), że w Gen 3, 15 zachodzi zeugma<sup>33</sup> i odsyła po dalsze szczegóły

<sup>29</sup> Nr 12 omawianej instrukcji. Por. art. F. Małaczyńskiego, s. 26.

<sup>30</sup> C. Westermann, *Genesis*, s. 354; Por. E. Zolli, *Il verbo šuf nella letteratura anticotestamentaria*, w: „Marianum” 10 (1948) s. 282—287.

<sup>31</sup> *Quast. hebr. in Gen. III, 15*, PL 33, 991.

<sup>32</sup> Np.: *New English Bible*: „shall strike... shall strike”; *Biblia Ekumeniczna Francuska*: „meurtrira... meurtriras”; *La Novissima Versione della Bibbia*: „attenterà... attenterai”.

<sup>33</sup> E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1910, s. 490.

do swojej *Stilistik*<sup>34</sup>. Tę<sup>1</sup> figurę stylistyczną przyjmowali u nas Styś, Łach, Filipiak<sup>35</sup> i inni. Zeugma polega na związaniu dwóch lub więcej rzeczowników z jednym czasownikiem, który logicznie odnosi się tylko do jednego imienia<sup>36</sup>. Dobrą ilustracją tej figury jest Oz 1, 2, gdzie to samo słowo *gaḥ* odnosi się do żony nierządnej i do synów z niej zrodzonych. Św. Hieronim poprawnie tłumaczy pierwsze *gaḥ* przez „sume = weź”, a drugie przez „fac tibi” (filios fornicationis). Dlatego też ci autorzy, idąc zresztą za syryjską Peszitto, tłumaczą drugie *šūf* przez „zranisz”.

Dzisiejsze badania nad stylistyką hebrajską wykazują coraz jaśniej, że autorzy S. T. bardzo lubili tego rodzaju grę słów. C. C. Torrey<sup>37</sup> przeanalizował zachodzenie paronomazji (word play) u Deutero-Izajasza i stwierdził, że autor z przyjemnością używał wyrazów, które mogą przybierać dwa różne znaczenia, używając go najpierw w pierwszym znaczeniu wystarczająco definiowanym przez kontekst i potem bezpośrednio powtarzając je w innym znaczeniu. A. R. Čeresko<sup>38</sup> wykazał, że mistrzem w stosowaniu tej figury stylistycznej, którą nazwał *antanaclasis*, był Kohelet. Otóż ten Kohelet w jednym tylko fragmencie 7, 23—29 używa aż osiem razy tego samego czasownika *māšā*, w tak różnych znaczeniach, że angielski potrzebuje aż czterech słów różnych, by oddać te odcienie<sup>39</sup>. Zachodzi tylko pytanie, czy i Jahwista, w którego dziele znajduje się Protoewangelia, też się lubował w podobnych figurach.

E. Testa w swoim komentarzu do Genesis wykazał, że całe opowiadanie o upadku pierwszych ludzi ma wyraźne zabarwienie mądrościowe<sup>40</sup>. Cały dramat Rdz 3 koncentruje się wokół „znajomości dobrego i złego”, która pozbawia człowieka możliwości korzystania z drzewa życia. Opowiadanie to nie tylko obfituje w słownictwo mądrościowe, ale też naszpikowane jest grammi wyrazów, tak charakterystycznymi dla całej literatury mądrościowej hebrajskiej i dla wszystkich literatur pierwotnych. Oto kilka przykładów<sup>41</sup>:

<sup>34</sup> Tenze, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900, § 122.

<sup>35</sup> S. Styś, *Protoewangelia a Maria*, RBL 4 (1951) 11; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 576; M. Filipiak, art. cyt., s. 55.

<sup>36</sup> Tę definicję podają za *Nouveau Petit Larousse*, Paris 1971, s. 1090.

<sup>37</sup> C. C. Torrey, *The Second Isaiah: New Interpretation*, New York 1928, s. 199—202.

<sup>38</sup> A. R. Čeresko, *The Function of Antanaclasis (mš' „to find”) (mš' „to reach, overtake, grasp”) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Kohelet*, CBQ 44 (1982) 551—569.

<sup>39</sup> Tamże, s. 566. Biblia Tysiąclecia użyła w tym samym miejscu (Koh 7, 23—29) aż pięciu różnych czasowników dla oddania tego samego rdzenia hebrajskiego *māšā*: „zbadać, przekonać się, dojść, znaleźć, stwierdzić”.

<sup>40</sup> E. Testa, *Genesi*, s. 77.

<sup>41</sup> J. de Fraine, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris 1957, s. 47—59; E. Testa, *Genesi*, s. 77 n.

- 1) Zwrot „dobro i zło” zostaje powtórzony przez kusiciela w sensie wieloznacznym (Rdz 3, 5 i 2, 17);
- 2) Liczba mnoga *'ārūmim* (nadzy) Rdz 2, 25; 3, 7. 10. 11 tworzy asonancję z liczbą pojedynczą *'ārūm* (chytry) Rdz 3, 1. To ostatnie tworzy asonancję z *'ārūr* (przeklęty) Rdz 3, 14.
- 3) Tendencyjne powtórzenie przykazania Bożego w formie negatywnej, które w hebrajskim może znaczyć albo: „Nie będziesz jadł z żadnego drzewa”, albo „Nie będziesz jadł z tego jednego drzewa” (Rdz 2, 17 i 3, 2).
- 4) Wyrażenie *môt tāmūt* może mieć dwa znaczenia: „umrzesz na pewno” albo „umrzesz natychmiast”. Wąż podejmuje je w znaczeniu „Nie, nie umrzecie natychmiast” (Rdz 2, 17 i 3, 4).
- 5) Wyrażenie „otworzyły się im oczy”, użyte przez Boga w sensie „sposzrzec, uświadomić sobie”, wąż podejmuje w znaczeniu per se możliwym: „osiągnąć jakąś wizję niedostępną stworzeniom, osiąść jakąś zdolność ponadludzką” (Rdz 3, 7 i 3, 5).
- 6) Termin *Elohim* może oznaczać Boga (Rdz 3, 1. 3. 5 a; 3, 22) albo jakieś istoty nadludzkie, anielskie, jedynie podobne do Boga, jak to podsuwa partykuła porównawcza *ke* użyta przez węża (Rdz 3, 5 b).
- 7) Imiesłów *jōd'ê* może być odniesiony albo do podmiotu „wy” w znaczeniu: „będziecie obdarzeni wiedzą dobra i zła”, albo do *Elohim* w znaczeniu: „będziecie jak *elohim* (plur.), którzy znają dobro i zło” (Rdz 3, 5).
- 8) Sam termin „wąż” oznacza i zwierzę i przeciwnika Boga.

W świetle tej charakterystyki literackich zamięłowań i zdolności Jahwisty trzeba z wielkim szacunkiem patrzeć na stylistyczną budowę Protoewangelii. Wszak zamieścił tu Jahwista pierwsze oraculum, ujęte w związku metrycznej formie, tworzącej doskonały paralelizm. Tu żadne słowo i jego miejsce w całości nie jest wynikiem przypadku. Kierując się zamierzeniami literacko-estetycznymi i teologicznymi wprowadził Autor słowo bardzo nietypowe i rzadkie *šûf*, które w S.T. znajdujemy tylko jeszcze jeden raz w poetyckiej Księdze Hioba<sup>42</sup>. Słowo to przypominało prawie równobrzmiące w pewnych formach koniugacyjnych *šā'af*. Najprawdopodobniej znaczenie tego ostatniego zostało przyciągnięte przez słowo *šûf*, które to zjawisko jest znane w języku hebrajskim<sup>43</sup>. Miał więc Jahwista słowo o dość szerokim wachlarzu znaczeń, ale przecież dość związanych jakąś wewnętrzną tkanką: od „czyhać, godzić” do „podeptać, deptając

<sup>42</sup> Lekcja *ješûfēni* w Ps 139, 11 uważana jest powszechnie za zepsutą. Idąc za św. Hieronimem (*operient me*) większość egzegetów (np. G. Castellino, H. J. Kraus, R. Tournay) czyta tu słowo *ješukkēni* (*šakak* = przykryć).

<sup>43</sup> Ceresko, art. cyt., s. 567 m. Wskazują również na to leksykony, które odsyłają przy jednym słowie do drugiego: Zorell, s. 830; W. Gesenius — E. Robinson — F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 1003 i 983.

zetrzeć". Użycie dwukrotnie tego samego słowa stwarza pewną aureę tajemniczości, co jest zrozumiałe, gdyż wyrocznia sięga ku najdalejszym pokoleniom ludzkim i ich losom. Zdanie jest tak skonstruowane, że słuchacz czy czytelnik musi się zatrzymać, zaintrygowany dwuznacznością formuły i sam dobrać odpowiednie znaczenie biorąc pod uwagę wydźwięk całej wypowiedzi (wyrok na węża, a więc i jego kłęska), zaangażowane strony konfliktu (wąż — ptomek niewiasty) i przedmiot, na którym skupi się atak przeciwnika (głowa — pięta)<sup>44</sup>.

Dlatego jako najodpowiedniejszy proponuję następujący przekład:

„Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę,  
między potomstwo twoje a potomstwo jej;  
ono podepcze ci głowę, a ty będziesz czyhać na jego piętę”.

Jako uzasadnienie przypominamy, że „podeptać nogami” jest podstawowym znaczeniem *šûf*, jak wynika z paraleli semickich. Znaczenie to daje bardzo dobry obraz. E. Lipiński<sup>45</sup> wykazał, że obrazy „lizać proch”, „czołgać się na brzuchu”, zawarte w przekleństwie rzuconym na węża, oznaczają w literaturach semickich pokonanie i upokorzenie księcia nieprzyjaciela. Na tej samej linii mieści się obraz „podeptać głowę”. Ten sam obraz często powraca w literaturze mesjańskiej, gdzie Pomazaniec Jahwe depcze swoich przeciwników, stawia swoją stopę na ich karkach, głowach jako na podnóżku<sup>46</sup>. Podobnie Chrystus nie mówi o zabiciu „księcia tego świata” (co wyraża zmiążdżenie głowy), lecz o „osądzeniu” „wyrzuceniu precz”, a to jest jego pokonanie i upokorzenie<sup>47</sup>. Ponadto jest to formuła zadomowiona w naszym języku religijnym przez XVI-wieczną pieśń wielkanocną: „Piekielne moce zawojował, nieprzyjaciele podeptał”.

Wersja „będziesz czyhać” ukazuje kusiciela, który choć pokonany i upokorzony, wciąż będzie żywił złe zamiary i knuł podstępnie przeciw „nasieniu niewiasty”. Takiego znaczenia domagają się wypowiedzi N.T., które przestrzegają przed „lwem ryczącym”, który czyha by „pożreć człowieka”<sup>48</sup>. I najlepsze, moim zdaniem, potwierdzenie tego znaczenia mamy u samego Jahwisty już w następnym rozdziale Genesis, historii Kaina i Abla. Bóg upomina Kaina, by zapanował nad „grzechem”, który jako demon „przy bramie czyha” (Rdz 4, 7) na człowieka<sup>49</sup>. Grzech w tym wierszu jest porównany do

<sup>44</sup> Przedmiot ataku „głowa”, „pięta” jest wyrażony przez tzw. accusativus limitationis. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 126 g.

<sup>45</sup> E. Lipiński, art. cyt., s. 47.

<sup>46</sup> Ps 110, 1; Ps 72, 4. 9; Iz 63, 6; Rz 16, 20.

<sup>47</sup> J 12, 31; 16, 11.

<sup>48</sup> 1 P 5, 8; Mt 13, 19; Łk 22, 31.

<sup>49</sup> Biblia Tysiąclecia w swym 3-cim wydaniu szczęśliwie poprawiła w tym miejscu „grzech łasi się do ciebie” na „grzech czyha na ciebie”. Por. J. Chmiel, art. cyt., s. 276.

dzikiego zwierzęcia, leżącego (*rōbēš*) u bram ludzkiego serca i czyhającego, aby się doń wdrzeć. To zwierzę symbolizuje demona tak samo jak wąż rajski. Ks. Łach komentuje celnie ten fragment: „Przy pomocy demona-rabiszu (akkadyjski odpowiednik biblijnego *rōbēš*) autor przedstawia naukę o grzechu, przekształcając teologicznie i udoskonalając mezopotamską wiarę w demony. Grzech jest tym utug-rabiszu, który usiłuje napaść człowieka, by go podbić pod swoją władzę. Człowiek jednak winien panować nad nim przy pomocy *tētīb*, tj. dobrego działania, starania się o dobrą dyspozycję wewnętrzną. Ta obrona przed grzechem jest wybawieniem człowieka — co jest zawarte w słowie *še'ēt*, podniesiesz głowę”<sup>50</sup>. Trzeba zauważyć, że są to wyżyny nauki o grzechu, pokusie i walce człowieka z grzechem. I porównać z tym obawy dzisiejszych egzegetów o to, że Jahwista czegoś nie wiedział, co więcej, nie mógł wiedzieć! Choć był pierwszym prawdziwym pisarzem S.T., to nie był pisarzem prymitywnym. Wiedział bardzo dużo i, co więcej, to co wiedział potrafił w sposób mistrzowski po literacku wyrazić, spożytkowując swobodnie ogromne zasoby obrazów i symboli jakimi operował ówczesny świat hebrajski i semicki.

W proponowanym tłumaczeniu zostaje wreszcie zachowany długi, trwający charakter walki dwóch ras, dobrej i złej, co wynika zarówno z tenoru zdania jak i z użytej formy gramatycznej imperfectum—futurum (*ješūfekā, tešūfennū*). Wprawdzie pierwszą formę oddajemy przez czas przyszły dokonany dla zaznaczenia owego momentu decydującego, rozstrzygającego o wyniku walki. Ale przecież wiadomo, że szatan raz podeptany, tzn. osądzony, pokonany nie podniesie już więcej głowy. To nie znaczy, by zaniechał on swoich wrogich zamiarów względem człowieka. I dlatego w drugim członie zostawiamy ową formę niedokonaną, ciągłą „będziesz czyhać”.

Łączący dwa człony spójnik *waw* ma w tym miejscu znaczenie przeciwstawne: ale ty tylko będziesz czyhać<sup>51</sup>. Niektórzy egzegeci widzą w drugim członie zdanie podporządkowane czasowe: gdy ty będziesz czyhać<sup>52</sup>. Jeszcze inni wołają tu widzieć znaczenie przyczynowe: ponieważ ty będziesz czyhać, ono ci zetrze głowę<sup>53</sup>.

Pozostaje do omówienia rzecz ostatnia, ale chyba najważniejsza, interpretacja Protoewangelii zwłaszcza jej mesjański i mariologiczny sens.

<sup>50</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 227.

<sup>51</sup> Tak uważa B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse III, 14—15*, RB 61 (1954) 338, z powołaniem się na H. Gunkela, *Das Buch Genesis* (HKAT), Göttingen 1922, s. 15.

<sup>52</sup> A. Klawek, art. cyt., s. 131, z powołaniem się na M. Brunec, *De sensu Proto-evangelii Gen 3, 15*, VD 36 (1958) 216.

<sup>53</sup> J. Haspecker — N. Lohfink, uwypuklają tę treść już przez sam tytuł artykułu: *Gen 3, 15: Weil du ihm nach der Ferse schnappst, „Scholastik”* 36 (1961) 357—372.

Biblia Tysiąclecia zamieszcza komentarz następujący: „W proroczwie tym zwanym Protoewangelią, czyli niejako brzaskiem Dobrej Nowiny, mowa jest tylko o Mesjaszu i Jego Matce, z zupełnym pominięciem pierwszego mężczyzny. Urzeczywistnia się ono w Maryi, która nie знаła męża, Łk 1, 34. Włg utrwałała to maryjne tłumaczenie wprowadzając zmianę rodzaju: ipsa conteret — ona zmiążdży”. W komentarzu tym decydujące są słowa „tylko o Mesjaszu i Jego Matce”, co zakłada wyłączny sens maryjno-chrystologiczny. Na takie rozumienie, na wykluczenie z Protoewangelii pierwszej niewiasty i jej całego potomstwa nie pozwala obecna krytyczna egzegeza. Jest to więc tłumaczenie za mocne.

Biblia Poznańska: „Wrogość oszukanej kobiety wobec węża-szatana trwać będzie nadal u jego potomstwa. Będzie to otwarta walka na śmierć i życie... Przegra ją wąż, gdyż potrafi tylko zadać mniej groźne ciosy, raniąc piętę (zauważmy niezgodność komentarza z przekładem, gdzie jest mowa o „zmiążdzeniu pięty” potomstwa niewiasty). Zwycięzcą ma być potomstwo kobiety, czyli cały rodzaj ludzki. Właściwym pogromcą węża-szatana będzie Mesjasz — choć TH nie wyodrębnia go wyraźnie spośród innych jednostek zbiorowości ludzkiej. Wciąż dyskutowany jest problem, w jakim stopniu w Rdz 3, 15 można wyczytać myśl o Matce Mesjasza. Kontekst wyklucza na pewno sens dosłowny... Pozostaje jednak możliwość sensu typicznego: Ewa typem Maryi... Biorąc pod uwagę ścisłą łączność Maryi z Chrystusem — zatem i z jego walką z mocami szatana, zarysowaną już w Protoewangelii, dobitnie uwypukloną w Tradycji i w wypowiedziach papieży, można tekst Rdz 3, 15 określić jako proroctwo mejsjańsko-maryjne”.

Tu interpretacja maryjna jest już bardzo słaba przez dwukrotne użycie wyrazów „można”, „pozostaje możliwość”. Jest tu więc tylko pozostawiona możliwość takiej interpretacji. Czytelnika Biblii jednak taki komentarz nie zadowala: on chce wiedzieć, co rzeczywiście tekst zawiera, wyraża, tak jak go przy obecnym stanie wiedzy biblijnej odczytujemy.

Jeszcze większą rezerwę w tej kwestii obserwujemy u ks. Cz. Jakubca: „Tak zarysowując się myśl w słowach wyroku na węża stwarza niewątpliwie podstawę do doszukiwania się w nich czegoś więcej nad to, co autor świadomie pragnął tu wyrazić. Chociaż więc autor miał tu na myśli tylko pierwszą kobietę i jej potomstwo, to jednak w świetle proroctw S.T. walka tego potomstwa nabiera cech eschatologicznych: jest zapowiedzią ostatecznej zwycięskiej walki Chrystusa z demonem. Na tej podstawie i tylko na tej podstawie można powiązać drugą część wyroku na węża... z Matką Chrystusa, zwycięzcą demona... Wszelkie bowiem inne próby doszukiwania się podobieństwa między pierwszą kobietą (Ewą) i Maryją nie mają uzasadnienia w tekście. Brak tu bowiem jakichkolwiek cech wspólnych, które by pozwalały widzieć w pierwszej kobiecie postać bę-

dącą typem (obrazem i zapowiedzią) Matki zwycięskiego potomka, Chrystusa”<sup>54</sup>.

Takie też jest stanowisko ks. M. Filipiaka: „Niewiastą, której potomstwo ma zdeptać głowę węża, w sensie dosłownym jest Ewa... Odniesienie zatem tekstu Rdz 3, 15 wprost do Maryi byłoby błędem egzegetycznym. Brak również wyraźnych dowodów, żeby tekst rozumieć w sensie typiczno-mariologicznym, nie można go też odnosić do Maryi na podstawie sensu pełniejszego”. „Tekst Rdz 3, 15, podsumowując ks. Filipiak, jest otwarty na zwycięstwo i Mesjasza, który je odniesie, lecz postać Mesjasza jest ukryta. Jest wyrażona bardziej implicite niż explicite, bardziej wirtualnie niż formalnie. Tak więc pojęty tekst Rdz 3, 15 można traktować jako punkt wyjścia nadziei mesjańskich Izraela, jako pierwsze ogniwo tradycyjnej serii tekstów mesjańskich. Należy jednak w nim widzieć nie tyle „pierwszą ewangelię”, ile ewangelię pierwotną, początkową, ukrytą”<sup>55</sup>.

Tak więc zniknął sens mariologiczny dosłowny, typiczny i pełniejszy. A jeszcze ks. K. Winiarski kończył swoją wypowiedź o Protoewangelii życzeniem, by dalsze dociekania nauki biblijnej sprecyzowały, do jakiego stopnia Rdz 3, 15 dotyczy Ewy, a do jakiego Maryi<sup>56</sup>. Wydaje nam się przeto, że pomimo owych wypowiedzi o daremności wszelkich prób maryjnej egzegezy Rdz 3, 15 zadanie to należy podjąć.

Jak w poprzedniej części poświęciliśmy sporo uwagi literackiej charakterystyce Jahwisty, w którego dziele znajduje się Protoewangelia, tak teraz musimy się zatrzymać na jego teologicznych horyzontach. To właśnie od tej strony otrzymuje dzisiejsza egzegeza szczególnie cenne światła; metoda krytyczno-filologiczna zostaje ubogacona o metodę teologii biblijnej.

Jahwista, który tworzył gdzieś w czasach Salomona lub nieco później, jawi się jako prawdziwy teolog historii, który widzi rozwój historii świętej w ramach historii świeckiej: jej motorem jest sam Bóg, który działa w świecie i okazuje swoją chwałę. Zaczynając od stworzenia i prowadząc nić opowiadania aż do wejścia Izraelitów do Kanaanu, dał Jahwista najbardziej starożytną próbę ujęcia historii jako jednolity, przyczynowy rozwój wypadków prowadzący do jasno określonego celu<sup>57</sup>. Tym celem zasadniczym jest zbawienie upadłej ludzkości<sup>58</sup>. I dlatego mimo swego zdecydowanego realizmu tradycja ta tchnie optymizmem, przy czym jest to z gruntu optymizm religijny.

<sup>54</sup> Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1—11* (Sprawy Biblijne 21), Poznań—Warszawa—Lublin 1968, s. 68—69.

<sup>55</sup> M. Filipiak, art. cyt., s. 56 i 62.

<sup>56</sup> K. Winiarski, art. cyt., s. 34.

<sup>57</sup> Por. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Vol. I: Dalle origini all'esilio, Brescia 1968, s. 117.

<sup>58</sup> Por. L. Ruppert, *Il Jahwista. Annunciatore della storia della salvezza*, w: *Parola e messaggio. Introduzione teologica ai problemi dell'A.T.*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 153; H. Haag, *Protoevangelium*, w: *Bibel Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln—Zürich—Köln 1968, kol. 1420.

Jahwista obraca się w promieniach teologii dynastii dawidowej, której jądro stanowi przymierze z Dawidem (2 Sm 7; określenie *berit ʿōlām* powraca w słowach Dawida w 2 Sm 23, 5). Mocą tego przymierza Bóg wiąże się z każdym królewskim potomkiem Dawida: „Zawsze będę mu ojcem, a on zawsze będzie mi synem”. Otóż widać wyraźnie, że zamierzeniem historycznych poczynań Jahwisty jest „wylegitimowanie” dynastii dawidowej danymi teologicznymi<sup>59</sup>. Dlatego tradycja ta jawi się jako wyraźnie familijna i dynastyczna<sup>60</sup>. Jahwista układa cały materiał historyczny wokół czterech zasadniczych faktów, jakimi są cztery obietnice, uczynione z myślą o Dawidzie i jego królestwie, wówczas świecącym największe tryumfy. Te obietnice to Protoewangelia (Rdz 3, 15), obietnica Abrahama (Rdz 12, 7), błogosławieństwo nad Judą (Rdz 49, 10) i wyrocznia Balaama (Lb 24, 17). W całej swej historii Jahwista przywiązuje ogromną wagę do dziedziców obietnicy, przy czym ten krąg dziedziców zacieśnia się coraz bardziej i konkretyzuje. W Protoewangelii jest nim „nasienie niewiasty”, w obietnicy Abrahama jest nim naród izraelski, w błogosławieństwie Judy jest już wskazane jedno pokolenie, a w przymierzu dawidowym konkretna familia. Nie jest bez znaczenia, że to właśnie Jahwista, jako jedyny w Pięcioksięgu, mówi o królu i to zawsze w obietnicach mesjańskich, jakkolwiek by się pojmowało królewskość prorocetw Balaama o herosie „większym niż Agag” (Lb 24, 7 według greckiego), o „Gwieździe, która wyjdzie z Jakuba” (Lb 24, 17). Tajemniczy Sziloh, „ten, do którego należy panowanie” (Rdz 49, 10) ma wyraźne rysy królewskie<sup>61</sup>. Charakterystyczne dla Jahwisty jest i to, jak obietnica zbawienia realizuje się na przekór ludzkim grzechom i wbrew regułom prawa zwyczajowego. Za czasów Jahwisty nie pierworodny, lecz Salomon został królem i dziedzicem obietnicy; Set wchodzi na miejsce pierworodnego Kaina; Izaak nie był pierworodnym Abrahama, a stał się synem jedynym (*jehîd*), którego ojciec miłował i który miał „posiąść bramy swoich nieprzyjaciół” (Rdz 22, 2. 16). Ale najbardziej zaskakujący był awans Dawida z najmniejszego pasterza owiec na wodza i króla narodu.

Wszystkie poprzednie obietnice zmierzają do niego, do Dawida: Izrael stanie się błogosławieństwem wszystkich narodów przez Judę, przez Dawida i przez jego potomków. „W jego potomstwie będą błogosławione wszystkie narody” (Psalm królewski 72, 17). We wszystkich obietnicach obecna jest postać wojownika, który zgniecie definitywnie swoich nieprzyjaciół. Otóż postać ta otrzymuje coraz to wy-

<sup>59</sup> Por. N. Füglistner, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento*, w: *Mysterium Salutis*, Vol. V ital., Brescia 1971, s. 144.

<sup>60</sup> Por. H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981, s. 74; tenże, *La Torah ou Pentateuque*, w: *Introduction critique à l'A.T.*, dz. cyt., s. 197—199.

<sup>61</sup> S. E. Lach, *Znaczenie wyrazu szilo(h) w Rdz 49, 10*, RTK 9 (1962) z. 1, s. 5—16.

rażniejsze rysy. I tu trzeba zauważyć, z jaką finezją artystyczną uwypukla Jahwista progresywność poszczególnych obietnic, przy zachowaniu tej samej linii: zaczyna się ona od nasienia: zera<sup>62</sup> niewiasty (Rdz 3, 15), aby zogniskować się w zera<sup>63</sup> Dawida (2 Sm 7, 12), przechodząc przez zera<sup>64</sup> Abrahama (Rdz 12, 7). Ostatnie uszczegółowienie tego rozwoju zaczętego już w Rdz 3, 15, i jego definitywne wypełnienie nastąpiły w N.T.: „nasieniem”, do którego została skierowana obietnica, jest Mesjasz Jezus (Ga 3, 19), Syn Dawida, Abrahama i Adama, który jest zarazem Synem Bożym (Por. Łk 3, 23—28).

I teraz widać jasno, że nie można zapowiedzi Rdz 3, 15 czytać i interpretować w wyizolowaniu jako jakiejś pierwotnej ewangelii, lecz w całości jahwistycznych obietnic i dalszych konkretyzacji. Jej sens mesjański okazuje się więc jako bezsporny. Ale podejmijmy dalsze pytanie: czy „nasienie niewiasty” w Protoewangelii jest pojęte zbiorowo, czy też indywidualnie?

Jahwista wiedział z opowiadanej przez siebie historii, że wszystkie decydujące momenty historii zbawienia dokonały się przez czyny pojedynczych osób. Dlaczego więc miałby inaczej widzieć eschatologiczny, definitywny etap rozgrywki z szatanem. Więc i tam widział pojedynczego potomka niewiasty, mesjasza, dawidydę. Ale Jahwista nie rozgraniczał wyraźnie tych dwóch poziomów, indywidualnego i zbiorowego. On myślał kategoriami osobowości zbiorowej (corporate personality)<sup>62</sup>. Termin mesjański zera<sup>63</sup>, podobnie jak Emmanuel, Sługa Jahwe, czy Prorok z Pwt<sup>64</sup>, czy nawet wspomniany już Sziloh, należą do terminów o jakimś dwupoziomowym znaczeniu. Zawierają one w sobie równocześnie całą serię królewskich potomków czy proroków, ale w szczególny sposób tego jednego Króla, jednego Proroka, w którym wszystkie obietnice spełniają się w sposób definitywny, pełny, najdoskonalszy<sup>65</sup>. Obietnica realizuje się w sposób cząstkowy, niedoskonały w całej serii potomków, dziedziców obietnicy, by zrealizować się definitywnie w jednym Mesjaszu. Jest to starożytna i sławna „teoria antiocheńska”, zasada interpretacyjna proctw o podwójnym przedmiocie, o podwójnym

<sup>62</sup> Por. J. L. Mc Kenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. Brown, Prentice 1968, Vol. II, s. 748; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1977, s. 84, z powołaniem się na J. de Fraine

<sup>63</sup> Por. A. Gelin, *Messianisme*, w: DBSup V, Paris 1957, kol. 1171.

