

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 6

ROK XVIII

1965

Ks. Antoni Kubik, Opole

## TERMINOLOGIA SOTERIOLOGICZNA W STARYM TESTAMENCIE. (Jahwe-Zbawca)

Podstawową ideą ksiąg Pisma Świętego jest zbawienie<sup>1</sup>. Obok idei mesjańskiego oczekiwania (i jego wypełnienia w Jezusie Chrystusie) jest ona istotnym elementem treści Starego i Nowego Testamentu. Punktem wyjściowym tego założenia i pewnika teologicznego a zarazem ilustracją wybawienia jest wyjście Izraelitów z Egiptu. Drugim przykładem wybawienia jest wyprowadzenie Izraela z niewoli babilońskiej. Obrazem jego jest także, zwłaszcza w późniejszych księgach biblijnych, zbawienie mesjańskie oraz przewijająca się w nich myśl o reszcie ocalonych — świętej reszcie tych, którzy na sądzie w dniu Jahwe zostaną wybawieni. Myśli te przejął i rozwinął Nowy Testament. Decydujący fakt chrześcijańskiego zbawienia, śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, zapowiedziany przez proroków, jest kłamrą spinającą oba Testamenty a zarazem punktem kulminacyjnym. Nowy Testament wskazuje na obrazy wybawienia w Starym Testamencie. Zapowiedzią wybawienia był potop. Wskazuje na to św. Piotr (1 P 1, 19—21) i późniejsza symbolika chrztu oraz wody (J 7, 37 nn). Św. Paweł w 1 Kor 10, 1 nn nawiązuje do wybawienia z Egiptu. Obrazem wybawienia według Nowego Testamentu było zawarcie przymierza na Synaju (Israel-populus acquisitionis) i związane z nim wydarzenia w czasie wędrówki przez pustynię (wąż miedziany Lb 21, 8 nn, por. J 3, 14; manna Wj 16, 4 nn; por. J 6, 32 nn, baranek paschalny Wj 12. rozdział; por. J 19, 36). Zbawienie urzeczywistnia się przez Jezusa Chrystusa i w Nim, przez Jego śmierć, którą wybrał wiernych i „osądził” niewiernych (J 3, 18) oraz Jego uwielbienie, chwałę Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Z drugiej strony realizuje się ono w wiernych przez wiarę w Jezusa Chrystusa i przyjęcie przez chrzest do grona ludu Bożego.

<sup>1</sup> Jakubiec Cz., *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, str. 7.

Wszystkie wydarzenia historii Objawienia wiążą się ściśle ze sobą ideą zbawienia i w świetle tej idei historia tą zyskuje pełniejsze wyjaśnienie. Przy lekturze Starego Testamentu każdego uderzy to, że w wielu miejscach już pierwszych ksiąg przemawiający w nich Jahwe podkreśla, iż jest jedynym Bogiem Izraela (Wj 3, 14—16; 5, 1; 20, 1—2<sup>2</sup>). Takie stwierdzenie ma wielkie znaczenie, gdyż jest główną podstawą idei zbawienia w Starym Testamencie.

W Starym Testamencie ideę zbawienia tworzą głównie trzy elementy: 1) wyprowadzenie lub wyłączenie Izraela spośród narodów, 2) przymierze będące według Biblii formą realizacji tego wyprowadzenia i wyłączenia Izraela oraz 3) oddanie Izraelowi na własność kraju niegdyś obiecane. Wypełnienie tych trzech elementów jednocześnie sprawia, że Jahwe jest „święty”, czyli wybawicielem<sup>3</sup>.

Całokształt stosunków Jahwe z Izraelem za O. Bächlim wyrażają trzy słowa: miłość, wybranie i wyprowadzenie<sup>4</sup>. Zdawać sobie trzeba jednak sprawę, że Izrael nie był z natury, sam przez się, ludem Bożym. Wybawienie z Egiptu i wybranie jego nie były czynnościami działającymi same przez się, ale wymagały one odzewu ze strony ludu wybranego, który musiał je uznawać i do nich się stosować<sup>5</sup>.