<sup>64</sup> Por. S. E. Lach, *Kim jest obiecany Prorok w Pwt 18, 15 ns?*, RBL 24 (1971) 188—192.

<sup>65</sup> Por. R. Tournay, *Quand Die parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*. (Cahiers de la Revue Biblique 21), Paris 1982. Por. także: G. Rendsburg, *Double Polysemy in Genesis 49: 6 and Job 3: 6*, CBQ 44 (1982) 48—51.

wypełnieniu<sup>66</sup>. Tak więc w określeniu „potomstwo niewiasty” mamy w sensie wyrazowym zapowiedź walki i zwycięstwa potomstwa Ewy, a więc ludzkości nad wężem-kusicielem poprzez jedynego „Potomka Niewiasty”, Jezusa Chrystusa (Ga 4, 4).

I wreszcie możemy powrócić do arcytrudnego znaczenia terminu *hā'iššāh* w Protoewangelii. Wychodząc z konstrukcji perykopy o upadku i karze oraz z emfazy, z jaką wypowiedziana jest nieprzysiężń niewiasty względem szatana, większość egzegetów katolickich widzi w zapowiedzi obok Ewy Matkę Zbawiciela, Maryję: albo w sensie typicznym albo w sensie pełniejszym. Wielu jednak autorów, w tym i polskich, zgłasza zastrzeżenia co do tych interpretacji. Pierwsze z nich podważa sens typiczny Ewa — Maryja jako nie potwierdzony ani przez N.T., ani przez Ojców. Drugie zastrzeżenie dotyczy zasadności samego sensu pełniejszego jako sensu biblijnego<sup>67</sup>.

Gdy chodzi o argument patrystyczny, to ks. E. Florkowski wykazał, że zestawienie Maryja — Ewa, a więc typologia Ewa — Maryja należy do podstawowych tez mariologicznych już od II wieku<sup>68</sup>. Zauważmy też, że w typologii nie jest konieczne podobieństwo dwóch rzeczywistości, co więcej takie podobieństwo jest wykluczone, gdyż wypełnienie zawsze jest bogatsze, wspanialsze niż zapowiedź. Wystarczy więc podobieństwo pod jednym względem, a nawet przeciwieństwo pod jakimś względem<sup>69</sup>. Takie podobieństwo między Ewą i Maryją jest: jak Ewa jest matką wszystkich żyjących w porządku fizycznym, tak Maryja jest matką wszystkich odkupionych w porządku łaski. Ale jeszcze bardziej była rozwijana typologia przez kontrast „Jak śmierć przez Ewę tak przez Maryję życie”. podobnie zresztą do typologii Adam — Chrystus. I ta nauka została najwyraźniej przypomniana przez Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 56).

Nie można też powiedzieć, by w N.T., który odsłania pełne znaczenie słów i rzeczywistości S.T., nie było potwierdzenia typologii Ewa — Maryja. Ks. F. Gryglewicz w monografii o duchowym charakterze ewangelii św. Jana dochodzi do innych wniosków. Otóż w tej ewangelii Chrystus zwraca się dwa razy do swojej Matki bardzo dziwnym (w mowie syna do matki) tytułem: „Niewiasto!”

<sup>66</sup> A. Vaccari, *La Theoria nella scuola esegetica d'Antiochia*, Bb 1 (1920) 3—36; przedruk w: *Scritti di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, s. 101—142.

Także A. Rolla, w: *MessSalv.* II, s. 514.

<sup>67</sup> Oba te sensy tak podważył u nas już L. Stefaniak, *Protoewangelia*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1959, t. II, s. 353 n. Podobnie M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, wyd. 3 popr. i uzup., Poznań 1978, s. 227 n.

<sup>68</sup> E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia Plena*, dz. cyt., s. 59—77, spec. 60 n.

<sup>69</sup> Por. P. J. Cahill, *Hermeneutical Implications of Typology*, CBQ 44 (1982) 266—281.

(*gynai*). Dzieje się to w dwóch decydujących momentach jego życia, związanych z „godziną” Jezusa: J 2, 4 i 19, 26. Podobne znaczenie pojęcia „godziny” w obu scenach każe przypuszczać, że i tytuł „niewiasta” ma to samo znaczenie w okolicznościach pierwszego cudu w Kanie i w scenie pod krzyżem. Całe Janowe opowiadanie o męce jst nasycone uwagami o wypełnianiu się prorocत्व S.T. Wyjątkiem byłby jedynie fragment o testamencie Jezusa, w którym znajduje się tytuł „niewiasta”. Gdyby tak było rzeczywiście, testament Jezusa nie znaczyłby nic poza swoim historycznym aspektem. Jednakże cały kontekst i uderzający w tym miejscu tytuł „niewiasta” wskazują na głębokie teologiczne i mesjańskie znaczenie tych słów. Określenie to bowiem nawiązuje do takiego samego określenia z Protoewangelii scena pod krzyżem ma związek z tamtą zapowiedzią. Na Golgocie bowiem stoi obok krzyża Chrystusa jego Matka przede wszystkim jako „niewiasta”. O szatanie nie ma tu bezpośrednio mowy, ale jego rola w męce Chrystusa jest oczywista. „On wszedł w Judasza i sprawił, że ten apostoł był nazwany diabłem, żydzi zaś chcieli zamordować Jezusa, gdyż od ojca diabła pochodzą i pragną wykonać pragnienia swego ojca, który był mordercą od początku” (J 6, 70; 8, 44). Przed męką, po swoim uroczystym wjeździe do Jerozolimy Chrystus mówił, że „teraz księżę tego świata będzie precz wyrzucony” (J 12, 31), a w czasie ostatniej wieczerzy, że szatan „księżę tego świata już jest osądzony” (J 16, 11). Realizacja tego nastąpiła na Golgocie, a tam właśnie obok Chrystusa Pana widzimy jego Matkę”.

Pełne wymowy jest i drugie określenie, zestawione z tytułem „niewiasta” w w obydwu scenach Janowych: jest nim tytuł „matka”. Takie samo zestawienie występuje w Księdze Rodzaju, w kontekście Protoewangelii. „Protoewangelia mówi o niewieście, a potem podaje wzmiankę, że mężczyzna nadał swojej żonie (*gynē*) imię Ewa (*Dzoe*), bo ona stała się matką (*mētēr*) wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). To charakterystyczne zestawienie tytułów „niewiasta” i „matka” świadczy o podjęciu ich przez autora czwartej ewangelii z Księgi Rodzaju i wskazuje, że według tego autora dokonano się na krzyżu spełnienie tamtej zapowiedzi”<sup>70</sup>.

W ewangelii Janowej jest wiele elementów z Księgi Rodzaju, zaś szczególnie w scenie na Golgocie. Tu jest konflikt z szatanem, jest „nasienie niewiasty”, nad którym „księżę tego świata nie ma żadnej władzy” (J 14, 30). Czyżby tylko brakowało samej owej niewiasty? „Niewiasta” z J 19, 26 jest subtelną, ale solidną referencją do niej. Ona stoi obok Jezusa w krytycznym momencie konfliktu. Ewa — niewiasta porażki została zastąpiona przez Maryję — Niewiastę zwycięstwa.

<sup>70</sup> F. Gryglewicz, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana* (Sprawy Biblijne 20), Poznań—Warszawa—Lublin 1969.

Innym bardzo w tej kwestii ważnym tekstem jest Ap 12. Prawda, że są dyskusje co do jego eklezjalno-mariologicznej interpretacji<sup>71</sup>. Ale zawsze żywe było w Kościele jego rozumienie maryjne. B. Bagatti przytoczył ostatnio argumenty, że już w II wieku tekst interpretowano mariologicznie<sup>72</sup>. W tym ujęciu tekst Ap 12 przedstawia najwyraźniejszy komentarz do Rdz 3, 15. Najbardziej klarowną ze wszystkich mesjańskich interpretacji Rdz 3, 15 jest Ap 12. Ukazana jest tu niewiasta, jej dziecię i bestia. Tak, dla wspólnoty nowo-testamentalnej „nasienie niewiasty” stało się „Chrystusem” i jego „Kościołem”, którego ostateczne zwycięstwo nad „szatanem” jest zapewnione”. Nie bez znaczenia jest fakt, że Biblia Ekumeniczna (TOB) jako jedyny komentarz do Rz 3, 15 pozostawia odsyłacz do Ap 12.

Jak N.T. dokonał konkretyzacji „potomstwa niewiasty”, tak też skonkretyzował postać „niewiasty”. W Łukaszczej ewangelii dziecięstwa, gdzie jest wyraźne nawiązanie do „obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu na wieki” (Łk 1, 55), wskazana jest Maryja jako „(jedyna) błogosławiona między niewiastami” (1, 42), którą „błogosławić będą wszystkie pokolenia” (1, 48). Ona jest dziewicą z domu Dawida „pełna łaski”, „z Nią jest Pan”, „Ona porodzi syna, któremu Bóg da stolicę ojca jego Dawida i którego królestwo nie będzie miało końca” (Łk 1, 26—38). Tu wyraźnie i wielokrotnie odnosi się Autor natchniony do obietnicy danej Dawidowi i jego potomstwu<sup>73</sup>.

Skoro N.T. tak podejmuje postać niewiasty z Protoewangelii, potwierdzając w ten sposób jej sens typiczny mariologiczny, to pójdźmy jeszcze krok dalej i zapytajmy, czy nie ma tu podstaw sensu maryjny pełny wyrazowy?

Przytoczyliśmy wyżej opinie sceptyczne co do istnienia „sensu pełniejszego” w ogóle<sup>74</sup>. Ale dziś po studiach teologów tej miary co C. Martini, P. Benoit, P. Grelot<sup>75</sup> i in., trudno byłoby te wątpliwości podtrzymać. Nie ma miejsca tu na wdawanie się w dyskusję tego problemu, rozpracowanego przez najnowszą teologię natchnienia

<sup>71</sup> Por. A. Jankowski, O.S.B., *Apokalipsa Świętego Jana*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (PSNT 12), Poznań 1959, s. 205.

<sup>72</sup> B. Bagatti, *L'interpretazione mariana di Apocalisse 12, 1—6 nel II secolo*, w: *Marianum* 40 (1978) 153—159.

<sup>73</sup> „Braun i Cerfaux wykazali, że dane Apokalipsy rozdz. 12 są rozwinięciem Protoewangelii. Łukasz maluje znaczenie Maryi we Wcieleniu, św. Jan podkreśla jej rolę w Odkupieniu. Niewiasta, która jest Matką Chrystusa, znajduje się w centrum historii zbawienia. To miejsce wyznacza jej rozdz. 12 Apokalipsy” — A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, RB 66 (1959) 55—86. Por. J. Łach, *Ewangelia Dzieciństwa — historia czy legenda?*, AK 99 (1982) 304—316.

<sup>74</sup> Sensu pełniejszego maryjnego w Protoewangelii nie przyjmował również ks. S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 577 n.

<sup>75</sup> C. Martini — P. Bonatti, *Ermeneutica*, w: *MessSalv. I*, s. 254—262; P. Benoit, *La pienezza di senso dei Libri Sacri*, w: *Esegesi e teologia*, Vol. II, Roma 1971, s. 53—108 = RB 1960, s. 161—162; P. Grelot, *La Bibbia e la Teologia* (Il mistero cristiano), Roma 1968 (Sensus plenior: s. 174—78, 187—93).

biblijnego. Ale przecież Vaticanum II zalecając czytać Biblię jako jedną księgę, przypomniało sławną zasadę św. Augustyna: „Bóg, sprawca natchnienia i autor Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (KO 16). Sens pełny nie jest sensem zasadniczo różnym od wyrazowego. Idąc za P. Benoit „sensem pełnym” nazwiemy owo natężenie znaczenia obiektywnego, jakiego nabierają pewne wyrazy S.T., gdy zostają podjęte w N.T. w świetle realizacji typologicznej przyniesionej przez Chrystusa<sup>76</sup>. Dlatego C. Martini nazwywa go „sensem chrześcijańskim integralnym”: „Przy czym w określeniu tego sensu nie trzeba wychodzić od świadomości autora do tego sensu, ale od tego, co wyrazy rzeczywiście wyrażają w ich kontekście. Poszerzając kontekst na całość ekonomii zbawienia, widzi się, że wyrazy osiągają taką głębię znaczenia, jakiej nie posiadały w kontekście bezpośrednim. Taka głębia znaczenia jest w jakiś sposób w intencji autora, analogicznie jak to się zdarza w wielkich dziełach literackich. Sens pełny tak pojęty jest więc jakimś pogłębieniem usprawiedliwionym sensu literalnego ścisłego, i co więcej, jest rzeczą konieczną wydobyc go, jeśli się chce oddać sprawiedliwość znaczeniu księgi świętej”<sup>77</sup>. Ten sens znajduje się *implicite*, ale rzeczywiście w wypowiedziach S.T., jako przedłużenie intuicji autora natchnionego i jako znany przez Boga, który go zamierza z góry w możliwościach obiektywnych dobranych wyrazów, tak że jest on sensem właściwie biblijnym. Ponieważ ostatecznie zawsze chodzi tu o misterium zbawienia, którego tajemnice są tajemnicami Boga, Bóg sam musi je ukazać, ujawnić te jego intencje. Dzieje się to przez podjęcie w N.T. odnośnych zdań, wyrazów. Ale przecież Bóg może to uczynić przez Kościół, w którym działa ten sam Duch, który niegdyś natchnął Pisma święte.

Otóż w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej o obecności „niewiasty” w N.T., możemy stwierdzić, że i sam termin „niewiasta” (*’iššāh, gyne*) tak właśnie został podjęty, przez co został ostatecznie wyjaśniony jego pełny sens: „niewiastą” jest Matka Mesjasza.

I skoro powrócimy jeszcze na moment do kontekstu bliźszego Protoewangelii, zobaczymy, że takie intencje autora jahwistycznego są tam obecne. Otóż Jahwista w swoim opowiadaniu historii zbawienia z upodobaniem ukazywał jak Bóg troskliwie interweniował w macierzyństwo niewiast, które miały wydać na świat dziedziców obietnicy<sup>78</sup>. Wystarczy wspomnieć Sarę (Rdz 18, 14), Rebekę (Rdz 25, 21), czy nawet samą płodną Leę (Rdz 29, 31). W czasach Jahwisty znana była rola, jaką odegrała niewiasta, matka królewska, Bat Szeba, w wyniesieniu na „tron Dawida” Salomona, Pomazańca Pana.

<sup>76</sup> P. Benoit, art. cyt., s. 95.

<sup>77</sup> C. Martini, dz. cyt., s. 269; P. Benoit, art. cyt., s. 96.

<sup>78</sup> Por. H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia*, s. 75; B. Rigaux, art. cyt., s. 343 n.

Mówiąc o eschatologicznym „Potomku niewiasty”, mówił Jahwista również i o najściślejsz z nim związanej Niewieście, Maryi.

Tak to obok już wyliczonych terminów poliwalentnych (nasienie, Sziloh, Emmanuel, Sługa) możemy postawić również termin „niewiasta”. W zapowiedziach mesjańskich określa on całą serię niewiast rodzących „Różdżkę Jessego” i w specjalny sposób Najświętszą Dziewicę, Matkę Jezusa<sup>79</sup>.

Możemy też teraz inaczej spojrzeć na ów sławny zaimek z Protoewangelii *hû*<sup>80</sup>. Wielu uczonym wydaje się, że sprawa jest zupełnie jasna i że zaimek ten ma tylko znaczenie „ono” (= nasienie pojęte zbiorowo). Wobec tego błędna jest zarówno wersja Septuaginty *autós* (on) jak i Wulgaty *ipsa* (ona). Otóż nie jestem tego wcale taki pewien. I przekład LXX i Wulgaty jest również poprawny jak nasze „ono”. I nasza wersja „ono” jest równie niedokładna jak tamte. Każda z nich ujmuje tylko część tej treści, jaką zawarł Jahwista w zaimku osobowym *hû*. Tylko on dysponował znakiem złożonym z dwóch hebrajskich liter *h'* (*he*, *alef*), w którym potrafił zamknąć całą rasę wrogą szatanowi: niewiastę i jej „nasienie” zarówno zbiorowe jak i indywidualne!

Dlatego możemy pozwolić sobie na stwierdzenie, że w Protoewangelii zapowiedziana jest Maryja w sensie typicznym, ale i wyrazowym pełnym. Sens typiczny jest ściśle związany z sensem pełnym. P. Benoit ukazuje teksty o sensie typicznym i pełnym równocześnie<sup>81</sup>. Naszym zdaniem Protoewangelia jest jednym z nich: Ewa jest proroczym przeobrażeniem Nowej Ewy; ale użyty tu wyraz „niewiasta”, podjęty przez autorów N.T., pojęty w całym natężeniu swego znaczenia, oznacza Matkę Zbawiciela, Maryję.

Zamiast własnej konkluzji przytoczmy konkluzję ks. St. Łacha: „Tak przeto u progu dziejów ludzkości dał Bóg zapowiedź nie tylko Odkupiciela, Chrystusa, ale też i jego Matki, zwyciężającej grzech i śmierć”<sup>82</sup>. Musimy przyznać, że po przeszło dwudziestu latach twierdzenie to zachowuje swoją aktualność i zasługuje na uważne potraktowanie w studiach nad Protoewangelią.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

<sup>79</sup> Por.: E. Testa, *I Salvatore apocalittici di Israele: La Partoriente e il suo Nato* (Mi 4, 14—5, 4a—4b—6), w: „Marianum” 40 (1978) 39.

<sup>80</sup> Kwestie krytyczno-tekstualne bardzo skomplikowane tego miejsca omawia E. Testa, *Genesi*, s. 310, zaś historię pisowni zaimka *hû* — P. Joüon, *Grammaire*, § 39, c.

<sup>81</sup> P. Benoit, art. cyt., s. 84 n.

<sup>82</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 579.

Ks. Stanisław Gacek

## AUTOR KSIĘGI JOZUEGO

### 1. PRZEKAZY BIBLIJNE I KRYTERIA WEWNĘTRZNE KSIĘGI JOZUEGO O JEJ AUTORZE.

W Biblii informacje o autorze Księgi Jozuego można znaleźć w tytule samej Księgi, w tekście Syr 46, 21 oraz w tekście dwudziestu czterech rozdziałów Księgi Jozuego.

1) tytuł Księgi (*Jēhōšūa'*) i umieszczenie jej w kanonie. Przez całą starożytność tytuł nie spowodował jakiegos argumentu podważającego autorstwo, ponieważ byłoby to błędem i zaprzeczeniem samej Księdze<sup>1</sup>. Umieszczenie jej w kanonie wskazuje na przeświadczenie tych, którzy zaliczali ją do kanonu, o autorstwie Jozuego,

2) tekst Syr 46, 21: „Dzielny w bitwie Jozue, syn Nuna, który nastąpił (*diadochos*) po Mojżeszu na prorocstwo” (*en profēteiais*). To miejsce — jak pisze J. Nelis<sup>2</sup> ma w tekście hebrajskim również inne znaczenie. Chyba jest mowa w tym wierszu o Jozuem jako następcy Mojżesza w misji prorockiej, a nie w misji pisarza kompozytora, czy następcy proroka<sup>3</sup>.

3) tekst Księgi Jozuego dostarcza argumentów przemawiających za przypisaniem Jozuemu autorstwa i zaprzeczającym mu autorstwa.

A) Kryteria wewnętrzne Księgi Jozuego wskazujące, że Jozue jest autorem:

a) użycie formy: my (w Joz 5, 1), o Jozuem jest w 1 os. l. mn. *aberānw*: przeszliśmy, natomiast Qere czyta to wyrażenie w 3 os. *abēāw*, (Joz 5, 6) *lānu* — dla nas, 1 os. l.mn. Przecież można było w tym miejscu użyć innej formy, jaka jest używana w całym zdaniu, a jednak wyodrębniono tu 1 os., co wskazuje na autorstwo; (Joz 15 ,4 *lākem* — dla nas),

b) dokładne opisanie wypadków, zwłaszcza opis opanowania miasta Haj (rozdz. 7—8), wysłanie wywiadowców do Jerycha i umowa ich z nierządnicą Rahab (rozdz. 2) wskazuje na naocznego świadka,

c) własne nazwy miast kananejskich, później zmienione np: „Baala” *baālāh* zamiast Kirjat Je'arim (15, 9), lub Kirjat Sannah zamiast Dabir (15, 49), Kirjat Arba zamiast Hebron (15, 54),

d) wyrażenie ziemia za Jordanem, po zachodniej stronie Jordanu, czy: na zachód Jordanu — por. Joz 5, 1; 12, 7 wskazuje, że autor niedawno przyszedł do Kanaanu,

<sup>1</sup> Por. D. Baldi, *Giouse* (LBS), Torino 1952, 4.

<sup>2</sup> J. Nelis, *Josue* (Buch), BL, 887.

<sup>3</sup> P. Fernandez, *Commentarius in Librum Josue* (CSS), Parisiis 1938, 7.

e) przy opisie posiadłości pokolenia Dana (Joz 19, 40—48) jest podane: „Jednak posiadłość była dla Danitów za szczupłą, wyruszyli przeto synowie Dana przeciw Leszem, zdobyli je i podbili i nazwali Leszem-Dan od imienia ich ojca Dana” (w. 47). Wspomniana więc jest pierwotna posiadłość Danitów i walka o zdobycie nowej ziemi, co wskazuje na pochodzenie tekstu z czasów zajmowania Kanaanu przez Izraelitów, a więc z czasów Jozuego,

f) katalog miast Tutmozisa III (1480—1448 przed Chr.) spisany na ścianach świątyni Amona w Karnaku podaje te same starożytne nazwy miast kananejskich co Księga Jozuego. To również jest świadectwem pochodzenia Księgi,

g) Joz 24, 26 podaje: „Jozue zapisał te słowa w Księdze Prawa Bożego”. Wyraźnie więc jest tutaj stwierdzenie, że Jozue napisał „słowa”,

h) Joz 22, 2 ma „...słuchaliście głosu mojego zawsze, gdy wam rozkazywałem”, a więc Jozue pisze o sobie.

B) Kryteria wewnętrzne Księgi Jozuego zaprzeczające Jozuemu autorstwa:

a) Joz 24, 29 wspomina śmierć Jozuego „I umarł Jozue, syn Nuna, sługa Jahwe, mając sto dziesięć lat”. Jozue nie mógł pisać o swojej śmierci,

b) Joz 4, 14 „...i bali się go (tj. Jozuego), jak się bali Mojżesza przez wszystkie dni jego życia”, pisane jest to już jakby po śmierci Jozuego,

c) Joz 10, 13 przytacza cytat z Księgi sprawiedliwego (rzetelnego) jako potwierdzenie faktu. Widocznie autor opisu walki pod Gibeonem nie był naocznym świadkiem i nie miał od siebie pewnych argumentów, skoro powołuje się na inne źródło,

d) Joz 11, 21 — jest mowa o górach Judy i Izraela, co suponuje schizmę Jeroboama,

e) są podane fakty z czasów Sędziów. I tak według 15, 13—19 Kaleb daje córkę swą za żonę Otonielowi, jednemu z sędziów (por. Sdz 1, 10—15; w Joz 19,47 jest mowa o Danitach podbijających Leszem (por. Sdz 18, 28—29); Joz 13,30 mówi o osiedlach Jaira, a przecież Jair był jednym z sędziów (por. Sdz 10, 3—5).

f) Joz 24, 31 wspomina starszych, którzy długi czas żyli po śmierci Jozuego,

g) na wielu miejscach (por. Joz 1, 1—9; 3, 7; 4, 14; 5, 13—16; 6, 27) wypowiedziane są pochwały Jozuego. Jego misję wyprowadza od Boga. Sam o sobie Jozue nie mógł tego pisać,

h) nie jeden raz jest napisane: powiedział — powiedzieli Jozuemu, czy: Jozue powiedział, rozkazał, wysłał... Gdyby pisał Jozue, wówczas zamiast imienia byłoby wyrażenie zaimkowe: mnie, czy przy czasowniku 1 os. Widać z tego, że pisał to ktoś inny od Jozuego,

i) zauważa się dodatki późniejsze: w Joz 3, 16 i 12, 3: Morze Araby to jest Morze Słone; Joz 15, 60; 18, 14 — Kirjat Ball to jest Kirjat Jearem; Joz 15, 13 — Kirjat Arab to jest Hebron; Joz 15, 15 Kirjat — Sefer to jest Debir. To wskazuje na późniejsze dopisywanie wyjaśnień uzupełniających,

j) za bardzo widoczna jest różnica między rozdz. 12 a 13. Według rozdz. 12 Kanaan zdobyli Izraelici w całości, tymczasem według rozdz. 13 jeszcze należy zdobywać,

k) przy opisie przejścia przez rzekę Jordan (rozdz. 3—4), zdobycia Jerycha (rozdz. 6), przyznawania części wyznaczonych losom dla niektórych pokoleń (rozdz. 15—19), zauważa się niezgodność w wielu szczegółach. Nie byłoby ich, gdyby autorem był Jozue, czy jakiś jeden człowiek. Również różne określenie ludu (*gôj, ĩam, b'ene, İsrā'el, İsrā'el*), Boga (*Jahwe, Elohim, Jahwe-Elohim, 'El-Haj, Jahwe 'Adôn, 'Adôn*) wskazują na wielu autorów,

l) Joz 6, 24 ma „...srebro, złoto, sprzęty z brązu i żelaza oddali do skarbcza domu Jahwe”, co suponuje, że autor pisał opowiadanie w czasie istnienia świątyni,

ł) Joz 13, 8 wspomina, że Mojżesz dał dziedzictwo połowie pokolenia Manassesa, Rubenitom i Gadytom, a Joz 18, 7 powtarza to co szeroko omawia Joz 13, 8—33,

m) Joz 18, 1 mówi o mieście Szilo, które jest własnością Izraelitów, a Joz 21, 2 — że Szilo jest własnością Kananejczyków,

n) wyrażenie: „aż do dnia dzisiejszego” (Joz 4, 9; 6, 25; 7, 26; 8, 29; 9, 27; 10, 27; 23, 8) wskazuje na odstęp czasu między przebiegiem wydarzenia opowiadania, a relacją pisaną,

o) przy zajęciu Hebronu przez Kaleba jest napisane, że Kaleb otrzymał dział zgodnie z poleceniem Jahwe danym Jozuemu. Gdyby Jozue pisał, byłoby: „danym mi”,

p) dostrzega się wiele powtórzeń np. Joz 3, 17 i 4, 10; 4, 6—8; 4, 20—23; 4, 11; 4, 15—18; 13, 14 i 13, 33; 14, 2—3 i 13, 15—32; 11, 23 c z 14, 15 c.

Argumenty biblijne za i przeciw autorstwu Jozuego już w starożytności spowodowały różnicę zdań co do opinii, że Jozue jest autorem Księgi.

Talmud<sup>4</sup> niektórzy Ojcowie Kościoła<sup>5</sup> i egzegeci<sup>6</sup> uważali, że Jozue napisał szóstą księgę Starego Testamentu.

<sup>4</sup> „Jozue napisał swoją Księgę i osiem ostatnich zdań prawa” — por. *Baba batra* 14 b.

<sup>5</sup> Laktancjusz, *Divinae institutiones* (PL 6, 500); Izydor z Seville, *De Ecclesia officis* (PL 83, 747 oraz 82, 230); Raban Maurus, *De Universo* (5, 2 PL 111, 107); Hieronim, *Epistola* 53 (PL 22, 546).

<sup>6</sup> Por. J. T. Lamy, *Introductio in Sacram Scripturam*, pars II, Mechliniae 1877, 56, 60; F. Kaulen-Hoberg, *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testament*, Freiburg 1913, 33 n.; F. Vigouroux, *Manuel Biblique*, II, Paris 1906, 5 n.; Zschokke-Döllner, *Hi-*

Natomiast inni Ojcowie Kościoła<sup>7</sup> wysuwali zastrzeżenia co do opinii, że sam Jozue jest autorem Księgi. W XVII w. Ryszard Simon († 1712)<sup>8</sup> i Tostat<sup>9</sup> twierdzą, że autorem Księgi Jozuego jest Samuel, natomiast A. Maes<sup>10</sup> w XVI w. — że Ezdrasz redagował pod natchnieniem z innymi piarzami nie tylko Księgę Jozuego, ale również Księgi: Sędziów, 1—4 Królów. J. Bonfrerius<sup>11</sup> uważa Jozuego za autora kronikarskich faktów. Natomiast uzupełnienie tych faktów barwnymi opowiadaniem pochodzi od współczesnego Jozuemu kapłana Eleazara, potem Samuela i Ezdrasza. A. Schulz<sup>12</sup> opowiada się za anonimowym autorem, który żył w okresie dosyć odległym od wydarzeń zamieszczonych w Księdze Jozuego. P. Fernandez<sup>14</sup> stwierdza, że Księga Jozuego w obecnej formie nie pochodzi w całości od Jozuego. F. Delitzsch<sup>15</sup> przyjmuje, że autorem Księgi Jozuego są prorocy, żyjący 4 lub 5 wieków po wejściu Izraelitów do Kanaanu (1290 przed Chr.), którzy spisali i przedstawili zajęcie tej ziemi nie według faktów historycznych, ale według swoich własnych wymysłów. F. de Hummelauer<sup>16</sup> w swoim komentarzu dał ogólny wniosek na temat autorstwa Księgi Jozuego, a mianowicie, że nic więcej (coś nowego) nie można powiedzieć odnośnie do autora Księgi Jozuego od tego, co znajduje się w tradycji patrystycznej (u Ojców Kościoła), jak i w pismach późniejszych egzegetów.

---

*storia sacra. Vetus Testamentum*, Vindobonae 1920, 104; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos VI libros*, II, 1, Parisiis 1897, 188—199; A. C. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris 1923, 63; H. Lusseau — M. Colombo, *Manuel d'études bibliques*, Paris 1934, 81; E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh 1924.

<sup>7</sup> Por. Teodoret bp Cypru, *Quaestiones in loca difficilia sanctae Scripturae* (PG 80, 473) — przekazuje, że Księgę Jozuego napisał jakiś pisarz współczesny Jozuemu; Pseudo-Atanazy, *Synopsis Sacrae Scripturae* (PG 28, 309) pisał, że Jozue jest główną osobą Księgi, a nie autorem.

<sup>8</sup> R. Simon, *Histoire critique du texte, des versions et des commentateurs du Vieux Testament*, Paris 1678, 53.

<sup>9</sup> Tostatus, *Commentarii in libri Josue*, Operum tom. 5, Coloniae Agripp. 1613, 208 n. (rozdz. I, kwestia 2, 13).

<sup>10</sup> A. Maes (Masius), *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, Antverpiae 1574, 853.

<sup>11</sup> J. Bonfrerius, *Josue, Judices et Ruth commentario illustrati*, Parisiis 1681.

<sup>12</sup> A. Schulz, *Das Duch Josua* (BB), Bonn 1924.

<sup>13</sup> D. Baldi, *Giouse*, dz. cyt., 5.

<sup>14</sup> P. Fernandez, *Commentarius*, dz. cyt., 8.

<sup>15</sup> F. Delitzsch, *Die grosse Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichtene über Israels Eindringen in Kanaan*, Stuttgart 1920, 8 n.

<sup>16</sup> F. de Hummelauer, *Commentarius in Librum Josue* (CSS, pars II in libros historicos) Parisiis 1903, 89.

## 2. KRYTYKA LITERACKA O AUTORZE KSIĘGI JOZUEGO.

Wyróżnienie w Księdze Jozuego źródeł: J,E,D,P przez K. H. Grafa<sup>17</sup> i J. Wellhausena<sup>18</sup> dało podstawę do nowych, oryginalnych opinii na temat autorstwa Księgi Jozuego. R. H. Pfeifer<sup>19</sup> twierdzi, że autorem Księgi Jozuego nie był jeden pisarz. Było wielu autorów lub raczej kompilatorów, redaktorów. Około 650 r. przed Chr. redaktor połączył historie J z E w ten sposób, że z dokumentu J (950—850 r. przed Chr.), przedstawiającego podbój Palestyny przez trzy plemiona: Judy, Symeona, Józefa, zostawił jedynie słabe ślady (Joz 5, 13; 9, 6; 10, 12—13a), natomiast zbyt wypuklił opowiadania dokumentu E (ok. 750 r. przed Chr.) przedstawiającego podbój całej Palestyny, jako zwycięską kampanię wszystkich pokoleń pod wodzą Jozuego, drugiego Mojżesza. W to połączenie zamieszcili jeszcze dodatki z innych źródeł (J 2) i swoje własne. Około 550 r. przed Chr. inny redaktor Deuteronomista dokonał wydania J E dodając wstęp (rozd. 1), zakończenie (rozd. 22) oraz liczne opowiadania pouczające w celu zmiany epopei w opowiadanie religijne, by przypomnieć całemu narodowi, że dobrobyt i zwycięstwa płyną z zachowania prawa Bożego. Trzeci redaktor pod koniec V w. przed Chr. włączył materiały dokumentu P, do tej treści, która dotąd istniała. Wreszcie na przełomie IV—III w. przed Chr. jakiś jeszcze anonimowy redaktor dołączył: 9, 21; 14, 18—21. M. Noth<sup>20</sup> przyjmuje za innymi w Księdze Jozuego trzy części, z których każda jest tworem innego autora. Część pierwsza (Joz 1, 1—12, 24) jest dziełem zbieracza (Sammler) judzkiego ok. 900 r. przed Chr. Zbieracz miał do dyspozycji szereg etiologicznych sag — opowiadań (Aetiologische Sagen) w formie ustalonej na piśmie i epizodów heroiczych (Heldenerzählungen) z wydarzeń lokalnych. Te epizdy heroiczne wydarzenia lokalnych przerobił na fakty narodowe i połączył z etiologicznymi sagami. Część drugą (Joz 13, 1—21, 42) utworzył bliżej nieznany autor (Bearbeiter) w czasie niewoli babilońskiej z dwóch dokumentów: systemu granic pokoleń (System der Stammesgrenzen) i listy miejscowości (Liste der Orte des Staates Juda). Do części trzeciej (Joz 22, 1—24, 43) wykorzystał autor deuteronomistyczny materiał o zajęciu Kanaanu (w rozdz. 24) i uzupełnił go swoimi uwagami (rozd. 22, 1—23, 16). Historyk deuteronomistyczny połączył z sobą razem wszystkie części i opracował całą Księgę w duchu Powtórzonego Prawa, wprowadzając osobę Jozuego, który do-

<sup>17</sup> K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, Leipzig 1866.

<sup>18</sup> J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin<sup>3</sup> 1899, 116.

<sup>19</sup> R. H. Pfeifer, *Introduction to the Old Testament*, New York<sup>2</sup> 1948, 311 nn.

<sup>20</sup> M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen<sup>2</sup> 1953, 9—11.

konał podziału kraju. W późniejszych czasach w niektóre miejsca Księgi Jozuego (14, 1—2; 19, 51; 21, 1—42; 22, 9—34) zostały wprowadzone przez nieznanego autora nie powiązane dodatki o charakterze kapłańskim, które M. Noth nazywa poddeuteronomistycznymi. Od M. Notha do dziś egzegeci w swoich komentarzach do Księgi Jozuego<sup>21</sup> czy wstępnych introdukcyjnych<sup>22</sup> uznają redaktora czy redaktorów deuteronomistycznych za autora Księgi lub pisarza bliżej nieznanego, który wykorzystał wcześniejsze źródła pisane i tradycję ustną<sup>23</sup>.

### 3. WNIOSKI.

A. Ponieważ tradycja jak i świadectwa wewnętrzne Księgi widzą w Jozuem autora, należy przyjąć, że Jozue zostawił pewne notatki, materiały, a jakiś redaktor wykorzystał je w Księdze. Trudno określić, czy był to sekretarz Jozuego, czy jacyś redaktorzy późniejsi. Prawdopodobnie ci redaktorzy żyli przed czasem panowania króla Dawida (ok. 1012—972 r. przed Chr.), gdyż Jebuzeńczycy są jęszcze w Jeruzolimie (Joz 15, 63), a dopiero Dawid ich usunął (2 Sm 5, 6—10). Joz 11, 8 i 19, 28 podaje Sydon Wielki jako miasto główne Fenicji. W czasach Dawida, Tyr był najważniejszym miastem Fenicji. Joz 16, 10 ma, że Gezer należy do Kananajczyków, którzy dopiero w czasach Salomona zostali stamtąd usunięci, a miasto przez Faraona zostało dane córce — żonie Salomona w posagu (1 Krl 9, 16).

B. Styl deuteronomistyczny Księgi Jozuego prowadzi do stwierdzenia, że po reformie Jozjasza (622/1 przed Chr.) szkoła ludzi pobożnych, przejętych ideami Deuteronomium, którzy rozmyślali nad przyszłością Narodu, do notatek Jozuego i kronikarskich zapisów redaktora czy redaktorów dołączyli swoją refleksję religijną, czyli szczegółom historycznym z czasów podboju Kanaanu przekazanym przez Jozuego — redaktorów nadali treść teologiczną<sup>24</sup>.

C. Ponieważ w Księdze Jozuego zauważa się przy niektórych opowiadaniach powtórzenia, różne określenie Boga, wstawki wy-

<sup>21</sup> D. Baldi, *Giosue*, dz. cyt., 11; J. Meller, J. Maxwell-Tucker, M. Gene, *The Book of Joshua* (The Cambridge Bible Commentary) General Editors: P. R. Ackroyd, A. R. C. Leaney, J. W. Packer, London 1974.

<sup>22</sup> Por. F. M. Abel, *Le livre de Josue*, (BJ), Paris 1961, 215 n; A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible*. Tome I. Introduction générale. Ancien Testament, Paris 1957, 390; P. Leks, *Księga Jozuego*. Wstęp (w) BT, Poznań<sup>3</sup> 1980, 205; S. Stańczyk, *Księga Jozuego*, (w) Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1973, t. I., 385; J. Łach, *Księga Jozuego*, (w) *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, 254 n.

<sup>23</sup> E. Power, *Josue*, (w) *Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1955, 280.

<sup>24</sup> R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, Paris 1971, 448.

jaśniające, nasuwa się wniosek o dołączeniu nowej refleksji w Księdze Jozuego również przez ludzi przejętych ideami Deuteronomium. Na podstawie treści nowej refleksji można wywnioskować, że została ona przekazana dla ratowania Narodu Wybranego przed uleganiem bałwochwalstwu. Groźba utraty wiary w Jahwe i popadnięcie w bałwochwalstwo najwyraźniej zaznaczyła się w czasie niewoli babilońskiej, stąd powstanie tej refleksji można datować na okres niewoli babilońskiej.

Autorem Księgi Jozuego są więc ludzie szkół pobożnych — przejęci myślami deuteronomistycznymi — z czasów po reformie Jozjasza i niewoli babilońskiej, którzy nad skąpyimi notatkami Jozego i kronikarskimi zapiskami redaktorów snuli swoje teologiczne refleksje. Analiza egzegetyczna tekstu Księgi Jozuego pozwoli wyodrębnić: notaki Jozuego, zapis kronikarski redaktorów, refleksję teologiczną szkoły ludzi pobożnych, przejętych myślami Deuteronomium po reformie Jozjasza i czasów niewoli babilońskiej.

Otfinów

KS. STANISŁAW GACEK

Ks. Józef Łach

### MODLITWA KRÓLA SALOMONA O MĄDROŚĆ (1 Krl 3, 6—15)

Modlitwy obok ofiar należą do podstawowych objawów religijności człowieka. Świadczą o tym historie religii różnych ludów, zwłaszcza dzieje Izraela. Zasadniczym źródłem do poznania modlitwy w Izraelu jest zbiór ksiąg ST, które nie tylko informują o tej formie czci oddawanej Bogu-Jahwe, ale podają różne teksty modlitw. Typową w tym względzie księgą modlitwy jest Psalterz, w którym modlitwa Izraela osiągnęła swoje apogeum<sup>1</sup>. Nie brakuje jednak tekstów modlitw w innych księgach ST, nawet w tzw. historycznych. Modlą się do Boga tacy przywódcy narodu wybranego, jak Abraham (Rdz 18, 17—33), Jakub (Rdz 32, 10—13), Mojżesz (Lb 12, 13—14; 14, 13—19 itd.), Jozue (Joz 7, 7—9), Gedeon (Sdz 6, 36—40), Samson (Sdz 13, 8; 15, 18; 16, 28), a także Dawid (2 Sm 7, 18—29) i Salomon (1 Krl 3, 6—9 = 2 Krn 1, 7—13; 1 Krl 8, 22—55). Autor ksiąg Krl (1 Krl 3, 5 nn), jak i autor ksiąg Krn (2 Krn 1, 7 nn) zaczynają swe opowiadanie o rządach tego ostatniego króla, następcy i syna Dawida od

<sup>1</sup> S. Łach, *Księga Psalmów w: Wstęp do ST*, Poznań—Warszawa 1973, 550 nn; S. Grzybek, *Psalterz — Księgą naszych ludzkich zobowiązań*, RBL 1 (1983) 1 nn.

opisu ofiary w Gibeonie, po której król Salomon przeżył objawienie się mu Boga na podobieństwo Jakuba patriarchy w Betel (Rdz 28, 12; 31, 11) czy młodego Samuela w domu arcykapłana Helego (1 Sm 3, 1 nn). W czasie snu usłyszał król Salomon takie słowa Boże: „Proś o to, co mam ci dać” (w. 5).

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie owej modlitwy młodego władcy Salomona w świetle 1 Krl 3, 6—15, w której w początkowych wierszach (6—9) zawiera się wypowiedź prośby (1), w następnych (10—14) została wyrażona reakcja Boga na tę modlitwę (2), a wreszcie w końcowym wierszu (15) mieści się podziękowanie królewskie za wysłuchanie tej modlitwy przez Boga (3).

1. Wypowiedź prośby króla Salomona zawiera w sobie trzy elementy z których pierwszy dotyczy wspomnienia przeszłości (w. 6), drugi opisu obecnej sytuacji, w której znalazł się sam Salomon jako król (ww. 7—8), a wreszcie trzeci mieści w sobie suplikację królewską dotyczącą przyszłości (w. 9).

Salomon zdaje sobie sprawę w prezentowanej modlitwie, że jego ojciec, a zarazem król Dawid zawdzięczał swoją wielkość i zaszczytne imię „sługi Jahwe” (*‘ebed*) wielkiej „łaskawości” Bożej (*ḥesed*). Pierwsze określenie w Piśmie św. odnosi się do osób, które odegrały szczególną rolę w życiu religijnym narodu wybranego. Biblijni autorzy łączą to określenie z osobą Abrahama (por. Rdz 26, 24; Ps 105, 6, 42), Izaaka (por. Rdz 24, 14; Pwt 9, 27), Jakuba (por. Wj 32, 13) czy Hioba (por. Hi 1, 8 itd). Najczęściej jednak używają tego wyrazu mówiąc o Dawidzie (por. 2 Sm 3, 18; 7, 8; 1 Krl 3, 6; 11, 13. 32. 34. 36. 38 itd.)<sup>2</sup>. Drugie zaś wyrażenie, które występuje w w. 6 aż dwa razy, łączą autorzy biblijni z Jahwe, nazywając Go: *’El ḥasdê*, czyli Bogiem łaskawości (Ps 59, 11), uważając go równocześnie za najwyższe i jedyne źródło łaski dla całego świata, dla wszystkich ludzi, zwłaszcza dla Izraela, oraz tych, którzy swoją postawą na to zasługują, a których najczęściej hagiografowie określają nazwą: *ḥasid*, tj. pobożny (por. Ps 18, 26 = 2 Sm 22, 26)<sup>3</sup>. Wprawdzie autor modlitwy nie używa tej nazwy mówiąc o Dawidzie, ale używa takich, które w innych księgach biblijnych, zwłaszcza w Psalmach, występują jako wyrazy synonimiczne. Są nimi wymienione w tej modlitwie takie określenia, jak: *emet* (tj. wierność), czy sprawiedliwość (*ṣedeqa*) i prawość serca (*jišrat lēbāb*). Te trzy wyrażenia oznaczają właściwą postawę wobec Jahwe, która zasadniczo wyrażała się w przestrzeganiu zobowiązań wynikających z prawa Przymierza i czyniła Dawida podatnym terenem otrzymywania od Jahwe *ḥesed* (= łaski).

Ten obraz Dawida naszkicowany przez autora w modlitwie Salomona budził w nim nadzieję, iż i on stanie się podmiotem Bożej łaski

<sup>2</sup> C. Westermann, *’b -d*, w: THAT 2, 182—199.

<sup>3</sup> Por. mój art. *Hesed a ḥasid w świetle Psalterza*, „Anal. Crac.” 10 (1978) 133—150.

(hesed). Już jej doświadczył w pewnym stopniu w swoim życiu (por. w. 6b). Wyrazem tej wielkiej łaskawości Boga było głównie wyniesienie go na tron królewski po Dawidzie mimo wyraźnej koalicji partii Adoniasza (zob. 1 Krl 1—2).

Po wspomnieniu przeszłości, która była dowodem wielkiej łaskawości Boga względem Dawida, przechodzi autor tej modlitwy w ww. 7—8 do opisu aktualnej sytuacji, w jakiej znalazł się król Salomon. Został królem i mimo młodego wieku przyszło mu rządzić tak wielkim królestwem rozszerzonym przez liczne wojny, jakie przeprowadził zwycięsko jego ojciec Dawid. To wszystko napawa go lękiem. Władca boi się, czy potrafi postępować sprawiedliwie wobec swego ludu jako król. Autor biblijny używa tutaj na określenie braku odpowiednich umiejętności zwrotu: *lo'ēdā' še't wābo'*, który dosłownie znaczy: „nie umiem wyjść ani przyjść”. Przyczyną braku tej umiejętności dostrzega autor biblijny w młodym wieku króla Salomona. Posługuje się w tekście zwrotem: *na'ar qāton*, który oznacza w dosłownym brzmieniu: „małego chłopca”<sup>4</sup>.

Drugą przyczyną bojaźni Salomona, która została wyrażona w tej modlitwie, była „mnogość ludu”, wśród którego przyszło Salomonowi być królem, a właściwie jego „wybraństwo”. Izrael bowiem był królestwem wybranym przez Jahwe, a więc tylko sam Bóg był w możności je policzyć. Zwraca na to uwagę autor biblijny nie tylko wtedy, gdy wprost mówi o wybraństwie Izraela, ale również później, gdy używa zwrotu: „nie można go policzyć ani spisać”. W świetle 2 Sm 24, 10 był to bowiem niejako zamach na wyłączne prawo Jahwe do swego ludu, którego nie posiada nikt oprócz Boga-Jahwe, nawet król. To prawo uzurpował sobie Dawid „licząc lud”, za co mimo pokuty został ukarany (por. 2 Sm 24, 11—25).

Te wszystkie przyczyny stały się źródłem prośby o pomoc (w. 9), która jest jakby końcowym akordem w modlitwie Salomona. W tej trudnej sytuacji zwraca się do Boga król Salomon mówiąc: „Racz więc dać Twemu słudze serce mądre do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła, bo któż zdoła sądzić ten lud Twój tak liczny?” (w. 9) Salomon więc prosi Boga o „serce mądre”, „serce pełne rozsądku” (BT 3), „serce pojętne” (BP). Zwrot ten w Biblii hebrajskiej brzmi: *lēb šomē'a* i znaczy dosłownie: „serce (zdolne) do słuchania” i to nie tylko „serce” jako siedlisko zmysłów, ale także jako siedlisko umysłu i woli człowieka do wypełniania woli Bożej ujawnionej w szczególnie sposób w Prawie Bożym i stosowania jej w życiu osobistym i narodu. Bliżej ten zwrot tłumaczy dalszy ciąg cytowanego w. 9, gdzie Salomon prosi o „serce pojętne” w tym celu, aby mógł sądzić swój lud mądrze i rozumnie (zob. także w. 12) oraz by mógł rozpoznać między tym, co jest dobre, a tym co złe (por. w. 9 b). Ilustracją tej zdolności „serca pojętne” jest opowiadanie o rozstrzyg-

<sup>4</sup> M. Rehm, *Das erste Buch der Könige*, Eichstätt 1979, 45.

nięciu sporu pomiędzy dwiema kobietami lekkich obyczajów (zob. 1 Krl 3, 16—28), a zwłaszcza interpretacja tej prośby Salomona w następnych wierszach, które są oceną tej modlitwy przez samego Boga (10—14).

Prośba Salomona znalazła u Boga wysoką ocenę i bardzo podołała się, ponieważ błagał w niej „nie o długie życie ani o bogactwa, ani o zgubę swoich wrogów”<sup>5</sup>, ale o to, co ma być głównym przymiotem mądrego rządcy, a mianowicie umiejętność w rozstrzyganiu spraw sądowych (por. w. 11 c). Nic dziwnego, że tego rodzaju prośba uzyskała aprobatę Bożą i została wysoko oceniona przez autora biblijnego już w pierwszym zdaniu oceny tej modlitwy (por. w. 10). Racje tej oceny widzi autor biblijny we właściwej prośbie. Nie znaczy to, że inne prośby, o które zazwyczaj ludzie proszą na wzór władców w Babilonii czy Asyrii, były niewłaściwe. Uwzględnia je również Biblia, jak to wynika choćby z motywacji czci rodziców (por. Wj 20, 12; Pwt 5, 16), czy złorzeczeń pod adresem swoich i cudzych wrogów w tzw. psalmach złorzeczących<sup>6</sup>. Poza Biblią królowie Babilonii czy Asyrii w swoich modlitwach prosili swe bóstwa głównie o rzeczy przyziemne, takie jak: długie życie, pomyślność, siłę, szczęście, bogactwo i potęgę dla swego kraju<sup>7</sup>. Salomon przewyższa w tym względzie władców Babilonii czy Asyrii. Jego suplikacja jest bardziej szlachetna i bardziej właściwa. Otrzymuje więc od Boga pochwałę i dodatkową nagrodę w postaci tych dóbr, o które nie prosił, a mianowicie „bogactwa i sławy” i to w takim stopniu, że żaden z królów nie będzie mógł się równać z Salomonem (por. w. 13; Mt 6, 29; Łk 12, 27). Ponadto jeśli będzie dalej postępował drogami Bożymi na wzór swego ojca Dawida, to go obdarzy długim życiem (por. w. 14)<sup>8</sup>.

Modlitwę Salomona kończy nie tylko pocieszająca odpowiedź Boga, ale także podziękowanie królewskie za wysłuchanie tej modlitwy (w. 15). Salomon po uświadomieniu sobie, że to był sen zesłany mu przez Boga, udaje się z Gibeonu, a więc z miejsca gdzie od najdawniejszych czasów przechowywano Namiot Spotkania (por. 2 Krn 1, 13) i gdzie Bóg wysłuchał jego suplikacji, jaką zaniósł do Niego na początku swoich rządów królewskich, do Jerozolimy, gdzie znów od czasów jego ojca Dawida znajdowała się Arka Przymierza, największa świętość narodu i znak obecności Bożej. Tutaj w tym nowym centrum kultu religijnego złożył przed Arką Pańską: ofiary całopalenia (*ōlōt*) i biesiadne (*šēlāmim*) oraz urządził ucztę (*mišteh*)

<sup>5</sup> Wg 2 Krn 1, 11—12. Inaczej ma: 1 Krl 3, 11, a mianowicie: „życie swoich wrogów”. Wydaje się, że tego rodzaju zmiana nastąpiła pod wpływem ksiąg NT, zwłaszcza przykazania miłości nieprzyjaciół, które było jeszcze nieznanne w ST.

<sup>6</sup> M. Ejsmont, *Imprekacje w Psalmach*, Lublin 1971 (praca doktorska).

<sup>7</sup> P. Dhorme, *La religion assyro-babyl.*, Paris 1910, 250—255.

<sup>8</sup> Te obietnice pomija paralelny tekst 2 Krn 1, 12.

wszystkim swoim sługom. Ofiarami całopalnymi chciał Salomon przede wszystkim oddać cześć Bogu głównie za nominację królewską oraz za wysłuchanie jego błagania w Gibeonie. Składający ofiarę oddawał cześć Bogu przez spalanie całego przedmiotu ofiarnego (zob. Kpł 1, 3 — 17). Natomiast przy ofiarach biesiadnych dzielono przedmiot ofiarny na trzy części, z których jedna szła na spalenie ku uczczeniu Boga, druga była dla ofiarnika, a trzecia była przeznaczona dla uczestników składanej ofiary. Sporządzono z niej ucztę, zwaną ucztą wspólnoty, której towarzyszyło pouczenie o celu składanej ofiary<sup>9</sup>. Ofiary biesiadne złożone przez Salomona miały głównie na celu oddanie czci Bogu, a także pogłębienie wspólnoty między królem a całym jego ludem, który żywo miał w pamięci stronictwo Adoniasza (1 Krl 2—2).

Tak więc finałem modlitwy Salomona o mądrość w Gibeonie były ofiary złożone w Jerozolimie, gdzie później wznosił wspaniałą świątynię, jednocząc wokół niej naród w czci oddawanej Jahwe (zob. 1 Krl 6, 1 nn; 8, 22 nn).

Tak więc na przykładzie modlitwy Salomona o mądrość, zamieszczonej w 1 Krl 3, 6—15 (= 2 Krn 1, 7—13), stanął przed naszymi oczami typowy wzór modlitwy biblijnej, w której autor odwołuje się najpierw do przeszłości (w. 6), a następnie przedstawia trudną sytuację młodego władcy Salomona (ww. 7—8), aby na tej bazie podać prośbę o pomoc w przyszłości (w. 9).

Nadzieję na spełnienie prośby wiąże autor biblijny 1 Krl (3, 6—9) z wielką łaskawością (= *hesed*) Jahwe, której w historii w szczególności sposób doświadczył wierny sługa (*ebed*) Jahwe — Dawid.

Jego więc następcą Salomon, przeżywający trwogę przed sprawowaniem władzy królewskiej w tak młodym wieku, odwołuje się na początku swych rządów nad Izraelem również do Bożej łaskawości (= *hesed*), prosząc Jahwe o dar najpotrzebniejszy zwłaszcza władcom, o „mądrość”, o której w późniejszych czasach biblijny mędrzec powie, że „wszystko złoto wobec niej jest garścią piasku” (Mdr 7, 9).

Ołpiny

KS. JÓZEF ŁACH

<sup>9</sup> S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań—Warszawa—Lublin 1970, 38 nn.

## ZNACZENIE TEOLOGICZNE WYRAŻENIA „OBROŃCA MÓJ ŻYJE” W Hi 19, 25

Problematyka Boga od czasów Soboru Watykańskiego II stała się coraz bardziej ożywiona w Kościele katolickim. W Dekrecie *O działalności misyjnej Kościoła* (nr 13) mówi: „Gdziekolwiek Bóg stwarza okazję mówienia o tajemnicy Chrystusowej, tam trzeba wszystkim ludziom śmiało i stanowczo mówić o Żywym Bogu i Jezusie Chrystusie, którego posłał dla zbawienia wszystkich”. Wynika z tego dobitnie, że Kościół posiada obowiązek mówienia o Bogu, a zwłaszcza w sytuacjach granicznych człowieka (np. śmierć). Temat naszego artykułu wychodzi naprzeciw potrzebom przepowiadania podczas uroczystości pogrzebowych, podczas których można wykorzystać jako pierwsze czytanie teksty Hi 19, 1. 23—27 a<sup>1</sup>.

„Hiob powiedział:

Któż zdoła utrwalić me słowa,  
potrafi je w księdze umieścić?  
Żelaznym rylcem, diamentem,  
na skale je wyryc na wieki?  
Lecz ja wiem; Wybawca mój żyje,  
na ziemi wystąpi jako ostatni.  
Potem me szczątki skórą odzieje  
i oczyma ciała będę widział Boga.  
To właśnie ja Go zobaczę”.

### 1. STRUKTURA LITERACKA Hi 19. 25—27

Księga Hioba poruszająca jeden z trudniejszych problemów, na jakie natrafia człowiek wszystkich czasów, a mianowicie zagadnienie cierpienia, zacieśnione do przypadku cierpienia niezawinionego<sup>2</sup>, należy do ksiąg mądrościowych. Jej główny bohater Hiob przeżywający dramatyczne chwile w swoim życiu posiada liczne paralelne poematy w literaturze Bliskiego Wschodu jako dowiódł tego i szeroko opracował to zagadnienie karmeliński egzegeta J. Lévêque<sup>3</sup>.

W literaturze asyro-babilońskiej spotykamy wypowiedź króla Lagasz o nazwisku Uru-ka-gina o następującej treści: „Dlaczego zło mnie dotyka”. Następnie problem cierpienia niezawinionego poruszają takie tematy, jak mit o Adapie, elegia o Tammuzie, zstąpic-

<sup>1</sup> *Obrzędy pogrzebu*, Katowice 1978, s. 209.

<sup>2</sup> S. Potocki, *Księgi mądrościowe*, w: S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu* (dzieło zbiorowe), Poznań—Warszawa 1973, s. 691.

<sup>3</sup> J. Lévêque, *Job et son Dieu*, Lille 1968, s. 9—70.

nie Isztar do otchłani. Utwory mezopotamskie posiadają charakterystyczny układ: wyjaśnienie początku ludzkości, przeznaczenie, bogowie i człowiek.

W rękopisach z Qumran spotykamy „Modlitwę Nabonida”, która pozostaje w relacji do biblijnego Hioba.

W literaturze egipskiej utworami literackimi korespondującymi są szczególnie takie utwory, jak: Pieśń Harpista, Dialog nie mającego nadziei ze swoją duszą. Spotykamy tam szczególnie interesujący nas fragment:

„Naprawdę ten, który jest po drugiej stronie, będzie bogiem żywym, ukarze grzech przez który się człowiek poniżył”.

W literaturze ugaryckiej spotykamy w legendzie króla Keret postać o nazwie Yaššib korespondująca do biblijnego Hioba.

Jak widzimy, problem sprawiedliwego cierpiącego był popularny w literaturze Bliskiego Wschodu i dlatego uważamy za niesłuszne stwierdzenie Ks. Cz. Jakubca<sup>4</sup>, że na księgę Hioba nie wywarła wpływu literatura egipska lub mezopotamska.

Redakcja księgi Hioba jest kilkustopniowa. Ostatnia redakcja miała miejsce po niewoli babilońskiej, a dokładną datę trudno jest podać. Redaktorzy wykorzystali stare podania, które swym początkiem mogą sięgać VII wieku przed Chr. Miejszem akcji księgi Hioba jest kraj Edomitów. Księga Hioba określana przez niektórych egzegetów jako poemat filozoficzno-religijny, poemat liryczno-filozoficzny w formie dialogizowanej z obramowaniem dramatycznym, posiada następujące formy stylistyczne: opowiadanie, dialogi, mowy, pouczenia, hymn.

Interesujący nas fragment Hi 19, 25 należy do centralnej części księgi Hioba, w której dialogi są podstawową formą stylistyczną. Hiob prowadzi dialog z trzema przyjaciółmi — Bildadem, Sofarem i Elifazem. Dialogi (Hi 4—27) układają się w ten sposób, że każdy z przyjaciół wygłasza odpowiednią mowę, po której następuje odpowiedź Hioba. Piąta odpowiedź Hioba obejmuje cały rozdział 19. Bildad w rozdziale 18 opisuje los człowieka bezbożnego, oddalonego od Boga. Ma on na myśli Hioba. Hiob obrażony, że jego przyjaciele Bildada i Elifaz zaliczyli go do grzeszników, oburza się i wyjaśnia im powód swych cierpień. Hiob zaakcentował całkowite opuszczenie go przez przyjaciół i bliskich co przypisał Bogu (Hi 19, 2—19).

W drugiej części wypowiedzi Hiob zwraca się do swoich przyjaciół z prośbą o miłosierdzie (w. 20) podając jako powód litości wyniszczenie ciała przez choroby. Hiob łączy swe błagania z perswazją. Perswazja przybiera ton zdecydowany, gdy Hiob utożsamia ataki ze strony przyjaciół z prześladowaniem go przez Boga i gdy przyjaciół porównuje do drapieżnych zwierząt, które rozszarpując ciało swej ofiary nie mogą się nim nasycić.

<sup>4</sup> Cz. Jakubiec, *Księga Hioba* (PSST VII, 1), Poznań—Warszawa 1974, s. 51.

Po tym dramatycznym i pełnym ekspresji zwróceniu się do przyjaciół Hiob wypowiedzi w formie uroczystej, w których daje dowód swej niezachwianej nadziei, że Bóg któremu zaufał wystąpi jako jego obrońca (ww. 23—29). Wiersze 23—24 wprowadzają w najważniejszy moment uroczystego oświadczenia Hioba, a odpowiednie ich zrozumienie pozwoli lepiej wyjaśnić interesujący nas fragment Hi 19, 25.

Hiob pragnie, aby jego słowa zostały zapisane na trwałe. Wskazują na to następujące zwroty: „wyręć w księdze”, „wykuć w skale”, „rylcem żelaznym oraz ołowiem”, „na zawsze”. Hiob przez wyżej wymienione zwroty przejawia swoją niewątpliwą troskę o utrwalenie swoich słów. Wzmianka o ołowiu zasługuje na specjalną uwagę, ponieważ w starożytności był zwyczaj wypełniania liter wykutych w skale roztopionym ołowiem. Nie wystarczyło Hiobowi utrwalenie słów w zwoju pergaminowym, ale domagał się wykucia słów w skale, aby im nadać charakter nieprzemijający. Powstaje problem, o jakie słowa Hiobowi chodzi? Czy o dotychczasowe jego wypowiedzi, czy też o to, co zamierza powiedzieć. Chodzi, co jest bardziej prawdopodobne, o słowa, które ma wypowiedzieć. Hiob po swoim pragnieniu utrwalenia słów na zawsze wypowiedzi znamienne słowa w ww. 25—29, których treścią jest relacja Hioba do Boga (ww. 25—27) oraz relacja Hioba do przyjaciół (ww. 27—29). Interesujący nas w. 25 nie możemy rozważać oddzielnie, lecz w połączeniu z ww. 26—27.

Najważniejsze wyrażenia w ww. 26—27, które stanowią elementy wiążące w wypowiedzi Hioba:

- w. 25 Ja wiem  
 Obrońca mój żyje  
 i ostatni powstanie.
- w. 26 W moim ciele będę widzieć Boga
- w. 27 którego ja sam będę oglądał.

Graficzna analiza ww. 25—27:

- |       |                |                |
|-------|----------------|----------------|
| w. 25 | a              | b              |
|       | b <sup>1</sup> | c              |
| w. 26 | d              | e              |
|       | a <sup>1</sup> | b <sup>2</sup> |
| w. 27 | a <sup>2</sup> | a <sup>3</sup> |
|       | a <sup>4</sup> | b <sup>3</sup> |

Literą b oznaczyliśmy wyrażenie zawierające nazwę Boga lub którego przedmiotem jest Bóg.

- b — Obrońca mój żyje  
 b<sup>1</sup> — ostatni  
 b<sup>2</sup> — będę widział Boga  
 b<sup>3</sup> — będę oglądał.

Cały rozdział 19 Księgi Hioba posiada liczne powiązania z księgą Lamentacji, a można zupełnie słusznie powiedzieć, że rozdział 19 stanowi prawdziwą antologię tekstów elegijnych, jak trafnie zauważył J. Lévêque<sup>5</sup>. Dokładne porównanie Hi 18 z pięcioma lamentacjami pozwala zauważyć, że autor księgi Hioba był zależny zwłaszcza od trzeciej lamentacji, a nie odwrotnie. Redaktor księgi Hioba wykorzystał istniejące lamentacje najpóźniej w wieku V przed Chr. Teksty o nadziei w Hi 19 posiadają paralelne miejsca w Lm 3, 19—33. 55—58.

Przeprowadzone wyżej rozważania struktury literackiej pozwalają nam ustalić dwie niewątpliwe dane egzegetyczne:

1. Hi 19 posiada charakter lamentacji
2. Wyrażenie „Obróńca mój żyje” (*gō'ālîḥaj*) należy rozpatrywać w powiązaniu z innymi wyrażeniami teoforycznymi występującymi w Hi 19, 25—27.

## 2. POLE SEMANTYCZNE POJĘCIA *gō'el*

Temat *g'l* jest jedynie charakterystyczny dla języka hebrajskiego<sup>6</sup>. W innych językach semickich nie występuje za wyjątkiem języka amoryckiego, gdzie pełni funkcję imienia własnego — *Gā'ilātum*<sup>7</sup>. Temat *g'l* oznacza pierwotnie czynność, do której zobowiązany był na zasadzie prawa rodzinnego najbliższy krewny w stosunku do mienia oraz osób z rodziny w wypadku, gdy utracił wolność<sup>8</sup>. Np. Kpł 25, 25 n; Jr 3, 27; Rt 3, 9. 12.

Interesująca nas forma *gō'el* pełni funkcję imiesłowu czynnego *Qal* i występuje w tekstach Starego Testamentu 46 razy jako substancywowana za wyjątkiem Rdz 48, 16 i Ps 103, 4 gdzie zachowała sens imiesłowu. Forma *gō'el* w Starym Testamencie występuje w znaczeniu świeckim i religijnym. W znaczeniu świeckim *gō'el* oznacza najbliższego krewnego, który miał prawo wykupu. Np. Kpł 25, 48. Jeżeli występuje w połączeniu z drugim określeniem jako *gō'el haddām*, to wówczas oznacza człowieka z najbliższej rodziny, który jako mściciel krwi ma prawo zabić mordercę rozmyślnie przelanej krwi<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> J. Lévêque, dz. cyt., s. 331.

<sup>6</sup> J. J. Stamm, *g'l erlösen*, w: E. Jenni — C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München—Basel 1971, t. 1, k. 383.

<sup>7</sup> H. Ringgren, *gāl'al*, w: G. J. Botterweck — H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart—Köln—Berlin—Mainz 1972, t. 1, k. 885.

<sup>8</sup> A. Jankowski, *Odkupienie*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna* pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań—Warszawa—Lublin 1960, t. 2, s. 170.

<sup>9</sup> S. Łach, *Księga Liczb* (PSST II, 1), Poznań—Warszawa, s. 237.

Jedyny raz *gō'ēl* oznacza człowieka, który ma prawo otrzymać rzecz ściągającą winę (Lb 5, 8).

W znaczeniu religijnym *gō'ēl* oznacza Jahwe, który jest w stanie okazać pomoc jednostce i całemu narodowi.

Jahwe okazuje pomoc jednostce:

- a) w przeszłości — Rdz 48, 16; Ps 107, 2; Lm 3, 58
- b) w terażniejszości — Ps 19, 15; 69, 19; 72, 14; 103, 4; 119, 154; Hi 3, 9; 19, 25; Prz 23, 11.

Jahwe ocala naród:

- a) w przeszłości — Wj 6, 6; 15, 13; Ps 74, 2; 77, 16; 79, 35; 106, 10; Iz 51, 10; 63, 9
  - b) w przyszłości — Oz 13, 14; Iz 35, 9 n; Jr 31, 11; 50, 34; Mich 4, 10.
- Szczególnie liczne są teksty w księdze Izajasza:
- g'l* — Iz 43, 1. 44, 22 n; 48, 20; 52, 3. 9; 61, 12
- gō'ēl* — Iz 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 54, 58; 59, 20; 60, 16; 63, 16.

Na uwagę zasługują teksty z Deuteroizajasza, w których mowa jest o szczególnej opiece Jahwe nad Izraelem.

Za D. Baltzerem<sup>10</sup> wyróżniamy trzy nurty w problematyce *g'l*.

Pierwszy nurt dotyczy historiozobawczego rozumienia tematu *g'l* w jego powiązaniu z deuteroizajaszową ideą powrotu do domu. Izajasz przypomina, że wyjście Izraela z Egiptu (Iz 51, 10) oraz wyprowadzenie z niewoli babilońskiej (Iz 43, 1) jest dziełem samego Jahwe. Osiągnięcie szczęścia przez Izrael, który powraca z niewoli, będzie miało miejsce, gdy Jahwe powróci na Syjon.

Drugi nurt dotyczy ocalenia i przebaczenia grzechów przez Jahwe narodowi wybranemu. Ocalenie Izraela jest powiązane z przebaczeniem win Izraelowi i jest od niego uwarunkowane (Iz 44, 22).

Trzeci nurt dotyczy idei ocalenia i stworzenia. Jahwe nazywany jest Odkupicielem i Stwórcą człowieka (Iz 44, 24; 45, 12). Jahwe stwarza światło i ciemność (Iz 45, 7). Jahwe-Odkupiciel, który stworzył człowieka, w szczególny sposób ukochał swój naród, bo aż miłością wieczystą (Iz 54, 7—107).

W naszym temacie interesują nas te paralelne miejsca, w których mowa jest o ocaleniu jednostki w terażniejszości.

### 3. EGZEGEZA Hi 19, 25

Ze względu na to, że wiersz Hi 19, 25 tworzy jednostkę literacką Hi 19, 25—27 omówimy wyrażenia teologiczne występujące w tej jednostce celem jak najlepszego naświetlenia wyrażenia *gō'ālī ha'j* — Obrońca mój żyje.

<sup>10</sup> D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja* (BZAW 121), Berlin—New York 1971, s. 86 nn.

Wprowadzające wyrażenie — „Ja wiem” — podkreśla szczególną rangę wypowiedzi biblijnego Hioba. Spójnik *waw*, który rozpoczyna uroczyście oświadczenie Hioba, pełni funkcję wyjaśniającą wobec zdania poprzedniego *waw explicativum*<sup>11</sup> oraz funkcję adwersatywną<sup>12</sup>.

Występujący zaimek osobowy pierwszej osoby liczby pojedynczej *ani*, użyty razem z formą pierwszej osoby *Qal* „wiem”, służy do szczególnego zaakcentowania tego czasownika, a co za tym idzie, do nadania wypowiedzi Hioba uzasadnionej pewności.

Przystępujemy do rozważania centralnego wyrażenia, jakim jest *gō'āli ḥaj*. Rozważając uprzednio pole semantyczne *gō'ēl* podaliśmy różne znaczenia tego wyrażenia. A jakie posiada w Hi 19, 25? Częściowo już daliśmy odpowiedź w poprzednich rozważaniach. Ze względu na liczne próby egzegetyczne dokonywane w historii egzegezy różne koncepcje zestawimy w ostatnim punkcie niniejszego artykułu. Już tutaj wyjaśniamy, że termin *gō'ēl* oznacza Jahwe, który jest jedyną nadzieją Hioba. Hiob nie znalazł pomocy u żadnego człowieka, dlatego znaczenie „mściciel” odpada. Termin *gō'ēl* określa Boga jako „obrońcę”. Jest to, zdaniem Cz. Jakubca<sup>13</sup>, najbardziej odpowiednie znaczenie, które możemy przypisać Bogu określając Go jako *gō'ēl*.

Bóg jako obrońca Hioba wystąpi jako „ostatni” (*ʾahārôn*). Termin *ʾahārôn*, jak zaznacza Cz. Jakubiec<sup>14</sup>, sugeruje dwie możliwości interwencji Boga: po stronie pokrzywdzonego Hioba albo po skończeniu dysputy Hioba z przyjaciółmi, albo po upływie długiego czasu. Cz. Jakubiec skłania się do drugiej możliwości, która będzie miała miejsce po śmierci Hioba i jego przyjaciół. G. Fohrer<sup>15</sup> jest zdania, że Bóg jako *ʾahārôn* będzie interweniował w sprawie swego protegowanego w dalszej, bliżej nieokreślonej przyszłości, ale skutecznie i gdy nie będzie za późno.

Wiersz 26 wskazuje na dalszy ciąg interwencji Boga w obronie Hioba. Pozytywnym skutkiem interwencji Boga będzie możliwość oglądania Jego oblicza. A kiedy to nastąpi, czy przed śmiercią, czy po śmierci, to zależy od znaczenia czasownika *niqqefû*, który może pochodzić od podwójnie identycznie brzmiącego pnia *nqf*, z którym łączą się dwa różne pojęcia: „ścięcie” oraz „okrażanie”, „otaczanie”. Za Cz. Jakubcem<sup>16</sup> przyjmujemy drugie znaczenie, które pozwala nam stwierdzić, że Hiob gdy będzie uzdrowiony, zobaczy Boga. Tylko uzdrowienie Hioba mogłoby się stać wyraźnym dowodem, że Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi, który Jemu całkowicie zaufał

<sup>11</sup> Cz. Jakubiec, dz. cyt., 148.

<sup>12</sup> N. Peters, *Das Buch Job* (EHAT 21), Münster 1928, s. 204.

<sup>13</sup> Dz. cyt., s. 148.

<sup>14</sup> J.w.

<sup>15</sup> G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT), Berlin 1967, s. 322.

<sup>16</sup> Dz. cyt., s. 149.

i powierzył swój los. Sytuacja Hioba ulegnie radykalnej zmianie, kiedy Hiob podkreśla w w. 27, że na pewno ujrzy Boga. Partykuła *lanî* użyta emfaticznie podobnie jak w w. 25 podkreśla niezachwianą pewność spotkania się z Bogiem. Przez użycie rdzenia *hzh* redaktor zwraca uwagę, że Hiob ujrzy Boga w ekstazie, gdyż jak zauważa T. J. Meek<sup>17</sup>, rdzeń *hzh* raczej występuje w okresie późniejszym oraz wyklucza oglądanie w znaczeniu fizycznym w przeciwieństwie do często występującego w ST rdzenia *r'h*. Ujrzenie Boga zakłada również niewinność Hioba. Bóg nie będzie ukrywał oblicza swego przed Hiobem, jak to czyni przed swym wrogiem (Hi 13, 24), gdyż Hiob stanie przed Nim jako niewinny (por. Hi 13, 16).

Jak wynika z przeprowadzonych rozważań, nadzieja Hioba zasada się na kilku przesłankach:

1. Bóg jako *gō'ēl* jest obrońcą Hioba,
2. Sytuacja Hioba ulegnie radykalnej zmianie na lepsze, gdyż Hiob powróci do zdrowia.
3. Hiob na pewno zobaczy Boga, który niewinni i uwolni z niezasłużonych zarzutów.

#### 4. NADZIEJA W KSIĘDZE HIOBA

Księga Hioba, opisująca cierpienia swego bohatera, chcąc wyjaśnić problem cierpienia, poświęca również uwagę zagadnieniom nadziei, gdyż życie w cierpieniu bez nadziei byłoby jedynym koszmarem, drogą ślepą zablokowaną przez mur bez możliwości przebiccia go. W księdze Hioba spotykamy teksty, które ukazują nam nadzieję w sposób niewyraźny oraz wyraźny. W pierwszej grupie dysput (rdz. 4—14) jedynie dwa terminy występują na określenie nadziei: *hkh* — oczekiwać w Hi 3, 21 oraz *tiqwāh* — nadzieja w Hi 6, 8. Hiob wyraża swoje niepokoje z powodu konieczności śmierci oraz ze względu na opuszczenie go przez Boga (Hi 7, 16 b; 10, 20 b; 14, 6. 13—17). Nadzieja jest ukryta w pierwszych dysputach na zasadzie paradoksu. W drugiej grupie dialogów spotykamy wspaniałe teksty o nadziei, które będą przedmiotem dokładniejszego omówienia, a mianowicie Hi 16, 18—22; 17, 3; 19, 23—27. W trzeciej grupie dialogów (22—27) spotykamy życzenie Hioba w Hi 23, 3, które bez wątplenia wyraża nadzieję, że nadejdzie dzień, kiedy Boga osobiście zobaczy i będzie zbawiony.

W Hi 16, 18—22 Hiob nazywa Boga świadkiem, który mieszka w niebie i będzie dawał świadectwo o niewinnie cierpiącym. Nadzieja Hioba przejawia się w tym, że Bóg nie pozostanie obojętnym świadkiem jego cierpienia. Hiob wyraża swoją nadzieję w trudnej sytuacji nazywając Boga „poręczycielem” w Hi 17, 3. Hiob pragnie

<sup>17</sup> T. J. Meek, *Job XIX, 25—27*, VT 6 (1956) 100—103.

aby Bóg wziął go w obronę przed przyjaciółmi, podobnie jak w zwyczajach babilońskich dawano porękę za kogoś, komu groziło pozbawienie wolności.

Jak widać z wyżej przeprowadzonych rozważań, Hiob jako niewinnie cierpiący spodziewa się, że Bóg, który przenika nerki, stanie w jego obronie i przyjdzie mu z pomocą.

## 5. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA TERMINU *gō'ēl*

Celem wyjaśnienia znaczenia teologicznego *gō'ēl* musimy odpowiedzieć na dwa pytania:

1. Kogo oznacza *gō'ēl*?
2. Kiedy *gō'ēl* przyjdzie z pomocą Hiobowi?

S. Mowinckel<sup>18</sup>, opierając się na zdaniu W. A. Irwina, identyfikuje *gō'ēl* z *ḏēd* i *'sāhēd* (Hi 16, 19), dalej z *mēlis* w Jb 16, 20 oraz z *Mal' āk mēlis* w Hi 33, 23 i widzi we wszystkich tekstach anioła protektora. Tego samego zdania jest S. Terrien<sup>19</sup>. Najprawdopodobniej, jak uważa J. Lévêque<sup>20</sup>, *gō'ēl* oznacza jedynie Boga, który jest wymieniony w w. 26.

W historii egzegezy odnośnie do interwencji Boga w życie Hioba spotykamy cztery różne interpretacje.

a) *Gō'ēl* wskrzesza Hioba i przyobleka go w ciało widzialne. Takiego zdania byli Ojcowie Kościoła, a zwłaszcza św. Hieronim. Za jego zdaniem poszli między innymi J. Knabenbauer<sup>21</sup>, J. Speer<sup>22</sup>, N. Peters<sup>23</sup>.

b) Bóg pozwala Hiobowi wrócić z krainy zmarłych. Hiob po swojej śmierci posiada świadomość usprawiedliwiającej interwencji ze strony Boga<sup>24</sup>. Specjalne wyjaśnienie daje G. Hölscher<sup>25</sup>. Opierając się na Księdze Jubileuszów 23, 19—31, zwraca uwagę na prorocstwo eschatologiczne — „Bóg strzeże swoich sług, sprawiedliwi będą się cieszyć radością wieczną”. Hiob może powrócić z królestwa śmierci i kontynuować życie wieczne. Śmierć więc jest snem. Por. Hi 3, 13—18; 14—12.

<sup>18</sup> S. Mowinckel, *Hiob's go'el und Zeuge im Himmel* (ZAW 41), Giessen 1925, s. 211.

<sup>19</sup> S. Terrien, *Job*, Neuchâtel—Paris 1963, s. 151.

<sup>20</sup> J. Lévêque, dz. cyt., s. 425.

<sup>21</sup> J. Knabenbauer, *Commentarius in Librum Job* (CSS), Parisii 1886, s. 255—257.

<sup>22</sup> J. Speer, *Zur Exegese von Hiob 19, 25—27*, ZAW 25 (1905) 49—107.

<sup>23</sup> N. Peters, dz. cyt., s. 212.

<sup>24</sup> A. Weiser, *Das Buch Hiob* (ATD), Göttingen<sup>4</sup> 1963, s. 152.

<sup>25</sup> G. Hölscher, *Das Buch Hiob* (HAT 17), Tübingen<sup>2</sup> 1952, s. 49—51; tenże, *Hiob 19, 25—27 und Jubil 23, 30—31*, ZAW 53 (1935) 277—283.

c) C. Larcher<sup>26</sup> komentując słowa Hioba — „ujrzę Boga” — zwraca uwagę na to, że Hiob liczy na cudowną interwencję Boga, która będzie uwerturą do zmartwychwstania spontanicznego. W perspektywie bliskiej śmierci wierzy, że Bóg go usprawiedliwi przed wrogami jego ciała i natychmiast powróci z Szeolu. Tezę C. Larchera modyfikuje S. Terrien<sup>27</sup>, który uważa, że Hiob zobaczy Boga, ale już jako duch bez ciała i to w formie konkretnej. S. Terrien i C. Larcher zakładają przemianę natychmiastową po śmierci.

d) Hiob ma nadzieję doświadczyć jeszcze za życia skutków interwencji Boga. Już Jan Chryzostom twierdził, że Hiob nie znał pojęcia zmartwychwstania. Zdaniem C. J. Lindbloma<sup>28</sup>, Hiob pragnie zobaczyć Boga bez ciała, to znaczy, że uwolniony od choroby będzie na nowo błogosławił Boga. Zdaniem G. Fohrera<sup>29</sup>, Bóg będzie interweniował za życia Hioba i w oczach jego wrogów usprawiedliwi go z jego trudnej sytuacji. Do tej koncepcji skłania się również Cz. Jakubiec<sup>30</sup>, który interwencję Boga przyjmuje po dłuższym czasie, ale przed śmiercią.

e) Własne rozwiązanie. Celem dokładniejszego sprecyzowania czasu interwencji Boga w życiu biblijnego Hioba i rzucenia większego światła na wyrażenie *gō'ālī ḥaj* posłużymy się rozbudowaną eschatologią Księgi Hioba oraz zasadą odpłaty.

## (1) Zasady odpłaty

Zasada odpłaty została sformułowana w Biblii w następujący sposób: Bóg „odpłaca” albo „daje”, albo „zwraca” każdemu stosownie do jego postępowania. Ilustracją tej zasady są między innymi następujące teksty biblijne: Jr 17, 10; 25, 14; 32, 19; Ps 62, 13; Hi 34, 11. Z czasownikiem „odpłacać” wiąże się zarówno pojęcie nagrody jak i kary. Według proroka Izajasza człowiek sprawiedliwy będzie szczęśliwy korzystając z owoców swych czynów, natomiast odpłatą dla człowieka złego będzie zło, czyli nieszczeście (por. Iz 3, 10). Odpłata jako nagroda lub kara pochodziła od Boga, przy czym karę Bóg niekiedy zawieszał (por. Wj 32, 34; Am 5, 15) lub ją darował (por. Jr 3, 12; Ez 18, 23 n). Nauka proroków o odpłacie wiąże się z sądem i ze zbawczą sprawiedliwością Boga, natomiast odpłata w nauce mędrców izraelskich ma charakter wyłącznie indywidualny i jest konsekwencją postępowania człowieka. Nagrodą dla człowieka bogobojnego jest długie życie, liczne potomstwo, zdrowie, majątek i szczęście rodzinne, natomiast karą, jaką ponosi grzesznik, są cier-

<sup>26</sup> C. Larcher, *Le livre de Job* (BJ), Paris 1950, s. 29 n.

<sup>27</sup> S. Terrien, dz. cyt., s. 153 n.

<sup>28</sup> C. J. Lindblom, *Ich weiss, dass mein Erlöser lebt. Zum Verständnis der Stelle Hi 19, 25—27*, StTh 2 (1940) 65—77.

<sup>29</sup> G. Fohrer, dz. cyt., s. 320 nn.

<sup>30</sup> Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 256.

pienia, przedwczesna śmierć. Jak widzimy, zasada odpłaty ograniczała się do sfery doczesnego życia człowieka. Jeśli bowiem człowiek bogobojny doznawał cierpień, mógł mieć nadzieję, że stosownie do wspomnianej odpłaty doczeka się odmiany swego losu i otrzyma zasłużoną nagrodę za swe niezaskuszone cierpienie (por. Hi 5, 17—26; 8, 6. 7. 20—22; 11, 13—19; 22, 21—30). W związku z tym wypada przypuszczać, że interwencja Boga odmieni już tu na ziemi los Hioba wybawiając go z choroby i obdarzając obficie dobrami doczesnymi.

## (2) Eschatologia w księdze Hioba

Eschatologia księgi Hioba jest odbiciem eschatologii w ST z wyjątkiem ksiąg Daniela, Drugiej Machabejskiej i Mądrości. Cechą znamioną eschatologii księgi Hioba jest połączenie jej z zasadą odpłaty, przez co ma istotne znaczenie dla interpretacji Hi 19, 25.

Śmierć w księdze Hioba jest kresem życia człowieka w tym znaczeniu, że człowiek zstępując do Szeolu przemijał i znikał jak obłok (por. Hi 7, 8). Niemożliwość powrotu człowieka do życia z Szeolu została szczególnie podkreślona w przeciwstawieniu ściętego drzewa do zmarłego (Hi 14, 7—12). Nie znaczy to jednak, że Bóg nie mógłby ożywić zmarłego swym życiodajnym tchnieniem.

W Hi 19, 25 interesuje nas następujące pytanie: czy w perykopie Hi 19, 25—27 znajduje się idea zmartwychwstania, czy też nie? Decydujące znaczenie ma tutaj w. 26, który jednakże w brzmieniu hebrajskim nie jest dość jasny. Za zaniekształceniem tekstu wypowiedziała się większość egzegetów, przyjmujących interwencję Boga przed śmiercią czy też po jego śmierci. Dlatego sposoby odtwarzania tekstu pierwotnego są dostosowane do tej czy też innej interpretacji. Zdaniem niektórych egzegetów aluzja do zmartwychwstania w w. 26 dowodzi, że ten tekst został zniekształcony. Taki pogląd podzielał K. Budde<sup>31</sup>, a ostatnio R. Tournay<sup>32</sup>. Według Tournay'a, obecne brzmienie wiersza jest wynikiem poprawki wprowadzonej przez jakiegoś uczonego żydowskiego, który pragnąc wyrazić myśl o zmartwychwstaniu świadomie zmienił szyk wyrazów. Jednak sądzi Tournay, że w w. 26 Hiob spodziewał się ujrzeć Boga oczywiście przed śmiercią. Należy jednak zaznaczyć, że ukryta aluzja do zmartwychwstania nie mogła oznaczać zmartwychwstania w dzisiejszym znaczeniu.

Jak widzimy z poprzednich rozważań, wyrażenie „Obronca mój żyje” jest szczególnym wyznaniem wiary w Boga, w Jego dobroć i życzliwość, chociaż prowadzi człowieka po zawiłych ścieżkach życia.

<sup>31</sup> K. Budde, *Das Buch Hiob* (HKAT II, 1), Göttingen<sup>2</sup> 1913, s. 103.

<sup>32</sup> R. Tournay, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelologie*, RB 69 (1962) 490—494.

## 6. WNIOSKI

Reasumując nasze rozważania doszliśmy do następujących twierdzeń:

- 1) Wyrażenie „Obrońca mój żyje” jest wyrazem niezachwianej nadziei w Bożą pomoc.
- 2) Jest uroczystą przysięgą, przez którą cierpiący i doświadczany Hiob wyraził pewność swojej wiary w Boga.
- 3) Oznacza Boga jako obrońcę Hioba wobec jego nieżyczliwych przyjaciół.
- 4) Wyrażenie *gō'ālī* oznacza Boga, który przyjdzie z pomocą Hiobowi jeszcze za jego życia — to jest przed śmiercią. Interwencja Boga nastąpi po dłuższym czasie.

Omówione wyrażenie *gō'ālī hāj* przyczyni się niewątpliwie do lepszego poznania pojęcia Boga nie tylko w księdze Hioba, ale również jako przyczynek do starotestamentalnej koncepcji Boga żywego rzuci pewne światło na zagadnienie Boga we współczesnej teologii.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Ks. Antoni Tronina

### „PIERWSZEGO DNIA PO SZABACIE”: Ps 23/24

Psalm 23/24 zawiera w tytule greckim dodatek: *tēs mias sabbatōn*, zachowany przez św. Hieronima w Psalterzu Gallikańskim („prima sabbati”), lecz opuszczony w Psalterium iuxta Hebraeos. Ks. Jakub Wujek przetłumaczył go za Wulgatą: „W wielki dzień pierwszy po sobocie”, dodając w komentarzu uwagę: „To jest w niedzielę. Te słowa LXX przydali, iż albo w niedzielę ten psalm śpiewano, albo iż w nim jest tajemnica o zmartywchwstaniu i o wniebowstąpieniu Pana Chrystusowym”.

W rzeczywistości jednak chodzi tu o dodatek wcześniejszy, pochodzenia żydowskiego, podobnie jak w kilku innych psalmach Septuaginty<sup>1</sup>. W jednym z traktatów Miszny znajdujemy wykaz psalmów śpiewanych w poszczególne dni tygodnia w świątyni jerozolimskiej podczas codziennej ofiary całopalnej. Pierwszego dnia

<sup>1</sup> Zob. E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, vol. II, Edinburgh 1979, 303.

śpiewano: „Pana jest ziemia i co ją napełnia” (Ps 24, 1), co zgadza się ze wskazówką liturgiczną, jaką spotkaliśmy w tytule psalmu w wersji Septuaginty. Trudno uzasadnić kryteria takiego właśnie wyboru. Rabbi ben Akiba (zm. 135) tłumaczył użycie Ps 24 w liturgii pierwszego dnia tygodnia podobieństwem jego inceptu z opisem pierwszego dnia stworzenia w Rz 1, „kiedy Bóg stworzył świat i posiadł go na własność” (bRH 31a). W każdym razie wykorzystanie tego psalmu w kulcie świątynnym pozwala domyślać się jego aktualizacji w kolejnych relekturach. Zadaniem artykułu będzie ukazanie historii interpretacji psalmu, poczynając od najstarszej tradycji starotestamentowej, aż po lekturę chrystologiczną w Kościele pierwotnym.

## I. ŚRODOWISKO PIERWOTNE PS 24

Psalm składa się z dwu części (ww. 1—6 i 7—10), różniących się znacznie pod względem formy i treści. Różnice te są tak wyraźne, że niektórzy z komentatorów mówili o dwóch, a nawet trzech odrębnych utworach, sztucznie połączonych w jedną całość<sup>2</sup>. Takie jednak założenie nie jest dostatecznie uzasadnione<sup>3</sup>.

Analiza literacka utworu wykazała, że ww. 7—10 należy zaliczyć do najstarszych tekstów poetyckich Biblii<sup>4</sup>. Początkowe wersety psalmu zostały dodane później, przy nowej redakcji utworu w zmienionych warunkach historycznych. Zaczynijmy więc egzegezę psalmu od ww. 7—10. Można je wiązać z konkretnym wydarzeniem historycznym, jakim było zdobycie przez Dawida Jerozolimy i uroczyste wniesienie arki przymierza na Syjon, opisane szczegółowo w Drugiej Księdze Samuela (5—6). Procesja z arką zatrzymuje się przed bramami miasta, które dotychczas nie znało Boga Izraela. Rozpoczyna się dialog pomiędzy chórem liturgicznym a uosobionymi bramami Jerozolimy:

„Bramy podnieście głowy wasze<sup>5</sup>,

podnieście się, bramy odwieczne: wkracza król Chwały!” (w. 7). Bramy miejskie Jebuzytów nie znają jeszcze tego imienia, stąd ich pytanie: „Kto to jest Król Chwały?”. Odpowiedź chóru zawiera uwielbienie zwycięskiego Boga Izraela:

„Jahwe potężny i mocarny,

Jahwe — mocarz wojenny! (w. 8).

<sup>2</sup> Opinie te przedstawia J. Łach, *Ps 24*, w: *Biblia — Księga życia ludu Bożego* (red. St. Łach i M. Filipiak), Lublin 1980, 216.

<sup>3</sup> Zob. np. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen<sup>5</sup> 1978, 342.

<sup>4</sup> Tak już A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris 1926, 88—94; podobnie w oparciu o studia porównawcze z lit. ugarycką M. Da hood, *Psalms I*, Garden City 1966, 51; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 92 n.

<sup>5</sup> Jest to wyraźna personifikacja, gdyż bramy w starożytności nie były podnoszone; zob. Cross, dz. cyt., 98.

Ostatnie dwa wersety są powtórzeniem dialogu z ww. 7—8, przy czym wprowadzono nowy epitet Jahwe Sebaot, będący starożytnym tytułem Boga Izraela, częstym w kontekście wojen Jahwe<sup>6</sup>.

Zwolennicy szkoły mityczno-rytualnej dopatrywali się w tych wersetach odwzorowania kananejskiego mitu o rywalizacji bogów, znanego z tekstów ugaryckich. Bóg morza, Jammu, ogłasza się królem nad bogami, detronizując Baala. Jego wysłannicy ogłaszają to na zgromadzeniu bogów. Bogowie zasiadają przestraszeni, z głowami spuszczoneymi na kolana, nie protestując przeciwko jawnej uzurpacji. Wówczas Baal powstaje do walki z Morzem i zwycięża. Najpierw jednak gromi zgromadzenie bogów za ich tchórzliwość i wzywa do odrzucenia roszczeń Jammu:

„Podnieście, bogowie, głowy wasze (*šu ilm raštkm*) spośród kolan, z waszych tronów książęcych, a ja odpowiem posłańcom Morza, wysłannikom Sędziego Rzeki”. F. M. Cross<sup>7</sup> wskazuje na uderzającą zbieżność fraezologii tego tekstu z Ps 24, 7. 9. Śladem wykorzystania kananejskiego mitu miałyby być także wiersz 2 psalmu, gdzie wzmianka o panowaniu Jahwe nad morzami i rzekami nasuwa myśl o pokonanym przez Baala władcy Morza (*jm*), zwanym także Sędzią Rzeki (*špt nhr*). Chociaż brak podstaw do twierdzenia o wykorzystaniu w religii biblijnej rytuału kananejskiego, można jednak przyjąć, że poezja Psalterza chętnie posługuje się wątkami literackimi, jakich obficie dostarczała mitologia pierwotnych mieszkańców Palestyny.

Przy tym założeniu nie będzie dziwiła propozycja M. Dahooda<sup>8</sup>, aby w wyrażeniu „bramy odwieczne” (*pithe 'olām*) widzieć imię boskie. „Bóg Wieczny” (*'el 'olām*, Rdz 21, 33) czczony przez Abrahama w Beer Szebie, zdaje się być lokalną nazwą naczelnego bóstwa Kannanu. Odpowiednik tej nazwy stanowi forma *'l d 'lm*, „El Wieczności”, odnaleziona wśród inskrypcji protosynajskich<sup>9</sup>; natomiast w mitologii ugaryckiej jeden z bogów Rpu nosi ten tytuł na Jahwe, jedyne „Boga Wiecznego” czy „Boga Świata”<sup>11</sup>.

Bramy Jerozolimy, której bogiem był dotychczas El Odwieczny, muszą się teraz otworzyć przed nowym Panem, Jest to zapewne aluzja do uroczystej procesji, w której Jahwe Zastępów obejmuje w posiadanie miasto zdobyte przez swego namiestnika Dawida.

<sup>6</sup> 1 Sm 4, 4 wiąże ten tytuł jeszcze ze sanktuarium w Szilo, przed przeniesieniem arki do Jerozolimy.

<sup>7</sup> Dz. cyt., 98.

<sup>8</sup> *Ugaritic Studies and the Bible*, „Gregorianum” 43 (1962) 78. Zob. też L. Viganò, *Nomi e titoli di JHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976, 139—141.

<sup>9</sup> W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment*, Cambridge 1969, 13. 24. 32.

<sup>10</sup> RS 24. 252. Zob. też St. Kur, *'olām wā'ed w Psalterzu*, w: *Warszawskie Studia Biblijne* (red. J. Frankowski i B. Widła), Warszawa 1976, 59—63.

<sup>11</sup> Por. Iz 40, 28; Jr 10, 10.

Uroczystość intronizacji arki przymierza została szeroko przedstawiona w 2 Sm 6; poza tym opisem Biblia nie wspomina o innych procesjach z arką w ramach dorocznych świąt Izraela. Toteż trudno zgodzić się z opinią komentatorów, widzących w Ps 24 formularz liturgiczny hipotetycznego święta Nowego Roku (S. Mowinckel), odnowienie przymierza (A. Weiser) czy wybraństwa Syjonu i dynastii Dawida (H. J. Kraus)<sup>12</sup>. Nic jednak nie przeszkadza w datowaniu przynajmniej tej części psalmu (ww. 7—10) na czasy Dawida i Salomona. Ukoronowaniem zwycięstw Dawida było wybranie starożytnego miasta Jebuzytów na stolicę zjednoczonego królestwa, oraz umieszczenie tam arki Jehwe. Stało się to symbolem supremacji Jahwe i Jego namiestnika nad pokonanymi tubylcami.

Mądrość polityki Dawida polegała m. in. na tym, że zamiast wykorzenić dawne tradycje religijne Jebuzytów, włączył je w ramy religii jahwistycznej. Dlatego zachowano w Rz 14 starożytne podanie o spotkaniu patriarchy Abrahama z królem Salemu, później Jerozolimy<sup>13</sup>.

Jahwe, Bóg Zastępów jest tu obdarzony archaicznym tytułem „Króla Chwały”<sup>14</sup>. Chwała jest charakterystyczną cechą królewskiej godności Jahwe. Oznacza ona Jego transcendentną moc objawiającą się już przy nadaniu przymierza na Synaju. Bóg Izraela jest wojownikiem budzącym grozę pośród nieprzyjaciół. Jego obecność w czasie walki symbolizuje Jego arka, stanowiąca palladium, przenośny tron Jahwe (1 Sm 4, 3n; Lb 10, 35).

Dotychczasowa analiza końcowych wersów psalmu dowodzi pochodzenia tego fragmentu z czasów podboju Ziemi Obiecanej. Krótki dialog liturgiczny zawarty w ww. 7—10 ukazuje gorącą wiarę wojowników Izraela, którzy z entuzjazmem głoszą pogańskiemu dotychczas miastu niezłomną moc Jahwe. Zwycięstwa króla Dawida, zakończone opanowaniem Syjonu, przypisane są Bogu Zastępów. On sam jest Królem Chwały, jak podkreśla z naciskiem pięciokrotne użycie poetyckiego imienia Jahwe.

## II. STAROTESTAMENTOWE REINTERPRETACJE PSALMU

Po wybudowaniu świątyni Salomona arka nie była już wynoszona na zewnątrz Przybytku, stała się natomiast ośrodkiem kultu, ściągającym pielgrzymki z całego Izraela. Po oderwaniu północnych pokoleń Jeroboam I zorganizował wspaniałe konkurencyjne sanktu-

<sup>12</sup> Zob. J. Lach. Ps 24, art. cyt., 218.

<sup>13</sup> Zob. M. Peter, *Rzeczywistość historyczna w Rdz 14*, RBL 29 (1976) 10—19. Melchizedek, kapłan boga Elion (Rdz 14, 18b) pojawia się jeszcze w Ps 110, 4, gdzie w tradycyjnym zwrocie „Kapłan na wieki” (*kōhēn le’olām*) można widzieć znowu tytuł boski *’olām*, „Wieczny”.

<sup>14</sup> Zob. Th. A. Meger, *The Notion of the Divine Glory in the Hebrew Bible*, Louvain 1965.

aria w Betel i Dan (1 Król 12, 25—30). Upadek Samarii w r. 722 spowodował jednak odrodzenie roli Jerozolimy jako centrum religijnego, tak że w sto lat później uroczystość paschalna przygotowana przez Jozasza zgromadziła w świątyni „całego Jude i Izraela, który się tam znajdował” (2 Krn 35, 18).

W kontekście liturgii jerozolimskiego sanktuarium, stary psalm Dawida zyskał nową treść. Utwór poszerzono o wstępną doksologię (ww. 1—2), będącą fragmentem hymnu na cześć Jahwe — Stwórcy, oraz o tzw. „liturgię Tory” (ww. 3—6). Terminem wiążącym obie części kompozycji jest czasownik *nāšā'*, użyty tu w innym niż dotychczas znaczeniu: „pożądać” (w. 4) i „otrzymać” (w. 5). Pierwotny rdzeń psalmu (ww. 7—10) stanowi odtąd wraz z doksologią wstępną obramowanie dla centralnej części utworu, której treścią są warunki godnego uczestnictwa w liturgii świątynnej<sup>15</sup>. Na pytania pielgrzymów, kapłan odpowiada przypomnieniem wymagań Dekalogu. Nie są to warunki rytualne, jak w religiach pogańskich<sup>16</sup>, lecz czysto moralne, bliskie nauczaniu proroków. Najlepszą paralelę tego tekstu, oprócz Ps 15, stanowi pareneza Iz 33, 14 n<sup>17</sup>. Do tematów drogich prorokom należy też „szukanie Boga”, jako ideał doskonałego wiernego. Te i inne kryteria literackie pozwalają datować kompozycję Ps 24 na czasy wielkich proroków, a więc przed niewola babilońską<sup>18</sup>.

Klęska narodowa, jaką przeżył Izrael w roku 586, spowodowała bezpowrotną utratę największej świętości religijnej, jaką stanowiła arka przymierza, z drugiej zaś strony — zniweczenie siły militarnej państwa. Podczas wygnania, Ps 24 — jak i inne pieśni religijne — nie został zapomniany. Nowa sytuacja ludu wybranego spowodowała tylko nową interpretację utworu. Akcent został przesunięty z liturgii świątynnej, uniemożliwionej na obczyźnie, na cześć hymniczną (ww. 1—2), być może właśnie wtedy dodaną do psalmu. Jest ona wyznaniem wiary w odwieczne panowanie Jahwe, Stworzyciela świata i zwycięzcy nad mocami chaosu.

Władza Jahwe nad całym światem należy do podstawowych prawd credo Izraela (Wj 19, 5; Pwt 10, 14), znajduje też często odbicie w psalmach (50, 12; 89, 12; 97, 5 i in.). Natomiast pojęcie Boga jako Stwórcy nieba i ziemi jest wynikiem późniejszej refleksji

<sup>15</sup> Zob. K. Koch, *Templeinlassliturgien und Dekaloge*, w: *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (Festschrift G. von Rad), Neukirchen 1961, 45—60.

<sup>16</sup> Por. wyznanie z akadyjskiej modlitwy pokutnej: „W nieczystości wstąpiłem do świątyni” (A. Falkenstein — W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 273). O czystości rytualnej wymaganej w kulcie egipskim pisze A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934, 190.

<sup>17</sup> Tzw. „Einzugsthora”, zob. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13—39* (ATD 18), Berlin 1979, 270.

<sup>18</sup> J. Lach, art. cyt., 218 n.

teologicznej. Najszerzej reprezentowana jest ta idea w dziele Deutero-Izajasza, choć jest obecna także w innych tekstach tego okresu. Myśl i słownictwo Ps 24, 1—2 wykazuje pokrewieństwo z literaturą czasu niewoli babilońskiej i późniejszą, zwłaszcza z Deutero- i Trito-Izajaszem.

Następująca po hymnie „liturgia Tory” (ww. 3—6) nabrała w czasie niewoli wydźwięku eschatologicznego. „Wejście na górę Pańską” i pobyt w „miejscu Jego świętości” wskazuje teraz na nowy Syjon jako miejsce ostatecznego spotkania z Jahwe, Bogiem zbawienia (w. 6)<sup>19</sup>. To zbawienie zostało obiecane ludziom „rąk nieskalanych i czystego serca” (w. 4). Chodzi tutaj w dalszym ciągu o czystość wewnętrzną, objawiającą się w przestrzeganiu Dekalogu, do którego wyraźnie nawiązuje werset 4.

Wreszcie ostatnia część psalmu (ww. 7—10) w reinterpretacji okresu niewoli i po niej, przedstawia powszechną wówczas myśl o przyjsciu Boga na sąd, o Jego ostatecznym zwycięstwie nad wrogami i zbawieniu wiernych. Myśl ta została szeroko rozwinięta w psalmach o królowaniu Jahwe (Ps 47. 93. 96—99). Wersja Siedemdziesiąciu wprowadza istotną zmianę w wersetach 7 i 9, interpretując hebrajskie *rāṣekem* „głowy wasze” w sensie: „władcy” (*archōntes*). W literaturze późnego judaizmu archontami nazywa się najwyższą kategorię aniołów, sprawujących władzę nad narodami. Księga Daniela mówi o archontach Grecji i Persji, przeciwnikach archanioła Michała (10, 13. 20 n). Późniejsze apokryfy judaistyczne rozwiną naukę o „władcy” lub „władcach tego świata”<sup>20</sup>, zwalczaną stanowczo w Nowym Testamencie (zwł. 2 Kor 2, 6—8).

Dawna personifikacja bram świątynnych czy miejskich Jerozolimy została więc zastąpiona obrazem aniołów strzegących wejścia do siedziby Jahwe. Do nich zwraca się psalmista z wezwaniem, aby z radością przyjęli swego Pana, wracającego na Syjon po zwycięstwie nad wrogami: „Podnieście księżęta bramy wasze... i wnijdzie Król Chwały” (tłum. Wujka). Królewski tytuł Jahwe wskazuje na Jego ostateczne przyjście w chwale, zapowiedziane przez proroka Ezechiela (43, 4). Podobnie jak w „Księdze Tryumfu” Trito-Izajasza, Jahwe powróci na Syjon jako Zbawca (Iz 59, 20), a cały świat ujrzy Jego chwałę (60, 1).

### III. Ps 23/24 W ŚWIETLE TAJEMNICY CHRYSTUSA

Grecki tytuł psalmu świadczy o używaniu go w liturgii żydowskiej pierwszego dnia tygodnia. Wybór ten wiąże się zapewne z treścią początkowych słów utworu, które są poetyckim opisem dzieła

<sup>19</sup> J. D. Smart, *The Eschatological Interpretation of Psalm 24*, JBL 52 (1944) 175—180.

<sup>20</sup> TestDan 5, 6; TestSz 1, 7; TestJud 19, 4; MIz 2, 4; Jub 10, 8. Zob. J. Anchimiuk, *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981, 79 n.

stworzenia. Dlatego targum, choć opuszcza tytuł liturgiczny psalmu, tak parafrazuje jego początek: „Do Pana należy ta ziemia i jej stworzenia (*birjättāhā*)”, czyniąc w ten sposób aluzję do czasownika *bārā*, „stworzył” z Rdz 1, 1. Połączywszy psalm z pierwszym werselem Tory Mojżeszowej, także dalszą jego część odnosi żydowska tradycja do Mojżesza. Pytanie: „Kto wstąpi na górę Pana?” (w. 3) dotyczy przede wszystkim wielkiego Prawodawcy Izraela, który niegdyś na górze Synaj odebrał przykazania Pańskie (Wj 19, 3)<sup>21</sup>, pomimo sprzeciwu wrogich potęg anielskich<sup>22</sup>.

Zauważyliśmy już, że w tłumaczeniu Siedemdziesięciu (Ps 23, 7 i 9) pojawiają się owi *archōntes*, którym późniejsza apokaliptyka nada tak wielkie znaczenie. W targumie do naszego psalmu nie ma śladu tej interpretacji, natomiast paralelne wersety 7 i 9 tłumaczone są na dwa sposoby, ukazując rozbieżność w wyjaśnianiu końcowej części psalmu. Wiersz 7: „Podnieście, bramy domu świątyni, bramy wasze” zawiera wyjaśnienie historyczne, dotyczące Jerozolimy ziemskiej, natomiast w. 9 mówi o „bramach ogrodu rozkoszy”, a więc o eschatologicznej nagrodzie wiecznego obcowania z Bogiem<sup>23</sup>.

Taka była oficjalna wykładnia Ps 23/24 w judaizmie palestyńskim u progu ery chrześcijańskiej. Modlitwa psalmów, jaka ożywiła liturgię świątynną i synagogałną, stała się w sposób naturalny modlitwą Jezusa. Często w swym nauczaniu o Królestwie Ojca korzysta On z treści tych natchnionych pieśni Izraela, i ze słowami psalmów na ustach oddaje ducha Ojcu. Uważna lektura Ewangelii synoptycznych pozwala dopatrzeć się w Jego nauczaniu także aluzji do naszego psalmu. Błogosławieństwo ludzi „czystego serca” (Mt 5, 8) w Kazaniu na Górze i słowa Króla na Sądzie Ostatecznym: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźmijcie w posiadanie Królestwo...” (Mt 25, 34), to przecież wypełnienie obietnicy zawartej w Ps 24, 4 n.

Nie ma wprawdzie w nauczaniu Jezusa myśli o wojnie przeciwko wrogom Izraela, ale chętnie zatrzymuje On obrazy przypominające zakończenie tego psalmu. Prowadzi On bowiem walkę przeciwko groźniejszemu wrogowi, „władcy tego świata” (J 12, 31; 16, 11). Na złośliwy zarzut współpracy z władcą demonów (*tō archonti tōn daimoniōn*, Łk 11, 15) odpowiada Jezus przypowieścią o walce mocarzy, w której zwyciężą mocniejszy (*ischyroteros*, w. 22). Zgodnie z „eschatologią zrealizowaną” czwartej Ewangelii, „władca tego świata już

<sup>21</sup> MidrTeh XXIV. Późniejsza tradycja zawarta w tymże midraszu odnosi Ps 24 także do Abrahama i Jakuba. Zob. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 246.

<sup>22</sup> Zob. J. P. Schultz, *Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law*, JQR 61 (1970—71) 282 n.

<sup>23</sup> Naukę o nagrodzie wiecznej przedstawia szerzej J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1950, 214—219. W Qumran tłumaczono słowa PsP 24, 7. 9 o eschatologicznej walce „synów prawdy” z bezbożnymi (1 QH VI, 29—31).

został osądzony” i dlatego Jezus może powiedzieć na Ostatniej Wieczerzy: „Ja zwyciężyłem świat” (J 16, 11. 33).

To zwycięstwo, dopełnione na krzyżu, uczyniło zeń Arcykapłana wiecznego, który otwarł nam drogę do nieba. List do Hebrajczyków, używając tego porównania, nazywa Jezusa naszym prekursorem (*prodromos*, Hbr 6, 20). W języku wojskowym tak nazywano żołnierzy idących na czele oddziału i torujących drogę armii. Takim to „prekursorem”, który stoczył za nas walkę z „władcą tego świata” i przetaił nam szlak do domu Ojca, jest Jezus Chrystus<sup>24</sup>.

Tajemnica paschalna pozwoliła więc odczytać w nowym świetle prorocze słowa Ps 23/24. Zwrócenie szczególnej uwagi na ten właśnie tekst ułatwił też fakt, że psalm ów stanowił lekturę synagogałną „pierwszego dnia po szabacie”. Otóż w relacji Ewangelistów „pierwszego dnia po szabacie” okazało się zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1). Pierwszy dzień tygodnia rychło stał się dniem liturgicznych spotkań chrześcijan (Dz 20, 7; 1 Kor 16, 2). Dzień czczony przez żydów jako pamiątka pierwszego dnia stworzenia, stał się dla chrześcijan początkiem nowego stworzenia, „dniem Pana” (Ap 1, 10)<sup>25</sup>.

Właśnie w kontekście niedzielnej liturgii eucharystycznej cytuje św. Paweł początek Ps 23 (według wersji LXX) na potwierdzenie wolności chrześcijan wobec rytualnych skrupułów „żydujących” (1 Kor 10, 26). Za przykładem Apostoła wykorzystają ten cytat — choć w różnych kontekstach — najstarsi Ojcowie apostołscy<sup>26</sup>.

Znacznie większą jednak uwagę przyciągały końcowe wersety psalmu, gdzie w obrazie „Króla Chwały” chrześcijanie rozpoznawali swojego Pana. Najdawniejsza chrystologia judeochrześcijańska podkreślała ukryte zstąpienie Syna Bożego na świat. Podstawą dla tej nauki są pewne sformułowania św. Pawła (2 Kor 2, 8; Ef 3, 10—12), których echo odnajdujemy już u Ignacego z Antiochii<sup>27</sup>. W formie mitycznej i z powołaniem się na tekst psalmu przedstawiają ten temat najstarsze apokryfy judeochrześcijańskie<sup>28</sup>.

W zakończeniu *Apokalipsy Piotra* w dziwny sposób połączono temat Wniebowstąpienia z Przemienieniem Pańskim:

„A gdy podnieśliśmy wzrok w górę, oto rozwarły się niebiosa i ujrzeliśmy ludzi w ciele przychodzących i pozdrawiających Pana naszego, i Mojżesza i Eliasza, a potem wstępujących do drugiego nieba. I wypełniło się słowo Pisma: Rodzaj ten szuka

<sup>24</sup> Por. St. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 187.

<sup>25</sup> Por. P. Grelot, *Dzień Pański*, „Communio” 2 (1982) n. 3, 5—16.

<sup>26</sup> Klemens Rzymski (54, 3), Ireneusz (Adv. Haer. IV, 36, 6), Hermas (Visio I, 3, 4).

<sup>27</sup> Ad Eph. 19, 1: „Książę tego wieku nic nie wiedział o dziewictwie Maryi, o jej powiciu ani o śmierci Pańskiej..” (tł. A. Lisiecki).

<sup>28</sup> *Wniebowzięcie Izajasza*, rozdz. 10 i 11; *List Apostołów* 24 (teksty cytowane i omówione u J. Daniéλου, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 228—236), nadto gnostycka *Pistis Sofia* 7, 12.

Go, szuka oblicza Boga Jakubowego (Ps 24, 6). I radość wielka, i zdumienie powstało w niebiosach. Aniołowie gromadzili się razem, aby się wypełniło słowo Pisma, mówiące: Otwórzcie bramy księżęta (tamże 7. 9)"<sup>29</sup>.

Nowością tego tekstu jest zastosowanie Ps 23/24 do tajemnicy Wniebowstąpienia. Przejście było łatwe, skoro wersja grecka psalmu mówi o „księżętach” (*archontes*). W sposób naturalny dokonała się transpozycja motywu intronizacji mesjasza w świątyni jerozolimskiej na intronizację Chrystusa w świątyni niebieskiej po Zmartwychwstaniu.

Można przypuszczać, że już w II w. należał Ps 23/24 wraz z Ps 109/110 do zbioru świadectw (*testimonia*) Wniebowzięcia. Dowodem tego może być połączenie obu psalmów w argumentacji św. Justyna Dial 36, 5). Po przytoczeniu całego Ps 23 następuje wyjaśnienie:

„Otóż stwierdziłem, że Salomon nie jest Panem Zastępów; to raczej nasz Chrystus. Kiedy powstał z martwych i wstąpił w niebiosa, tedy księżęta, od Boga w niebiesiech ustanowieni, otrzymali rozkaz otwarcia bram niebieskich, by wszedł Ten, który jest Królem Chwały, i po swym wstąpieniu zasiadł po prawicy Ojcowskiej... (Ps 109)<sup>30</sup>.

Do nurtu apokaliptys judeochrześcijańskich należy także *Zstąpienie do Otchłani* (pocz. II w.) i zależna odeń *Ewangelia Bartłomieja* (III w.). Obydwa apokryfy posługują się dialogiem kończącym nasz psalm, aby zobrazować tajemnicę Odkupienia sprawiedliwych Starego Testamentu, oczekujących w Otchłani na przyjsie Pana<sup>31</sup>.

W Wykładzie nauki apostołowskiej św. Ireneusz rozwinął temat, zapoczątkowany przez *Apokalipsę Piotra*. Po odwołaniu się do pro-roctwa Dawida z Ps 24, 7. 9, tak je wyjaśnia: „Bramami odwiecznymi są niebiosa. Zstępujący na ziemię Logos, będąc niewidzialnym z natury, nie mógł zostać zauważonym przez stworzenia. Dopiero stawszy się wdzialnym przez Wcielenie, został dostrzeżony, gdy wznosił się do niebios. Widząc Go, Moce, tj. aniołowie ustawieni niżej, wołali do stojących wyżej: Otwórzcie wasze bramy; podnieście się, bramy odwieczne, a wkroczy Król Chwały!” (Dem ap 84). Przez pośrednictwo Orygenes<sup>32</sup>, chrystologiczne zastosowanie psalmu będzie szeroko rozpowszechnione u Ojców IV w.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> ApPt 17. Tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej I*, Warszawa 1975, 72.

<sup>30</sup> Tł. A. Lisiecki (POK IV); por. Daniélou, *Théologie*, dz. cyt., 285.

<sup>31</sup> Teksty u M. Starowieyskiego, *Apokryfy NT*, Lublin 1980, 449. 458 n. 499.

<sup>32</sup> Comm. in Joh. VI, 56 (GCS 164 n) łączy cytat Ps 23, 7—9 z mesjańskim tekstem Iz 63, 1. W nowo odkrytym dziełku *Peri Pascha* (48) zdradza Orygenes znajomość wyżej przytoczonego tekstu Ireneusza. Zob. Origène, *Sur la Paque* (éd. O. Gueraud et P. Nautin), Paris 1979, 248 (Christianisme antique 2).

<sup>33</sup> Św. Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży, Hieronim. Zob. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, Ind. 1956, 306 n.

Chociaż liturgia chrześcijańska bardzo wcześnie oddzieliła się od synagogalnej, Ps 23/24 zachował w niej swej uprzywilejowane miejsce. Treść jego nadawała się bowiem doskonale do interpretacji tajemnic paschalnych Chrystusa: zstąpienia do Otchłani (*descensio*), chwalebного Zmartwychwstania i wstąpienia do nieba (*ascensio*)<sup>34</sup>.

W Chrystusie wstępującym na prawicę Ojca widzi Kościół swego Pana (*Kyrios*), „do którego należy ziemia i wszystko co na niej” (w. 1; por. 1 Kor 10, 26). On bowiem jest Słowem, które niegdyś stworzyło ten świat; On też przez krew swego krzyża odkupił Kościół i „utwierdził go ponad wodami” jak arkę Noego (w. 2; por. 1 P 3, 20 n). Chrystus jest także jedynym człowiekiem „rąk nieskalanych i czystego serca”, godnym „wstąpić na górę Bożą” (w. 3 n). „On otrzymał błogosławieństwo od Boga”, by nim obdarzyć cały świat (w. 5 n; por. Ef 4, 10). On wreszcie, zwyciężając „władcę tego świata”, okazał się „Panem Chwały” (ww. 7—10; por. 1 Kor 2, 8), gdy „dzięki własnej krwi wkroczył raz na zawsze do miejsca świętego, przynosząc wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12)<sup>35</sup>.

Tak odczytuje Kościół misterium Paschy swego Pana w psalmie recytowanym w liturgii godzin „pierwszego dnia po szabacie”.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

<sup>34</sup> Wiadomo, że święto Paschy obejmowało w Kościele pierwotnym całość misterium Chrystusa: od Wcielenia do Zesłania Ducha Świętego.

<sup>35</sup> Zob. S. Rinaudi, *I Salmi, preghiera di Cristo e della Chiesa*, Torino 1973, 175.

Ks. Norbert Mendecki

## DZIAŁALNOŚĆ JANA BEN ZAKKAJA I GAMALIELA II W JABNE

Działalność Chrystusa i jego uczniów leży u podstaw Nowego Testamentu. Przedstawiciele żydostwa odrzucili jednak Nowy Testament. Ich działalność poszła w inny kierunek. W I wieku po n. Chr. jesteśmy świadkami rozłamu: religia żydowska rozwinęła Stary Testament w kierunku Talmudu; chrześcijaństwo w kierunku Nowego Testamentu. Dlatego Talmud nazwany jest często Nowym Testamentem Żydów. Nośnikami tradycji żydowskiej byli faryzeusze i uczeni w Piśmie. Oni to stworzyli system religijny, który przetrwał do czasów współczesnych. Inne grupy religijne (Saduceusze, Eseeńczycy, Zeloci itp.) przestawały praktycznie istnieć. Zburzenie Jerozolimy

w r. 70 po n. Chr. zapoczątkowało nowy okres w dziejach narodu wybranego. Świątynia jerozolimska jako ośrodek kultu dla całego świata żydowskiego legła w gruzach. Masę Żydów zginęło. Wszystkie grupy religijne, za wyjątkiem faryzeuszów i uczonych w Piśmie, zostały unicestwione. Dlatego faryzeusze przejęli inicjatywę jako obrońcy i nosiciele tradycji żydowskiej. Jeszcze z okresu świątyni jerozolimskiej stworzyli system „pobożności Pisma Świętego”, w pewnej mierze mogącej istnieć bez świątyni. Dlatego łatwo im było dostosować się do nowych warunków. Wiodącymi postaciami tych nowych czasów byli Jan (Johan) ben Zakkaj i Gamaliel II.

Jeszcze w czasie oblężenia Jerozolimy udało się Janowi ben Zakkaj ująć cało z oblężonego miasta, ponoć w trumnie. O tym, jak i o wizycie Rabiego u cesarza Wespazjana, który zezwolił na założenie żydowskiego centrum religijnego w Jabne informuje Talmud (Git 56a—b i paralele).<sup>1</sup> Jan ben Zakkaj osiedlił się na brzegu morza w Jabne (gr. = Jamnia), małej miejscinie należącej do posiadłości cesarskich. Tutaj zgromadził wokół siebie licznych uczniów z kręgów faryzejskich i uczonych w Piśmie i tym samym stanął na czele całego ocalałego żydostwa.<sup>2</sup> Czy był Jan faryzeuszem z okresu przed zburzeniem Jerozolimy? Jeżeli nie, to na pewno należał do szerokiego kręgu uczonych w Piśmie. Owi uczeni w Piśmie rekrutowali się przede wszystkim z osób świeckich. Ich pobożność opierała się w pierwszej linii na Biblii, a nie na kulcie świątynnym.<sup>3</sup> Dlatego też łatwiej im było dostosować się do nowych warunków w okresie, kiedy świątynia leżała w gruzach. Jan ben Zakkaj próbował stworzyć nowy kult religijny. W tym celu założył struktury sądownictwa religijne, które to miały być przedłużeniem działalności Sanhedrynu jerozolimskiego.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Jan ben Zakkaj przepowiedział rzekomo Wespazjanowi, że ten zostanie cesarzem. Kiedy przepowiednia się spełniła, cesarz Wespazjan z wdzięczności zezwolił Janowi na założenie żydowskiego ośrodka naukowego w Jabne, por. G. Stemberger, *Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum*, w: „Kairos” 19 (1977), 14—21, szczeg. 15; por. też Jochanan ben Sakaj w: *Jüdisches Lexikon* III, Berlin 1929, 291—293; Jochanan ben Zakkaj w: *Encyclopaedia Judaica* X, Jerusalem 1971, 148—154.

<sup>2</sup> W Jabne znajdował się rzymski obóz dla internowanych Żydów, powstały po zburzeniu Jerozolimy w roku 70 po n. Chr. Pobyt w obozie wykorzystał Jan ben Zakkaj na gromadzenie uczniów, którzy to w późniejszym okresie stworzyli duchowe i polityczne centrum żydostwa, G. Stemberger, dz. cyt., 15; Aboth 2, 8 n wymienia pięciu najzdolniejszych uczniów Jana: Eliezer ben Hyrkanos, Jehośua ben Hananja, Jose Kapłan, Simon ben Nethanel, Eliazar ben Arakh, por. H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München<sup>6</sup> 1976.

<sup>3</sup> Por. G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, München 1979, 16—17; por. też Sofer w: J. Maier / P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*, Stuttgart 1981, 280.

<sup>4</sup> H. L. Strack / G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München<sup>7</sup> 1982, 12.

Jan ben Zakkaj miał wielu przeciwników i wrogów. Ostro występowali przeciwko niemu kapłani, broniąc starych praw i przywilejów. Ponieważ Rabbi uciekł z obleżonej Jerozolimy i przeszedł na stronę Rzymian, wielu faryzeuszów nie chciało go poprzez to zaakceptować. Także Rzymianie nie widzieli w nim duchowego przywódcy narodu żydowskiego.<sup>5</sup>

W latach pomiędzy rokiem 80 a 90 pojawia się następca Jana ben Zakkaja, Gamaliel II.<sup>6</sup> O losach Jana z tego okresu nic nie wiemy: czy zmarł, czy zrezygnował dobrowolnie z urzędu pod wpływem silnej opozycji, czy był do tego zmuszony?

Gamaliel II był synem Simeonsa ben Gamaliela I, przywódcy faryzeuszów sprzed roku 70.<sup>7</sup> Jego działalność była ważnym ogniwem w dalszym rozwoju tradycji żydowskiej. Wspólnie z innymi Rabinami odbył Gamaliel II podróże, do Rzymu i do Syrii. Powodem pierwszej podróży było prawdopodobnie grożące niebezpieczeństwo prześladowania Żydów przez cesarza Domicjana (por. Sifre Pp Par. 43, F. 94 n). Nie jest to jednak historycznie do udowodnienia.<sup>8</sup> Cesarz ten skazał na śmierć jedynie członków własnej rodziny za sympatię dla Żydów. Podróż do Syrii miała na celu ułożenie dobrych stosunków z władzami państwowymi.

Za jego kadencji odbył się tzw. „Synod w Jabne”. Pojęciem tym określa się szereg ustaw i decyzji nauczycieli jabnieńskich. Jedną z tych ustaw było zatwierdzenie, względnie nowe opracowanie tzw. „błogosławieństwa dla heretyków” (*birkat haminim*) w modlitwie „Osiemnastu Błogosławieństw”.<sup>9</sup> To posunięcie „prawne” doprowadziło do definitywnego oddzielenia się judeo-chrześcijan od Żydów. Śla-

<sup>5</sup> G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung — Texte — Erläuterungen*, München 1982, 10; A. Schalit, *Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch*. Zur Beschiehte einer messianischen Prophetie w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, Berlin 1975, 208—327, szczeg. 316—322.

<sup>6</sup> Późniejsza tradycja mówi nawet o dawidowym pochodzeniu Gamaliela II poprzez pokrewieństwo z Hilelem; por. Gamaliel II w: *Jüdisches Lexikon II*, Berlin<sup>2</sup> 1968, 889—892; Gamaliel, Rabban w: *Encyclopaedia Judaica VII*, Jerusalem 1971, 296—298; G. Stemberger, dz. cyt., 10.

<sup>7</sup> Gamaliel I (hazaqen = Stary) żyjący w pierwszej połowie I wieku po n. Chr. był nauczycielem św. Pawła, „Ja jestem Żydem — mówił Paweł — urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym. Gorliwie służyłem Bogu, jak wy wszyscy dzisiaj służycie” Dz 22, 3; por. Gamaliel I w: *Jüdisches Lexikon II*, Berlin<sup>2</sup> 1968, 888—889.

<sup>8</sup> Por. G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, dz. cyt., 17.

<sup>9</sup> Por. P. Schäfer, *Die sogenannte Synode von Jabne*. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr., in: „Judaica” 31 (1975), 54—64; J. Petuchowski, *Der Ketzeregen* w: M Brocke, *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg<sup>2</sup> 1980, 90—101; Sch. Ben-Chorin, *Die Ketzerverformel* w: P. C. Müller — W. Stenger, *Kontinuität und Einheit*. Festschrift für F. Mussner, Freiburg 1981, 473—483.

dy owej separacji znajdujemy w Ewangelii św. Jana:<sup>10</sup> „Tak powiedzieli jego rodzice, gdyż bali się Żydów. Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie *wyłączony z synagogi*” (J 9, 22). „Niemniej jednak i spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło, ale z obawy przed faryzeuszami nie przyznawali się, aby ich *nie wyłączono z synagogi*” (J 12, 42). „*Wyłączą was z synagogi...*” (J 16, 2) por. „... *i gdy was wyłączą...*” Łk 6, 22).

Drugim ważnym wydarzeniem w Jabne było sporządzenie listy ksiąg biblijnych do użytku kultycznego, względnie do nauczania religii. Wielu biblistów widzi w obydwu posunięciach Gamaliela II lęk żydostwa przed chrześcijaństwem. Żydostwo broniło się jednak nie tylko przed chrześcijanami, ale też przed innymi próbami odłamu.<sup>11</sup>

Nie wiemy dokładnie, kiedy zmarł Gamaliel II. Przypuszczalnie śmierć jego nastąpiła pomiędzy rokiem 100 a 120 po n. Chr.<sup>12</sup>

Jabne straciło na znaczeniu przed wybuchem powstania Bar Kochby w roku 132. Wtedy na pierwszy plan wychodzą, dwie szkoły Jiszmaela i Akiby. Jiszmael nauczał w południowej Judei, Akiba w Bene Baraq (w pobliżu dzisiejszego Tel Avívu). Oprócz tego istniały jeszcze inne szkoły rabinackie, między innymi słynna szkoła w Lod.

Po powstaniu Bar Kochby rodzi się nowy ośrodek talmudyczny w Usza, w Górnej Galilei, który przejął kierowniczą rolę nad palestyńskim żydostwem.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

<sup>10</sup> G. Stemberger, *Die sogenannte „Synode von Jabne*”, dz. cyt., 14—15.

<sup>11</sup> Por. P. Schäfer, dz. cyt., 116—124; G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, dz. cyt., 18.

<sup>12</sup> G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, dz. cyt., 18.

# M A T E R I A Ł Y   D U S Z P A S T E R S K I E

Ks. Jerzy Chmiel

## REFLEKSJE O ODKUPIENIU

### CO TO ZNACZY ODKUPIENIE?

Jubileuszowy Rok Odkupienia jest okazją, ażeby zastanowić się nad samym pojęciem Odkupienia. Jest to pojęcie związane z Kościołem: „Całe życie Kościoła zanurzone jest w Odkupieniu, oddycha Odkupieniem” (Jan Paweł II, *Bulla Jubil. 1950-lecia Odkupienia*, 3). Jest to naczelne pojęcie chrześcijaństwa, które nie może stać się frazesem w ustach człowieka wierzącego.

Odkupienie jest odnowionym stworzeniem. „Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności (...) w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19—21). Wszystko, co Bóg stworzył, było dobre, grzech wdarł się w ową dobroć stworzenia i rozerwał przymierze Boga z człowiekiem, a także pomiędzy samymi ludźmi. Wystarczy odczytać pierwsze karty Księgi Rodzaju o zgubnych skutkach grzechu pierworodnego: Kain i Abel, wieża Babel, potop ... Ucierpiał na tym człowiek — wygnany z raj, to znaczy pozbawiony tych darów, które czyniły go dzieckiem i dziedzicem Bożym.

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (*Gaudium et spes*, 22). Przypomniał tę prawdę Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*: „Chrystus — Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w jego 'serce', to znaczy w głąb ludzkich sumień” (n. 8). Przypominają się tu słowa Cypriana Norwida:

Stało się — między ludzi wszedł Mistrz — Wiekuisty  
 „Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej,  
 I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,  
 Dołączył biografię każdego człowieka.  
 Do epoki — dzień każdy, każdą dnia godzinę,  
 A do słów umiejętnych — wewnętrzną słów przyczynę.  
 To jest: intencję serca”

(Rzecz o wolności słowa)

Odkupienie jako kontynuacja stworzenia ma dwie niejako strony albo wymiar: boski i ludzki.

Boski wymiar Tajemnicy Odkupienia to zbawcze Dzieło Jezusa Chrystusa. To Jego krzyż, męka, śmierć i zmartwychwstanie. „Odkupienie świata — owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo 'powtarza się' tajemnica stworzenia — jest w swym najgłębszym, rdzeniu 'usprawiedliwieniem' człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna” — pisze Jan Paweł II w encyklice o Odkupieniu (*Red. dom.*, 9).

Ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia to objawienie się miłości człowiekowi. Chrystus-Odkupiciel objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. Człowiek odnajduje w misterium Odkupienia swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa. „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!” — są to słowa Papieża (*Red. hom.*, 10).

Odczytajmy słowa św. Pawła z Listu do Galatów (3, 28): „Nie ma już żyda ani poganina (...) wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”.

## ODKUPIENIE I EWANGELIA

Ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia każe nam zastanowić się głębiej nad człowiekiem, wnikać niejako w człowieka. „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie — również, a może nawet szczególnie — 'w świecie współczesnym'. Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary — ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu — pozostaje najściślej związane z Chrystusem. (...) Kościół, który nie przestaje kontemplować całej tajemnicy Chrystusa, wie z całą pewnością wiary, że Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech. I dlatego też to Odkupienie wypełniło się w tajemnicy paschalnej, prowadzącej przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania.

Jest to podstawowe zadanie Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie. Przez to samo dotykamy równocześnie największej głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw” (*Red. hom.* 10).

Kiedy czytamy Ewangelię, to czytamy nie historię o czymś, co było, nie kronikę wydarzeń dawnych, ale nasze własne dzieje, dzieje

każdego z nas. Odkrywamy drogę każdego człowieka. Człowieka odkupionego. Człowieka, który domaga się odkupienia. „Ten człowiek jest drogą Kościoła — drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek — każdy bez wyjątku — został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem — każdym bez wyjątku — Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy” (tamże, 14).

Ewangelia jest taką Dobrą Nowiną, która nas zaprasza do zastanowienia się nad sobą, nad swoją własną drogą. „Wejdz do wnętrza swego serca, wyklucz wszystko, co nie jest Bogiem i co nie prowadzi do Niego” (św. Anzelm, biskup), a odnajdziesz człowieka, czyli siebie. Wydaje się to być paradoksem, a jest najgłębszą prawdą odnalezienia człowieka. „Jeśli w ten sposób zachowasz słowo Boga, ono też cię zachowa” — poucza św. Bernard. „Zepsucie Adama ogarnęło całego człowieka i całym zawładnęło, ale i całego człowieka ma posiąść Chrystus, bo go stworzył i odkupił, i całego także uwielbi” (tenże). „Bo nie my sami się zbawiamy, ale Bóg nas ratuje i zbawia” (św. Ireneusz, biskup i męczennik).

Świadomość głoszenia takiej Ewangelii Odkupienia ma św. Paweł, gdy pisze: „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoła, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych. (Jest to Ewangelia) o Jego Synu — pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym — o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1, 1—4).

## CZŁOWIEK SUMIENIA

Użył tego wyrażenia Jan Paweł II, przemawiając do młodzieży na Jasnej Górze w czerwcu 1983 roku.

„Sumienie — poucza Sobór Watykański II — jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego. Przez wierność sumienia chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosować do obiektywnych norm moralności” (KDK 16).

Sumienie nie jest bogiem w życiu człowieka, nie jest jedynym kryterium moralności. Przed i ponad sumieniem jest obiektywne prawo Boże. Używając schematu teorii informacji można by powie-

dzieć, że prawo jest nadawcą, sumienie zaś odbiorcą przekazu Bożego. Poprzez sumienie człowiek rozpoznaje swoje powinności moralne.

Sumienie trzeba kształtować. Przede wszystkim nie wolno go zagłuszać i zniekształcać. Dlatego pierwszym obowiązkiem wobec sumienia jest nazywać po imieniu dobro i zło, nie zamazywać różnicy między nimi. Wypracowywać w sobie dobro, a ze zła starać się poprawiać. Tylko trzeba cierpliwości.

Pouczeniem tutaj niech będzie przypowieść Jezusa o chwacie, zapisana w Ewangelii Mateusza w rozdz. 13 (ww. 24—30). „Królestwo niebieskie podobne jest do człowieka, który posiał dobre nasienie na swojej roli”. Tym dobrym nasieniem jest dobro znajdujące się w nas. „Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciel, nasiał chwastu między pszenicę i odszedł”. Nieprzyjacielem jest szatan, chwastem — zło, które w nas się pleni. Trzeba to zło wyplenić stanowczo, ale powoli i cierpliwie, ażeby zbierając chwast nie wyrwać razem z nim i pszenicy. Tak łatwo pozory mylą, tak łatwo możemy kogoś źle zrozumieć, osądzić. Trzeba mieć rozeznanie. Gospodarz wiedział, kto posiał chwast między pszenicę: „nieprzyjazny człowiek to sprawił”.

Żeby kształtować sumienie, trzeba od siebie wymagać. Trzeba wydać walkę wadom społecznym, ale najpierw w sobie samym. Walka o prawdę, o kształt miłości musi kosztować. „Nie pragniemy takiej Polski, która by nas nic nie kosztowała” — mówił Papież. To, co kosztuje, stanowi właśnie wartość. Ważne w życiu człowieka jest to, kim on jest, a nie to, co on posiada. Prawidłowym układem w życiu człowieka jest prymat „być” przed „mieć”. Przypomnijmy w tym miejscu inne słowa Jezusa (Mt 6, 25 nn): „Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać?... Starajcie się naprzód o królestwo Boże i o jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane”.

Wreszcie prawidłowe sumienie dostrzega bliźniego. Nie zamyka się w ciasnym światku własnego widzimisie, egoizmu, jest otwarte i uczynne. Na tym polega podstawowa międzyludzka solidarność. Prawe sumienie wyklucza egoizm i samowolę. Prawe sumienie jest strażnikiem kształtu miłości. Prawe sumienie czuwa w imię prawdy. I tu jest podstawowa droga wyjścia. Wszelkie wyjście z trudnych sytuacji musi się dokonać naprzód w człowieku. „Człowiek nie może pozostać bez wyjścia” — przypominał w Polsce Papież.

A dodajmy słowa Cypriana Norwida:

„Miłości! w tobie jednej odpocznienie  
I moc, i bytu oś; w tobie sumienie —”

## WIARA I ODKUPIENIE

Z Odkupieniem łączy się wiara. Nie można bowiem przyjąć daru Odkupienia bez wiary. Współczesny człowiek coraz to bardziej przekonuje się, że w ogóle trudno żyć bez wiary. Znamienną jest wypowiedź laureata literackiej Nagrody Nobla za rok 1983, Williama Goldinga: „Nie mogę nie wierzyć w Boga (...) nigdy nie umiałem nie wierzyć w Boga. Nie wierzę w siebie samego, wierzę w Boga i problem sprowadza się przede wszystkim do tego, czy Bóg wierzy we mnie”. Mamy tutaj jak gdyby łącznie z wiarą poruszony problem Odkupienia.

Biblijne pojęcie wiary jest szersze i głębsze, niż my je dzisiaj posiadamy. Wierzyć to znaczy: ufać słowu i obietnicy Bożej. Wiara dokonuje się przez zgodę rozumu, zaufanie człowieka, posłuszeństwo woli. Przykładem takiej wiary jest Abraham: „uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15, 6). Najpierw uwierzył Abraham słowu Boga, który go wezwał i kazał mu opuścić ojczystą ziemię. A potem jeszcze bardziej ukazała się moc wiary Patriarchy: Bóg obiecał mu syna, a kiedy wydawało się, że żąda ofiary z niego, Abraham nie zawahał się. Jakże sławi tę wiarę Abrahamu św. Paweł: „On to wbrew nadziei uwierzył nadziei (...) i nie zachwiał się w wierze (...) i nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu” (Rz 4, 18 nn).

Wbrew nadziei uwierzyć nadziei, to znaczy zaufać jedynie Bogu, nawet wtedy, kiedy wydaje się to być szaleństwem. Ciekawe pod tym względem snuje rozważania filozof egzystencjalista i głęboko wierzący S. Kierkegaard: „Z wiarą porzucił Abraham ziemię ojców swych i stał się obcy w Ziemi Obiecanej. Jedno pozostawił, jedno zabrał z sobą; zostawił za sobą swoje ziemskie rozumienie, a wiarę z sobą zabrał; wolałby nie porzucić swojej ziemi, ale rozumiał, że tego się nie da uniknąć. (...) Z wiarą przyjął Abraham obietnicę, że w pokoleniu jego błogosławione będą wszystkie narody ziemi. Czas mijał, mijały możliwości, ale Abraham wierzył. Czas mijał, nie można było go odwrócić, Abraham wierzył. Był sam na świecie, ale miał swoje Oczekiwanie. (...) Abraham wierzył i nie wątpił, wierzył w nieprawdopodobieństwo. (...)”

Czcigodny ojcze Abrahamie! Kiedy wracałeś do domu z góry Moria, nie potrzebowałeś już pieśni pochwalnej, która by pocieszała cię po rzeczach straconych; wygrałeś bowiem wszystko i zachowałeś Izaaka, czyż nie tak było?” (*Bojaźń i drżenie*).

Wiara podtrzymywała wielu ludzi. Pier Giorgio Frassati (1901—1925) był studentem politechniki w Turynie. W przeddzień uzyskania dyplomu inżyniera zmarł na Heine Medina. W swoich listach do przyjaciół pisał: „Z każdym dniem lepiej pojmuję, jaką łaską jest być katolikiem. Nieszczęśliwi są ci, którzy nie posiadają

wiary. Życie bez wiary, bez jakiegoś dziedzictwa, którego trzeba bronić, bez stałej walki o Prawdę, to nie jest życie, lecz wegetacja. (...) Wiara dana mi przez chrzest przemawia do mnie pewnym głosem: sam jeden nie dokonasz niczego, ale jeśli Bóg będzie ośrodkiem każdego twego działania, wtedy dojdiesz do celu". „Pytasz — pisze w liście do siostry — czy jestem wesół? A jakżebym mógł nim nie być, póki wiara dodaje mi siły? Zawsze wesół. Smutek powinien być wygnany z dusz katolików. Cierpienie nie jest smutkiem, który jest najgorszą ze wszystkich chorób. Ta choroba wynika zawsze z niewiary. Cel jednak, dla którego jesteśmy stworzeni, sam wskazuje nam drogę usłaną wprawdzie cierniami, lecz nie smutną bynajmniej. Jest ona wesółą, nawet w cierpieniu". Dlatego stawiając za wzór współczesnym kandydata na ołtarze, sługę Bożego Frassatego, kard. Karol Wojtyła mówił: „Idźcie, popatrzcie, jak wyglądał człowiek Ośmiu Błogosławieństw, który nosił w sobie na co dzień tę radość Ewangelii, Dobrej Nowiny, radość zbawienia”.

#### ODKUPIENIE I ZŁO

Wstrząsający jest opis uzdrowienia przez Jezusa opętanego, który zostawił nam Marek Ewangelista (Mk 5, 1—20). Wprawdzie inni Synoptycy też opisują to wydarzenie (por. Mt 8, 28—34; Łk 8, 26—39), ale w wersji Markowej jakbyśmy uczestniczyli w tym wydarzeniu. Trzeba to koniecznie jednym niejako haustem odczytać!

Człowiek opętany, który mieszkał w grobach i nawet łańcuchem nie mógł go już nikt związać. Biedny człowiek, opętany przez ducha nieczystego, co nie oznacza, że był chory psychicznie, lecz że był opanowany przez przemożną siłę zła. Wyrzucony poza nawias społeczeństwa. Obraz tego, co może zrobić zło z człowiekiem. Zło jest alienacją człowieka, jest jego odczłowieczeniem, jest jego śmiercią już za życia (mieszkał stale w grobach).

Jezus jednak uwolnił go od działania złego. Znakiem tego było potopienie się stada wieprzów w jeziorze. Zło bowiem wpływa również na otoczenie człowieka, na przyrodę, niszczy naturę, zanieczyszcza ją, powoduje szkody. Ale opętany odzyskał zdrowie. Tylko Jezus mógł go uzdrowić.

Jezus Odkupiciel uwalnia nas od zła. „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę” (Ps 23, 4) — wołał za Psalmistą Jan Paweł II w czasie pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 r.

„Krzyż Chrystusa na Kalwarii jest również świadectwem mocy tego zła wobec samego Syna Człowieczego: wobec Tego, który jeden ze wszystkich synów ludzkich, ze swej natury był niewinny i bezwzględnie wolny od grzechu, którego przyjście na świat pozostaje poza pierwotnym dziedzictwem grzechu, poza nieposłuszeństwem Adama. I oto właśnie w Nim, w Chrystusie, zostaje wymierzona sprawiedliwość grzechowi za cenę Jego ofiary, Jego posłuszeństwa

'aż do śmierci'. Tego, który był bez grzechu, Bóg 'dla nas grzechem uczynił'. Zostaje również wymierzona sprawiedliwość śmierci, która od początku dziejów człowieka sprzymierzyła się z grzechem. Sprawiedliwość śmierci zostaje wymierzona za cenę śmierci Tego, który był bez grzechu, i który jeden mógł — przez swoją śmierć — zadać śmierć śmierci. W ten sposób krzyż Chrystusa, w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci" (*Enc. o Bożym miłosierdziu*, 8).

Dzieło Odkupienia dokonało się na krzyżu i przez cierpienie. Nic tu nie ma do czynienia siła, przemoc, podeptanie. Chrystus stał się wzorem miłosiernego Odkupienia, który zwalczył zło ofiarą samego siebie.

Jezu, Odkupicielu,  
uwolnij nas od niewoli zła,  
jak uwolniłeś opętanego z Gerazy  
i kazałeś mu wracać do swoich  
i głosić Twoje miłosierdzie!

## MODLITWA ODKUPICIELA I ODKUPIONYCH

„Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: Panie naucz nas modlić się” (Łk 11, 1). Wówczas Pan nauczył ich „Ojcze nasz”. Jest to modlitwa Odkupiciela i odkupionych.

„Ojcze nasz”.

Tak zwracał się Jezus do Boga, Swojego Ojca — jakbyśmy słyszeli sam głos Jezusa: Abba, Ojcze! Z Jezusem, który jest prawdziwym Synem Boga, wołamy w Duchu Świętym: Ojcze nasz! Przypomina nam o tym Paweł Apostoł: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!” (Rz 8, 15). A więc jesteśmy synami Bożymi: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6). Tak możemy zwracać się do Boga przez zbawcze dzieło Jezusa Odkupiciela wszystkich ludzi.

„Któryś jest w niebie”.

Niebo jest znakiem naszego wezwania. Niebo jest miejscem zamieszkania Boga. Nie w znaczeniu fizycznym — Boga nie da się zamknąć przestrzenią, ale w znaczeniu zbawienia. Jest to symbol wszechobecności Boga, który podobnie jak niebo otacza nas zewsząd

niejako. Dlatego niebo jest symbolem zbawienia przygotowywanego dla całej ziemi. Podobnie jak deszcz z nieba zrasza ziemię, tak zbawienie pochodzi od Boga. Prorok Izajasz modlił się: „Niebios, wysączcie z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją” (45, 8). Mówiąc „któryś jest w niebie”, stwierdzamy nie tylko Bożą wszechobecność, ale także Boże działanie, które nas zbawia.

„Święć się imię Twoje”.

Imię oznacza osobę, istotę. Imię Boga oznacza samego Boga. Imię Boga jest święte, gdyż sam Bóg jest święty. Dlatego Pismo nazywa Go po prostu Świętym. Świętość Boga promieniuje na człowieka. Prorok Izajasz odczuwał ową świętość Boga: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały” (Iz 6, 3). Świętość Boga jest niejako gwarancją istnienia człowieka. Bez Boga świętego nie ma człowieka, który się uświęca. Dlatego niech się święci imię Boże. Ze świętości Boga płynie świętość istnień.

„...Świętość-Słowa pierwszą jest, co woła,  
Celem będąc zarazem i środkiem — zaś dla niej  
Litera, jako przestrzeń i czas, wśród otchłani”

(C. Norwid, *Rzecz o wolności słowa*, V, 34 n)

„Przyjdź Królestwo Twoje”.

„Królestwo Boże blisko jest” — tak nauczał i Jan Chrzciciel, i sam Jezus (Mt 3, 1; 4, 17). Czymże jest to Królestwo Boga? Królestwo Boże jest tajemnicą, której nas uczy sam Jezus. Jest to spełnienie wszystkich pragnień ludzkich i zapowiedzi prorockich, jest to panowanie sprawiedliwości, pokoju, prawdy i miłości Odkupiciela-Mesjasza. Królestwo Boże już jest; przyście Odkupiciela na świat otworzyło nam bramy tego Królestwa (por. Mt 11, 12 n), ale pełne Królestwo dopiero nastąpi, kiedy wierni Barankowi, powołani do udziału w dziedziczeniu owego Królestwa już zaistniałego, po jego wypełnieniu się i po zmartwychwstaniu oraz chwalebny przemienieniu ciał zmarłych, staną się uczestnikami tegoż Królestwa. A do tego czasu trzeba nam oczekiwać i ufać.

„Bądź wola Twoja”.

Z woli Boga zaistniał świat i wszystko, co go napełnia. Z woli Bożej poczęło się nasze istnienie. Niektórzy mówią o przypadku, ale my mówimy o woli Boga. Nawet wtedy, kiedy jej nie rozumiemy lub nam się wydaje, że to, co nas spotyka, jest grą różnych przypadków. Wola Boga to plan Boga, to Jego Opatrzność. Nic się nie dzieje bez Jego woli. Rozumienie woli Bożej jest równocześnie rozumieniem naszej historii. Historii naszego życia i historii świata. Nie oznacza to rezygnacji z naszego własnego rozumu, ale polega to na naszej głębokiej wierze w sprawiedliwość Bożą.

„Jako w niebie, tak i na ziemi”.

Niebo to nie teren mrzonek i mitów, ale cel wszystkich ludzkich pragnień. Niebo wiąże się z ziemią, tak jak ziemia dotyka nieba. „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom” — brzmią słowa hymnu anielskiego (Łk 2, 14). Mówiąc o niebie, nie zapominamy o ziemi. Jesteśmy pielgrzymami na tej ziemi w wędrówce do nieba. Odkupieni przez Chrystusa dążymy z Kościołem pielgrzymującym na ziemi do Kościoła w niebie. „Już przyszedł do nas kres wieków (...) Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których mieszka sprawiedliwość, Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia się synów Bożych” — tak naucza Sobór Watykański II (*Konst. dogm. o Kościele*, 48).

„Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”.

Człowiek jest zjadaczem chleba — tak określał człowieka starożytny poeta grecki Homer. Potrzebujemy chleba, to znaczy pożywienia, do naszego życia. Dlatego prosimy o to Boga. Ten chleb codzienny staje się dla nas znakiem chleba niebieskiego. Dlatego łacińskie tłumaczenie (Wulgata) Modlitwy Pańskiej u św. Mateusza mówi o chlebie nadprzyrodzonym (*panem nostrum supersubstantialem* — Mt 6, 11). Tak więc istnieje łączność pomiędzy chlebem naszym codziennym a Eucharystią. Podobnie powinna istnieć łączność między naszym pożywieniem chleba codziennego a praktyką miłości bliźniego. Trzeba przypomnieć tutaj słowa nowego polskiego błogosławionego, wyniesionego na ołtarze przez papieża Jana Pawła II na Błoniach krakowskich w 1983 r., brata Alberta Chmielowskiego: „Powinno się być dobrym jak chleb, powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny”.

„I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”.

Pan Jezus mówił: „jeśli przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5, 23—24). Pokuta i pojednanie należy do istoty życia ludzkiego. Tylko człowiek może pokutować, tylko człowiek może pojednać się ze swoim bratem. Nigdy tak nie jest, żeby ktokolwiek był wolny od winy wobec bliźniego swego. „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” — pisze św. Jan w I. swoim Liście (1, 8).

W tekście oryginalnym greckim Modlitwy Pańskiej mamy czas przeszły „jak i my odpuściliśmy”. Najpierw musimy darować winy naszym bliźnim, żeby móc się spodziewać darowania naszych win przez Boga.

„I nie wódz nas na pokuszenie”.

Modlimy się, ażeby Bóg pozwolił nam omijać zasadzki złego, jakie nas czekają. Człowiek ma wolną wolę i może wzgardzić dobrem, a zwrócić się do złego. Ale bywa też i tak, że człowiek — wbrew swojej woli i swoim chęciom — znajduje się w sytuacjach przymusowych zła. W Starym Testamencie jest często mowa o „siđłach złego” — to są owe zasadzki zła, owe pokuszenia. Ale Bóg sprawia, że siđła się rozrywają, a my zostajemy uwolnieni od zła. Tylko trzeba się o to modlić.

„Ale nas zbaw ode złego”.

„Ojciec nasz” jest modlitwą o zbawienie. Zbawienie znaczy uwolnienie, ocalenie. Bóg uwolnił nas ode złego przez Syna Swojego Jezusa Chrystusa. Nie ludźmy się: zło istnieje. Doświadczamy go na co dzień. Jakże często jesteśmy przerażeni działaniem zła. Wydaje się nam, że nic nie potrafi go przemóc. Tracimy nadzieję, popadamy w panikę. Tylko moc Boga Odkupiciela może przemóc zło. „Ojciec nasz” jest modlitwą ufności w pomoc Odkupiciela.

„Amen”.

Zwyczajowo dołączamy amen do Modlitwy Pańskiej, stąd powstało nawet przysłowie: „Jak amen w pacierzu”. Amen oznacza: niech tak będzie, niech się tak stanie. Amen jest akceptacją tego wszystkiego, cośmy powiedzieli, jest też ufnym wyczekiwaniem na spełnienie się tego. Mówiąc amen myślimy o Matce Odkupiciela, która swoim amen, w chwili Zwiastowania, zgodziła się na przyjęcie planów Boga wobec siebie i pozostała w ufnym oczekiwaniu wypełnienia.

„Matko Odkupiciela, z niewiast najślawniejsza,  
Gwiazdo morska, do nieba ścieżko najprościejsza,  
Tyś jest przechodnią bramą do rajy wiecznego,  
Tyś jedyną nadzieją człowieka grzesznego”.

Dominik Tomczyk Sch. P.

## KRAJ BIBLIJNY

Egzegetycznej literatury fachowej jest dość, szczególnie na Zachodzie Europy, lecz nadal brakuje praktycznych wskazań do prowadzenia grup biblijnych. Nie chodzi przy tym o wprowadzającą teorię, ale o rzeczywiście praktyczne światło takiej pracy w grupach. Życzenie takie jest bardzo aktualne w związku z tymi, którzy są zainteresowani spotkaniem z Bogiem poprzez Pismo św.

We współczesnym Kościele, dzięki odnowie soborowej, obserwujemy powstawanie wielu ruchów młodzieżowych, grup spontanicznych czy też wspólnot nowego życia. Wśród nich tworzone są żywe kręgi biblijne. Myślę tu szczególnie o ruchu oazowym i charyzmatycznym na terenie naszego kraju. Spotkamy się u nich z medytacją religijną Słowa Bożego jako istotnego przyczynku do wewnętrznej odnowy życia. Dlatego możemy mówić o „nowym z zwrocie” w stronę spotkania z Biblią.

### NOWE TENDENCJE.

Zasadniczo są dwie główne tendencje tego „biblijnego zwrotu”:

- nie chodzi tak bardzo o indywidualne czytanie Pisma św., lecz bardziej o zajmowanie się Biblią w grupie.
- Nie zmierza się do egzegetycznego poznania Bożego słowa jako „studium dla studium”, ile raczej kładzie się nacisk na ujęcie życiowego znaczenia Pisma św. dla pogłębienia osobistej wiary.

To, że Bóg chce dzisiaj mówić i wzywać nas poprzez słowo swego Pisma, które jest słowem przemieniającej siły, służącej wewnętrznemu rozwojowi czytającego; to, że Bóg przede wszystkim oczekuje odpowiedzi na swój apel skierowany do serca człowieka i na inspirację modlitwy, na podjęcie takiego a nie innego działania — są to podstawowe myśli tego zwrotu ku Bożemu Słowu.

### SZANSA NA DZIŚ — BOŻE SŁOWO.

Obok prywatnego czytelnika Pisma św. zauważa się czytanie wspólnotowe, odbywające się w wielu powstających, bądź powstałych kręgach biblijnych, grupach modlitewnych itp. Z pewnością nie stanowi to jakiegos modnego kierunku. Wyływa bowiem z wielu przyczyn. Oto kilka z nich:

— w rozmowie z innymi nie naraża się człowiek na niebezpieczeństwo indywidualizmu w tłumaczeniu Pisma. Odczytujemy wtedy całą głębię Bożego Słowa od miłosierdzia, przez groźbę zniszczenia aż do apelu o współczłowieczeństwo.

— Różnorodne zawody i powołania, z których wywodzą się uczestnicy spotkań, wnoszą bogactwo swego życia, poszerzają horyzonty poszczególnych osób wskazując, jak dany tekst biblijny mówi o każdorazowym wymiarze życia człowieka.

— Także istota człowieka i wiary staje się bliższa człowiekowi przez światło Słowa natchnionego. Poznanie własnego życia uzyskujemy przez obcowanie z innymi, przez wymianę myśli itp. Każdy wierzący jest w gruncie rzeczy współwierzącym — każdy wierzy z innymi, tj. jest ożywiany przez wiarę innych. Nie ma prywatyzacji wiary jako wyłącznie mojej sprawy. Ta podstawowa rzeczywistość ludzkiego kontaktu wychodzi naprzeciw rozważaniu Pisma św. w grupach.

— Izolacja, w którą człowiek jest zaplątany, zostaje przełamana przez społeczność grupy. Po krótkim okresie czasu powstaje bowiem w grupie atmosfera otwarcia i wzajemnego przyjęcia. Często wyrasta to na bazie wzajemnego słuchania i mówienia o doświadczeniu Słowa Bożego. Uczestnicy odczuwają prawdziwą więź rodzinną.

— Wiele osób odnajduje siebie w grupie, swoją odwagę, pociechę dla siebie i swych religijnych przekonań i doświadczeń. Początkowe zahamowania, poprzez dyskrecję innych, zostają powoli przełamywane w ciepłe Bożego Słowa.

— Wypowiadanie się o rzeczach wiary daje pole refleksji i wzajemnego zbliżenia. Człowiek dzieli się z drugim człowiekiem czymś wspólnym, tj. swoją wiarą i doświadczeniem Boga. To pomaga, by stać się aktywnym w rodzinie, w kręgu znajomych czy w miejscu pracy.

#### WKŁAD KAŻDEGO JEST WAŻNY.

Pierwszą prawdą, jaką przyjmuje się w spotkaniach z Biblią, jest ta, że każdy wierzący jako ochrzczony chrześcijanin jest prowadzony przez Ducha Świętego (1J 2, 27), że każdy przeżył już jakieś własne doświadczenie wiary i życia i że chce je przekazywać dalej dzieląc się nim z innymi. Każde takie świadectwo jest ważne, służy bowiem ku zbudowaniu wszystkich.

Oprócz własnego wkładu kształtującego obraz spotkań biblijnych, członkowie grup winni nadśluchiwać, co mają do powiedzenia egzegeci-bibliści w danej kwestii. Naturalnie, egzegeza ma swoje znaczenie i byłoby czymś fatalnym, gdyby Biblia była czytana i rozumiana literalnie, dosłownie. Byłoby to czytanie naiwne, wprowadzające więcej chaosu niż radości ze spotkania Boga w Słowie. Byłaby to niepotrzebna sprzeczność pomiędzy myślą człowieka a jego wiarą. Dlatego w wielu takich problemach, gdzie rozum ludzi nie może dać odpowiedzi właściwej, pomaga egzegeza. Rozwiązuje ona problemy rozu-

mienia Pisma św. przez podanie *Sitz im Leben* oraz *Formgeschichte* danego tekstu biblijnego. Jej zadaniem jest bowiem przybliżenie ludziom treści słowa natchnionego.

### POWSTAWANIE GRUPY.

Życzenie spotkania z Biblią jest czymś, co urzeczywistnia życzenie i n n y c h. Każdy początek jest trudny, ale dzięki radosnemu pragnieniu i ufności w to, że Bóg chce, byśmy spotkali się z Nim w Jego Słowie; wszystko powoli stawać się będzie coraz jaśniejsze i prostsze.

Na początku winniśmy szukać tego, który mógłby poprowadzić spotkanie w grupie kręgu biblijnego. Może nim być proboszcz danej parafii, który dawałby pewne impulsy grupie przez głoszenie słowa lub też przez dzielenie się doświadczeniami własnej pracy duszpasterskiej na kanwie Bożego Słowa. Winien to być przede wszystkim człowiek, który zna i kocha Biblię. Pozwala on zrozumieć dany tekst Biblii. Może to uczynić przez 15-minutowy wykład, jako podanie nowych informacji o dzisiejszym rozumieniu danego fragmentu Pisma św., pozostawiając na boku trudności historyczne formowania się dzisiejszego spojrzenia na dany tekst.

Ważne przy tym jest zastosowanie praktycznej metody wykorzystywanej przez prowadzącego spotkania w grupach. Metoda bądź metody mają być przede wszystkim pomocnymi drogami, prowadzącymi do zamierzonego celu. Dzięki zastosowaniu i użyciu odpowiednich metod wcześniejsze doświadczenia członków spotkań mogą zostać pogłębione przez obecne doświadczenia Słowa Bożego. Właściwymi metodami nie są więc te, które nie pasują dla wszystkich tekstów biblijnych, oraz te, które nie zawsze prowadziłyby do osiągnięcia zamierzonego celu. Metoda winna być uniwersalna w swym zastosowaniu, tzn. dająca się wykorzystać do rozwiązywania trudnych kwestii większości tekstów.

### PROWADZENIE ROZMÓW.

Prowadzący spotkania biblijne winien przyswoić sobie pewne reguły prowadzenia rozmów, które podane zostaną przy końcu naszych rozważań.

„Czytać Biblię — ale jak?” — jest to podstawowe wyjściowe pytanie dla kręgu biblijnego. W odpowiedzi winno się nie tylko podawać wprowadzające informacje do czytania, ile przede wszystkim ukazywać pomocność Biblii dla pogłębienia doświadczenia wiary własnego życia z Bogiem poprzez kontakt ze Słowem Bożym.

Pierwsze spotkanie wydaje się zarówno dla prowadzącego jak i dla uczestników najtrudniejszym. Potrzeba zatem jakby szczegóło-

wego jego opisu. Uczestnicy spotkania, kręgu, wspólnoty, grupy nie znają się jeszcze wzajemnie, sama rzecz spotkania jest im obca, odległa, spotykamy bojaźń, ewentualną niepewność odnośnie sensu pobytu na takim spotkaniu, różnicę temperamentów, zawodów, uczuć, wewnętrznych pytań itp.

Musimy pamiętać, szczególnie przy pierwszym spotkaniu, że punktem centralnym kręgu biblijnego nie jest sam temat spotkania, ale człowiek. Zarówno niepewność, jak i atmosfera wzajemnego przyjęcia jest czymś konstruktywnym dla przebiegu i wzrostu kręgu biblijnego. Uczestnicy bowiem poznają się wzajemnie, wyrażają swe oczekiwania pod adresem spotkania, podają uwagi dotyczące formy, przebiegu czy całokształtu spotkań, wytyczają odpowiadający im „kurs” spotkań biblijnych.

Wtedy też krąg biblijny zawiązuje się sam w sobie. Głównym celem pierwszego wieczoru jest więc stworzenie odpowiedniej atmosfery, wyjaśnienie oczekiwań i rozwiązanie obaw oraz danie przedsmaku prawdy Bożego Słowa.<sup>1</sup>

#### PRZEBIEG SPOTKANIA.

W naszych spotkaniach z Biblią nie chodzi w pierwszej linii o jakieś egzegetyczne dyskusje, ile raczej o wspólne czytanie Słowa w utworzonym kręgu biblijnym, by właśnie przez wspólnotę Słowa zbliżyć się do Boga, od którego ono wyszło i do którego ono prowadzi czytających. Celem jest dzielenie się swoją wiarą opartą na przeżywaniu Pisma św.

Przebieg spotkania może mieć następujący schemat:

1. Pozdrowienie.
2. Przedstawienie tekstu biblijnego do rozważania.
3. Wykład tekstu.
4. I rozmowa w małych grupkach.
5. I plenum — dzielenie się odkryciem prawdy w rozważanym tekście.
6. Ewentualna przerwa (ok. 10 min.).
7. Krótka egzegeza tekstu (właściwe wyjaśnienie ważniejszych słów, etymologia, kontekst itp.).
8. II rozmowa w małych grupkach.
9. II plenum.
10. Modlitwa w oparciu o podany tekst.
11. Wnioski końcowe.

#### MODEL ROZMOWY.

Teoretycznie można opisać go w trzech zdaniach:

— każdy uczestnik zwraca uwagę na wrażenia, myśli i oczekiwania, które rodzą się mu przy podanym temacie, które następnie może uzewnętrznić;

— każdy respektuje równe prawa innych;

— każdy zajmuje się — na swój sposób — tematem. Grupa bowiem ma wspólny przedmiot rozważania.

Strona praktyczna natomiast zawiera 10 punktów, które czynią rozmowę elastyczną a zarazem uporządkowaną.

Oto one:

1. Ustal kiedy chcesz zabierać głos, kiedy zaś nic nie mówić. Każdorazową chęć zabrania głosu zaznaczaj przez podniesienie ręki.
2. Mów w formie „ja” (1 os. sing.), nie używaj zaś formy „my” (1 os. pl.) lub formy bezosobowej.
3. Mów z otwartością przy dzieleniu się swoimi myślami.
4. Nie krępuj się, jeżeli nie chcesz brać udziału w rozmowie.
5. Jeżeli chcesz o coś spytać, wyjaśnij krótko o co ci chodzi w pytaniu. Same tylko pytania działają często destruktywnie.
6. Nie zabieraj głosu, gdy mówi inna osoba.
7. Unikaj rozmów „na stronie”, tylko z poszczególnymi osobami.
8. Zwróć uwagę na zewnętrzne symptomy odbierania Bożego Słowa, tak u siebie, jak i u innych.
9. Miej poczucie tolerancji wobec innych.
10. Dyskretnie ochraniaj tajemnicę tego, co się dzieje w grupie.

Pismo św. jest słowem Boga skierowanym do człowieka. W nim człowiek spotyka Boga poprzez Słowo Wcielone, które stało się Ciałem. Powstające grupy czy też kręgi biblijne, rozważające to spotkanie z Bogiem w Słowie, są wielką nadzieją dla współczesnego Kościoła. Potrzeba zatem otwartych serc naszych duszpasterzy by ci, którzy odczuwają głód Słowa Bożego, zostali w pełni zaspokojeni poprzez głębokie a zarazem religijne przeżywanie Pisma św. jako odkrywanie wciąż na nowo zawartej w nim prawdy o Bogu i o człowieku.\*

Kraków

DOMINIK TOMCZYK Sch. P.

---

\* Opracowano na podstawie: „Bibel heute” 18 (1983) z. 74.

## RADOŚĆ W PSALMACH

1. Radosny śpiewnik liturgiczny — tak można nazwać Psalterz. Codziennie jest on odmawiany, względnie wyśpiewywany przez setki tysięcy ludzi i to niejednej religii. Liczy on sobie około trzech tysięcy lat. Można go nazwać „sercem Biblii”. Jest on echem dziejów narodu wybranego, modłą jego modlitw.

Piękno hebrajskiej poezji objawia się nie tak w zewnętrznej formie literackiej, jak w stylu języka: prostym, naturalnym, pełnym obrazowości, bezpośrednim w wyrazie uczuć, śmiałym w wypowiedaniu myśli. Czasem nastroj pozwala ujawnić się postawie mężnej i zwycięskiej, to znów rzewnej i tkliwej, a wypowiada się ona też w radosnych akcentach. Występują także uczucia boleści, udręki i tęsknoty, ale dominantę osiągają uczucia ufności, wdzięczności i radości. Psalmi przenika duch miłości prawdy, prawa i cnoty, jednak do głosu dochodzi także duch nienawiści do błędu i występku. Ponad wszystkim panuje duch głębokiej religijności, czci Boga i radości w Nim.

Prawie w stu psalmach dochodzi do głosu uczucie radości czy to formalnie, czy w wyrazach synonimicznych. Trudno je wszystkie przytoczyć, to też przytoczymy pewne grupy psalmów, wypowiadających radość. Różnorodność uczuć radości pochodzi z wielu względów, a zwłaszcza z różnej tematyki i dominującego nastroju.

2. Najpierw godzi się uwzględnić wezwanie do wyrażenia radości w śpiewie na cześć Tego, który jest źródłem radości.

Przyjdźcie, radośnie śpiewajmy Panu, wnieśmy okrzyki  
na cześć Skały naszego zbawienia,  
przystąpmy z dziękczynieniem przed Jego oblicze,  
radośnie śpiewajmy Mu pieśni.

Ps 95, 1—2

— Pragnieniem serca — radość. Bóg jest źródłem najwyższej radości, ale pod warunkiem ufności i wierności Bogu:

Miej ufność w Panu i postępuj dobrze  
mieszkaj w ziemi i zachowaj wierność.  
Raduj się w Panu,  
a On spełni pragnienia twego serca.

Ps 37, 4

— Także dzieła Boże, szczególnie cudny świat, on budzi w sercu radość:

Chwalić Cię będę, Panie, całym sercem moim,  
opowiadam wszystkie cudowne Twe dzieła,

Cieszyć się będę i radować Tobą,  
psalm będę śpiewać na cześć Twego imienia, o Najwyższy.

Ps 9, 2—3

(por. Ps 104, 33—34)

### 3. Sposób wyrażania radości.

Spontanicznie objawia się on w słowach, okrzykach i śpiewie.

— Siła uczucia radości każe nawet rękom klaskać rytmicznie.  
Oto wezwanie do narodów:

Wszystkie narody, klaskajcie w dłonie,  
radosnym wykrzykujcie Bogu głosem,  
bo Pan Najwyższy, straszliwy,  
jest wielkim Królem nad całą ziemią.

Ps 47, 2—3

— Do wyrażenia radości można wprzagnąć także muzyczne instrumenty. Oto znowu wezwanie do wszystkich ludów:

Radośnie wykrzykuj na cześć Pana Cała ziemię,  
ciescie się i weselcie, grajcie!  
Śpiewajcie Panu przy wtórce cytry,  
przy wtórce cytry i przy dźwięku harfy,  
przy trąbach i dźwięku rogu:  
radujcie się wobec Pana, Króla!

Ps 98, 4—6

— Taka jest psychika radującego się, że zdaje mu się, iż wszystko może radować się z nim. Oto wezwanie wszelkich żywiołów świata do radości.

Niech szumi morze i to co je napędza,  
świat i jego mieszkańcy!  
Niech rzeki klaszczą w dłonie,  
Niech góry skaczą radośnie  
przed obliczem Pana, bo nadchodzi...

Ps 98, 7—9 a

(por. Ps 95, 11—13 a)

— Miłość jest wymyślna. Chce radować kochaną osobę nawet aromatami i zapachami. Takich to radości życzą swojemu królowi jako oblubieńcowi synowie Korego:

Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci niesprawiedliwość,  
dlatego Bóg, Twój Bóg, namaścił ciebie  
olejkiem radości hojniej niż równych ci losem;  
wszystkie twoje szaty pachną mirrą, aleosem;  
płynący z pałaców z kości słoniowej dźwięk lutni  
raduje ciebie.

Ps 45, 8—9

4. Uroczystość religijna budzi szczególną potrzebę wyrażenia podniosłego nastroju i radości.

— Oto wezwanie do radości:

Oto dzień, który Pan uczynił;  
radujmy się zeń i weselmy!

Ps 118, 24

— Już droga do świątyni raduje:

Uradowałem się, gdy mi powiedziano:  
„Pójdziemy do domu Pańskiego!”  
Już stoją nasze nogi  
w Twym bramach, o Jeruzalem...

Ps 122, 1—2  
(por. Ps 42, 5)

— Raduje widok wspaniałej świątyni:

Jak miłe są przybytki Twoje  
Panie Zastępów!  
Dusza moja pragnie tęskni  
do przedsieni Pańskich.  
Moje serce i moje ciało radośnie wołają,  
do Boga żywego.

Ps 84, 2—3

— Ołtarz jest okazją do wzbudzenia religijnych, radosnych aktów:

I przystąpię do ołtarza Bożego,  
Do Boga, który jest moim weselem,  
Radośnie będę Cię chwalił przy wtórze harfy,  
Boże mój, Boże!

Ps 43, 4

— Raduje także możliwość złożenia ofiary:

Złożę w Jego przybytku  
ofiary radości,  
zaśpiewam i zagram Panu.

Ps 27, 6

5. Wszędzie można uprzytomnić sobie prawdę religii objawionej, że Bóg jest źródłem radości, ale szczególnie w świątyni, w zespole wiernych.

— Wszak jest On Stwórcą i Królem:

Śpiewajcie pieśń nową Panu;  
chwała Jego niech zabrzmie w zgromadzeniu świętych.  
Niech Izrael się cieszy swym Stwórcą,  
niech synowie Syjonu radują się swym Królem.

Ps 149, 1—2

- Wszak On zawsze jest duchowo obecny i ukazuje sens życia:  
 Stawiam sobie zawsze Pana przed oczy  
 nie zachwieję się, bo On jest po mojej jest prawicy.  
 Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje...,  
 Ukażesz mi ścieżkę życia,  
 pełnię radości u Ciebie,  
 rozkosze na wieki po Twojej prawicy.

Ps 16, 8—9 a. 11

- Ratunek u Boga jest źródłem pociechy, a miłującym imię Boże już samo jego wspomnienie sprawia radość:

A wszyscy, którzy się do Ciebie uciekają, niech się cieszą,  
 niech się weselą na zawsze!  
 Oślaniaj ich, niech się cieszą Tobą,  
 Ci, którzy imię Twe miłują.

Ps 5, 12

- Raduje także objawiona przez Boga prawda:

Raduję się z mów Twoich  
 jak ten, co zdobył wielki łup.

Ps 119, 162

- Już samo szukanie prawdy o Bogu napawa radością:

Niech się radują i weselą w Tobie  
 wszyscy, co Ciebie szukają:  
 Niech zawsze mówią: „Bóg jest wielki”  
 ci, którzy pragną Twojej pomocy.

Ps 70, 5

(por. Ps 40, 17; 105, 3)

6. Oryginalny jest Psalm 119 (Włg 118). Jest on najdłuższy, bo ma 176 paralelnych zdań. Zwrotek zaś ośmiowerszowych ma tyle, ile jest liter hebrajskiego alfabetu. Co jest przedmiotem tego niezwykłego psalmu? Co budzi takie uniesienie ducha poety?

— Objawione prawo Boże! Jest tu bogata synonimika. To prawo Boże nazywane jest zakonem, torą, ustawą, rozkazem, nakazem, dekretem, przykazaniem; to znów orędziem, powiedzeniem, słowem, nauką, wyrokiem, sądem. Tora uchodzi za treść, za serce religii Izraela. Podziwu godnym jest to, że cały psalm tchnie rozmiłowaniem tego prawa, Tory. Jest tu pewne podłoże psychologiczne. Z Bogiem łączy się istotnie jego wola, prawo. To też rozmiłowanie w prawie Bożym równa się miłości Boga.

Jakby w formie przeróżnych aktów strzelistych poeta oddany sercem Bogu — to poucza, prosi, napomina; to ubolewa i smuci się, że są tacy, co nie liczą się z prawem Bożym; to znów wysławia jego ważność i daje wyrazy radości.

— Bogactwem duchowym jest stała wierność przykazaniom Bożym:

Cieszę się z drogi Twych upomnień  
jak z wszelkiego bogactwa.  
Będę rozmyślać o Twych postanowieniach  
i ścieżki Twoje rozważałam.  
Będę się radował z Twych ustaw:  
słów Twoich nie zapomnę.

Ps 119, 14—16

— Symbolem nieczułości jest sadło, zaś czułość sumienia na Bożą ustawę sprowadza duchowe skarby:

Ich serce zatyło jak sadło,  
a ja znajduję rozkosz w Twoim Prawie,  
Dobrze to dla mnie, że mnie poniżyłeś  
bym się nauczył Twych ustaw.  
Prawo ust Twoich jest dla mnie lepsze  
niż tysiące sztuk złota i srebra.

— Radość jest słodyczą ducha, a co ją daje?  
Jak słodka jest dla mego podniebienia Twoja mowa:  
ponad miód dla ust moich.  
Z Twoich przykazań czerpię roztropność,  
dlatego nienawidzę wszelkiej ścieżki nieprawej.

Ps 119, 103—104

— Wspaniałe dziedzictwo dóbr wiecznych jest zawarunkowane zachowaniem Bożego prawa:

Napomnienia Twoje są moim dziedzictwem na wieki,  
bo są radością mojego serca.  
Serce swoje nakłaniam  
by wypełniać Twoje ustawy  
na wieki, na zawsze.

Ps 119, 111—112

— Pragnąć może zbawienia ten, kto umiłował Boże prawo:  
Pragnę Twojej pomocy,  
a Prawo Twoje jest moją rozkoszą.

Ps 119, 174

W czasie niewoli babilońskiej bezimienny wieszcz w umiłowaniu Tory widział odrodzenie Izraela. Jednak parę wieków przedtem Dawid także przekonywająco opiewał wartość Prawa Bożego:

Prawo Pana doskonałe — krzepi ducha;  
świadectwo Pana niezawodne — poucza prostaczką;  
nakazy Pana słuszne — serce radują;  
przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy.

Ps 19, 8—9

Krótko: — miłość woli Bożej jest źródłem radości:

Jest moją radością, mój Boże, czynić Twoją wolę,  
a Prawo Twoje mieszka w moim wnętrzu.

Ps 40, 9

7. Jak Bóg raduje człowieka?

— Przez swoje łaski i dary:

(Boże) jak cenna jest Twoja łaska,  
synowie ludzcy przychodzą do Ciebie  
chronią się w cieniu Twych skrzydeł;  
sycą się tłuszczem Twojego domu  
pociesz ich potokiem Twoich rozkoszy.  
Albowiem w Tobie jest źródło życia  
i w Twej światłości oglądamy światłość.

Ps 36, 8—10

Niech się cieszy me serce z Twojej pomocy  
chęć śpiewać Panu, który obdarzył mię dobrem.

Ps 13, 6b

— Przez swoje dzieła i pomoc:

Bo rozradowałeś mnie, Panie, Twoimi czynami,  
cieszę się dziełami rąk Twoich.  
Jakże wielkie są dzieła Twe, Panie,  
bardzo głębokie Twe myśli!

Ps 92, 5—6

Radosnymi okrzykami usta moje Cię chwala,  
Bo stałeś się dla mnie pomocą  
i w cieniu Twych skrzydeł wołam radośnie:  
do Ciebie lgnie moja dusza,  
prawica Twoja mnie wspiera.

Ps 63, 6b. 8—9

— Przez swoje rządy sprawiedliwe i pełne miłosierdzia łagodności,  
i dobroci. A jak to sobie przekazują pokolenia ludzkie?

Przekazują pamięć Twojej wielkiej dobroci  
i radują się Twą sprawiedliwością.  
Pan jest łagodny i miłosierny,  
nieskory do gniewu i bardzo słaskawy.

Ps 145, 7—8

(por. Ps 59, 17—18; 31, 8; 90, 14)

8. Pragnienie i potrzebę radości wyraża się w stosownych prośbach do Boga. I tak:

— są, którzy modlą się o wesele duszy płynące z przebaczenia grzechów:

Spraw, bym usłyszał radość i wesele:  
niech radują się kości, któreś skruszył.  
Odwróć oblicze swe od moich grzechów  
i wymaż wszystkie moje przewinienia.  
Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste  
i odnów w mojej piersi ducha niezwyčajzonego.

Ps 51, 10—12

— Są, którzy proszą o moc w przeciwnościach pochodzących od wrogów:

Rozwesel życie sługi swego,  
bo ku Tobie, Panie, wznoszę moją duszę.  
Wołam do Ciebie w dniu mego utrapienia,  
bo Ty mnie wysłuchujesz.  
Uczyń dla mnie znak — zapowiedź pomyślności,  
ażeby ci, którzy mię nienawidzą, ujrzeni ze wstydem,  
żeś Ty, Panie, mi pomógł i pocieszył mię.

Ps 86, 4. 7. 17

— Są, którzy wzdychają o pociechę w niepokoju, pochodzącym od niezbożnych i złoczyńców:

Jak długo występni, o Panie,  
jak długo będą się chełpić występni,  
pleść będą i gadać bezczelnie,  
i chwalić się będą wszyscy złoczyńcy?  
Gdy się w moim sercu mnożą niepokoje,  
Twoje pociechy mnie orzeźwiają.

Ps 94, 3—4. 19

— Są wierni, którzy uciekają się do Boga, prosząc o pomoc w trudnościach życia:

Pamiętaj o nas, Panie, gdyż masz upodobanie w swym ludzie,  
Przyjdź nam z pomocą,  
abyśmy ujrzeni szczęście Twych wybranych,  
radowali się radością Twojego ludu,  
chlubili się razem z Twoim dziedzictwem.

Ps 105, 4—5

9. Droga do radości jest także praktyka cnót, czyli dobrych przywyczajeń. I tak:

— ma szanse do radości pokora i ubóstwo:  
Patrzcie pokorni, radujcie się ubodzy,  
niech ożyje wasze serce, którzy szukacie Boga,  
bo Pan wysłuchuje biedaków...

Ps 69, 33—34a

— Sprawiedliwość i uczciwość ludzka sprowadza radość:

Światłość wschodzi dla sprawiedliwego  
i radość dla ludzi prawego serca.  
Sprawiedliwi weselcie się w Panu  
i wysławiające Jego święte imię.

Ps 97, 11—12  
(por. 64, 11)

— Błogosławieństwo Boże sprowadza ufność, błogosławieństwo zaś łączy się z pomyślnością, przychylnością i szczęściem:

Szczęśliwi, których moc jest w Tobie,  
którzy zachowują ufność w swym sercu. (...)  
Panie Zastępów,  
szczęśliwy człowiek, który ufa Tobie!

Ps 84, 6. 13  
(por. Ps 28, 7; 31, 11)

— Rzadka jest cnota wdzięczności. Wzbudza jednak radość okazywana wdzięczność: czy to za spełnienie próśb, czy za piękny dzień od wschodu do zachodu, czy też za obfite urodzaje:

Ciebie należy wielbić,  
Boże, na Syjonie.  
Tobie śluby dopełniać  
co próśb wysłuchujesz.  
Ty zaś napełniasz radością  
podwoje Zachodu i Wschodu.  
Stepowe pastwiska są pełne  
a wzgórza przepasują się weselem.  
Łąki się stroją trzodami,  
doliny okrywają się zbożem,  
wnoszą okrzyki radości a nawet śpiewają

Ps 65, 2. 9b. 13—14  
(analog. 100, 1—2)

10. Ponieważ źródłem radości dla człowieka jest tak Bóg, jak Boże dzieła, godzi się na końcu przytoczyć wezwanie psalmisty, aby cały świat za to wielbił Boga.

Sławcie Boga z radością wszystkie ziemie,  
śpiewajcie chwałę Jego imienia,  
cześć Mu świetną oddajcie!  
Przyjdźcie i patrzcie na dzieła Boga:  
dokonał dziwów pośród synów ludzkich!  
wielce Nim się radujmy!

Ps 66, 1—2. 5—6c

11. Radość udziela się. Wspólnie przeżywa radość szczególnie lud prosty. Jest on szczery w okazywaniu swych uczuć. Śpiewy, gra na instrumentach, tańce i procesje stają się wówczas wyrazem wspólnego wesela. Niekiedy potrzebuje on dłuższego czasu do radośnego wyżycia się w podobnych imprezach, ucztach i zabawach.

Szczególnie w psalmach pochwalnych szukano wyrazu radości i wdzięczności. Co więcej, te chwile stawały się natchnieniem do nowych pieśni. Świadczą o tym już pierwsze słowa kantyku Judyty:

Uderzcie w bębny na cześć mojego Boga,  
zagrajcie Panu na cymbałach,  
zanućcie Mu psalm i pieśń uwielbienia,  
wysławiajcie i wzywajcie Jego imię.  
Ponieważ Pan jest Bogiem, który  
niszczy wojny.

16, 1—2a

12. Gdy zwrócimy uwagę na publiczną służbę Bogu w świątyni jerozolimskiej, to w czasie obrzędów liturgicznych wyrazem podniosłych uczuć religijnego ludu były psalmy.

Do psalmów tzw. liturgicznych, wzywających do chwalby i wierności Jahwe należały psalmy: 82, 79, 46, 105 i 107.

W czasie święta Paschy przy uczcie wieczornej, na której spożywano ofiarne baranka śpiewano Hallel, tj. psalmy: od 113—118.

Pielgrzymi do świątyni jerozolimskiej śpiewali psalmy gradualne, tj. „Pieśni wstępowania”, obejmowały one psalmów piętnaście: od 120 do 134.

13. W Nowym Izraelu, czyli w Kościele powszechnym, psalmy są ważną częścią liturgii.

Czyż w odmawianiu liturgii godzin trzonem modlitw nie są psalmy recytowane, względnie śpiewane?

W liturgii Mszy świętej już na „wejście” brzmi werset stosownego psalmu. Po lekcji następuje psalm responsoryjny, którego zwrotki przeplatane są główną jego myślą. Także przy dziękczynieniu komuniijnym werset psalmu podnosi ważny moment obrzędu.

Psalmy są formą modlitwy podnoszącą duszę ku Bogu; wzniosłymi czynią obrzędy, wnoszą w serce pociechę a nawet radość.

Na koniec przytoczmy psalm, który jest reminiscencją zwycięstw — Izraela i nastraja optymistycznie. Los opłakany może zmienić Ten, który nawet pracujących we łzach — może nagrodzić i rozradować:

Gdy Pan odmienił los Syjonu  
byliśmy jak we śnie.  
Wtedy usta nasze były pełne śmiechu  
a język wołał pełen radości.  
Wspaniale postąpił Pan z nami,  
myśmy się rozradowali.

Odmień nasz los, o Panie, (...)  
Którzy we łzach sieją,  
zając będą w radości.

Ps 126, 1—2a. 3—4a. 5

Częstochowa

KS. JÓZEF MYSZYŃSKI SI

## KOMUNIKAT WYDAWNICTWA PALLOTTINUM

Wydawnictwo Pallottinum uprzejmie zawiadamia, że od pewnego czasu sprzedaje się na terenie kraju niekompletną BIBLIĘ TYSIĄCLECIA (bez siedmiu ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu). Ponieważ jest to fotooffsetowe powielenie oryginalnego trzeciego wydania BT, dlatego tę okrojona Biblię można poznać tylko po nieciągłej paginacji tam, gdzie były, a zostały wyrzucone księgi deuterokanoniczne.

Nabywcy — po zauważeniu braków — w dobrej wierze proszą Pallottinum o wymianę „uszkodzonego” egzemplarza. Wyjaśniamy, że nikt się do nas nie zwracał o zezwolenie na tę okrojona edycję, nie wiemy, kto i gdzie tego dokonał; w związku z tym na razie nie jesteśmy w stanie dochodzić naruszenia naszych praw wydawniczych. Jednocześnie ubolewamy, że tym nielegalnym wydaniem stworzono dwuznaczną sytuację, w której Biblia niezgodna z katolickim kanonem ksiąg świętych ukazuje się z imprimatur kościelnym. Zgłaszanie zatem do nas reklamacji jest bezprzedmiotowe.

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### ATENEUM KAPLAŃSKIE

1983, t. 100, z. 1 (443)

Banak J., Lech St., *Inspiracja biblijna w literaturze polskiej*, 3—17; Chrzastowski T., *Inspiracje biblijne w sztuce*, 32—45; Lewek A., *Ewangelizacja a kultura*, 69—89; Pociąg B., *Temat biblijny w muzyce*, 46—61; Sieg Fr., *Warunki zwycięstwa według „Listów do siedmiu Kościołów”* (Ap 2—3), 62—68; Starnawski J., O „Tryptyku ewangelicznym” Leopolda Staffa, 18—31.

- 1983, t. 100, z. 2 (444)  
 Gołębiowski M., „Strzeżcie się fałszywych proroków”, 178—188  
 1983, t. 100, z. 3 (445)  
 Muszyński H., *Biblijne korzenie modlitwy*, 335—348  
 1983, t. 101, z. 1 (446)  
 Szymanek E., *Czytanie Pisma św. w Liturgii Godzin*, 47—60

## COLLECTANEA THEOLOGICA

- 1983, z. 1  
 Gołębiowski M., *Jedność Pisma Świętego jako zasada hermeneutyczna*, 5—18; Gryglewicz F., *Dyskusja Jezusa (J 8, 12—59)*, 29—42; Miazek J., *Commune Apostolorum w odnowionej Liturgii Godzin*, 69—73; Mokrzycki B., *Czytania biblijne w Liturgii*, 91—93; Mokrzycki B., *Z rozmów o postudze słowa*, 93—96; Rybacki Cz., *Chrześcijańskie tytuły psalmów w Liturgii Godzin*, 67—68; Woźniak J., *Teologia przysięgi haj Jahwe*, 19—28  
 1983, z. 2  
 Mendecki N., *Pochodzenie Jr 23, 3 z kręgu proroka Ezechiela*, 37—42; Stachowiak L., *Badania nad napomnieniami moralnymi św. Pawła w XX wieku*, 47—64; tenże, *Eschatologia księgi Izajasza*, 25—36; Załęski J., *Problem „wyjątku” w 1 Kor 7, 15—16*; 43—64  
 1983, z. 3  
 Dola T., *Antropologiczna interpretacja formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego”*, 37—54; Mendecki N., *Koniec utrapień — wywyższenie Izraela w Sof 3, 18—20*; 33—60

## ANALECTA CRACOVIENSIA

- 1982, t. XIV  
 Jankowski A., *Chrystus Apokalipsy Janowej a eon obecny*, 243—292; Chmiel J., *Agape als Grundbegriff des christlichen Ethos. Biblisch-strukturelle Analysen*, 295—304

## COMMUNIO

- 1983, z. 2  
 Urs von Balthasar, *Jedność i wielość teologii Nowego Testamentu*, 28—38:  
 1983, z. 3  
 Schnackenburg R., „*A Słowo stało się Ciałem*”, 19—28; Sicari A., *Stary Testament a stopniowe wcielanie się Słowa*, 3—18  
 1983, z. 5  
 Feuillet A., *Triumf niewiasty w świetle Protoewangelii*, 17—29; Scheffczyk L., „*Dziewicze narodziny*”. *Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 41—54; Sicari A., „*Witaj łono Bożego Wcielenia*”, 55—67

## HOMO DEI

- 1983, z. 1  
 Lewek A., *Kulturotwórcza funkcja Ewangelii*, 30—42  
 1983, z. 2  
 Biskup M., *Nowy Testament o pokucie i pojednaniu*, 86—93; Krasiński J., *Eklezjalny i biblijny aspekt sakramentu pojednania*, 94—101

## POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1983, t. IV

Czyż St., *Postulat starotestamentalnego Prawa (Mt 5, 17—20)*, 47—68; Peter M., *Prawodawstwo Starego Testamentu*, 7—26; Poniży B., *Poznanie Boga na podstawie Księgi Mądrości 13, 1—9; 27—46*; Pytel J. K., *Duch Sw. darem Ojca i źródłem apostołskiej aktywności*, 69—74

## PRZEGLĄD POWSZECHNY

1982, z. 5

Léon Dufour X., „*Czyńcie to na moją pamiątkę*”, 246—257; Pastuszewski S., *Świadkowie Jehowy*, 267—272

1983, z. 1

Strzelecka K., *Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie?*, 57—69

1983, z. 7—8

Cholewiński A., *Pismo święte w odnowionych obrzędach sakramentu pokuty*, 80—94; Jaworski J., *Wyniki ostatnich badań Całunu Turyńskiego*, 109—119; Nowak P., *Ks. Władysław Szczepański SJ — prekursor współczesnych badań biblijnych*, 69—79

## TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1983, t. IX

Bednarz M., *Znaczenie sanktuarium w Piśmie Świętym*, 25—36; Brzegowy T., *Izrael pielgrzymujący*, 37—51

## W DRODZE

1982, z. 10

Czerni K., *Święte Oblicze*, 55—65

1982, z. 11—12

Kłoczowski J. A., *Żywiol morza w Piśmie świętym*, 47—55

1983, z. 1—2

Buber M., *Platon a Izajasz*, 24—30; Poniży B., *Droga do życia*, 31—37

1983, z. 3

Salij J., *Mojżesz wiary chrześcijańskiej*, 18—22; Kamińska A., *Biblia dla dzieci*, 23—34

1983, z. 4

Wilson J., *Całun z Turyń a archeologia Nowego Testamentu*, 32—37; Waliszewski St., *Oddziaływanie Całunu Turyńskiego na wczesnochrześcijańską ikonografię*, 38—47

1983, z. 5

Harzęga St., *Chrystusowy dar ochłody*, 85—88

1983, z. 6

Grzegorzczak J., *Zrozumieć Judasza*, 28—41; Jeus W., *Ewangelisci jako pisarze*, 42—51; Babraj K., *W Ojczyźnie Jezusa*, 87—93; Królak St., *Ślady Chrystusa w filmie*, 94—99

1983, z. 9

Salij J., „*Otwórzcie drzwi Odkupicielowi*” w symbolice biblijnej, 4—12

1983, z. 11

Działo E., *Łaska w Piśmie świętym*, 35—40; Barclay W., *Charisma — Boży dar*, 33—34

1983, z. 12

Kamińska A., „*I widział Bóg, że było dobre*”, 62—65; Przybylski R., *Pierwsza rana Zbawiciela*, 37—53

1983, z. 1 (338)

Przybylski R., *Spotkanie z Panem* (Łk 2, 22—40), 3—35

1983, z. 4 (341)

Ehrlich E., *Uwagi o niektórych aspektach mesjanizmu*, 592—609

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

## KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Bar Joachim Roman OFMConv, *Przełożona domu zakonnego. Wskazania prawne i ascetyczne*. W-wa 1983, ATK, s. 208
2. Karbownik Henryk ks., *Ciężary stanu duchownego w Polsce na rzecz Państwa od roku 1381 do połowy XVII wieku*, Lublin 1980, KUL, s. 178
3. *Komentarze biblijne do czytań mszalnych*. Rok A, B, C. Praca zbiorowa pod redakcją ks. St. Lacha, Lublin 1981, KUL, s. 237+201+221
4. *Komentarze biblijne do czytań mszalnych — Święta*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. J. Homerskiego. Lublin 1981, KUL, s. 236
5. *Módlmy się wspólnie. Propozycje modlitwy powszechnej*. Oprac. O. I. Żolnierczyk OFMConv. W-wa 1983, ATK, s. 733
6. Olejnik Stanisław ks., *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*. W-wa 1982, ATK, s. 228
7. *Opera philosophorum Medii Aevi — Textus et studia*: t. IV: *Awicena i średniowieczna filozofia arabska*. W-wa 1982, ATK, s. 387
8. *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej*. cz. III: *Z Chrystusem idziemy przez życie*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego TJ i ks. W. Kubika TJ, IV wyd. W-wa 1982, ATK, s. 593
9. *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1974—1976*, cz. I i II. Praca zbiorowa pod redakcją o. W. Rosłona OFMConv i ks. J. Laskowskiego TJ. W-wa 1983, ATK, s. 315+356
10. *Pisma chrześcijańskich pisarzy*:  
t. 29: Tertulian, *Wybór pism*. Przekład ks. A. Goryn, ks. W. Myszor, ks. K. Obrycki, ks. E. Stanuła. Oprac. ks. W. Myszor, ks. K. Obrycki, ks. E. Stanuła CSsR. W-wa 1983, ATK, s. 255  
t. 30: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*. Przekł. i oprac. St. Kalinkowski. Wstęp ks. E. Stanuła CSsR. W-wa 1983, ATK, s. 356
11. Romaniuk Kazimierz bp, *Co to jest źródło Q?* W-wa 1983, ATK, s. 260
12. Romaniuk Kazimierz bp, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*. W-wa 1983, ATK, s. 172
13. *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Praca zbiorowa pod red. ks. W. Schenka. Lublin 1982, KUL, s. 288
14. Szałafrowski Edward ks., *Miejsca i czasy święte*. Wyd. II. W-wa 1982, ATK, s. 293
15. *W kierunku religijności*. Praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejzego. W-wa 1983, ATK, s. 357