W historii Izraela wydarzeniem przełomowym, którego echa rozbrzmiewają na wszystkich niemal kartach Starego Testamentu, było wybawienie Izraela z faraonowego ucisku, z owego „domu niewoli w Egipcie”<sup>6</sup>. Sprawcą tego wybawienia, polegającego na wyprowadzeniu szczepów izraelskich pod wodzą Mojżesza i Aarona z Egiptu, był Jahwe, Bóg Izraela, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba<sup>7</sup>. Faktem tym zapoczątkował Jahwe realizację obietnicy danej Abrahamowi, dotrzymując zawartego z nim przymierza<sup>8</sup>. W ten sposób materialny fakt wyprowadzenia ludu z niewoli nabiera głębszego, teologicznego znaczenia. Staje się on przejawem dokonywania się ekonomii Bożego wybawienia, co znalazło zresztą swój szeroki wyraz w Pięcioksięgu. Jahwe wyprowadził Izraela z Egiptu, by wziąć go sobie na własność, wyłączając go z obcych ludów i dać mu w posiadanie kraj obiecany

<sup>2</sup> Por. też Jakubiec Cz., dz. cyt., str. 148: Słowa: „ja jestem Jahwe, Bóg twój” powtarzają się parokrotnie (Iz 41, 13; 42, 8; 43, 15) i to właśnie w związku z faktem wyzwolenia Izraelitów z niewoli babilońskiej. Ten fakt był wymownym dowodem, że Jahwe jest prawdziwym i jedynym Bogiem, że jest On „pierwszym i ostatnim” i że oprócz niego nie istnieje żaden inny bóg (Iz 44, 6—8; 45, 5. 21; 48, 12).

<sup>3</sup> Jakubiec Cz., dz. cyt. str. 150 n.

<sup>4</sup> Bächli O., *Israel und die Völker*, Stuttgart 1962, str. 137: Jahves Verhalten zu Israel wird mit drei Verben ausgedrückt: lieben, erwählen und herausführen.

<sup>5</sup> Por. Bächli O., dz. cyt., str. 178.

<sup>6</sup> Wj 20, 2

<sup>7</sup> Wj 3, 6.

<sup>8</sup> Rdz 17, 1—8; 22, 15—16.

ojcom jego<sup>9</sup>. Te fakty, które Biblia ukazuje jako realizację Bożego wybawienia, stają się nawet dostrzegalne nie tylko dla teologa, ale także dla każdego uważnego i bezstronnego badacza kultury Starożytnego Wschodu. Kultura bowiem Izraela jest wyraźnie odrębna od otaczającego ją świata semickiego. Uważana jest ona za „szczytowy punkt rozwoju kultur semickich”<sup>10</sup>. Wybitnego semitologa uniwersytetu rzymskiego Moscati S. uderza szczególnie zjawisko, jakie przedstawia sobą ten naród. Zjawisko to jedynie w swoim rodzaju na Starożytnym Wschodzie można wyjaśnić tylko koncepcją, która obejmuje trzy główne elementy: Izrael ma swego Boga, ów Bóg zawarł z nim przymierze, a realizacją tego przymierza jest właśnie historia. To, że Izrael ma własnego jedynego Boga, stanowi właśnie podstawową różnicę z ludami sąsiednimi<sup>11</sup>.

Wyprowadzenie więc Izraela z Egiptu przez Jahwe jest zarówno w Biblii, jak i w historii równoznaczne z jego wybawieniem<sup>12</sup>. Powraca ono jako częsty motyw w wielu księgach biblijnych tak Starego jak i Nowego Testamentu. Wspomnienie tego aktu Bożego wybawienia stanowi przedmiot częstych rozwiązań Izraela, który czerpie zeń otuchę w trudnych chwilach swych dziejów.

Wyprowadzenie z Egiptu jednak było w planach ekonomii zbawienia tylko wstępnym etapem jego realizacji. Wiodło ono bezpośrednio do drugiego faktu ściśle z nim związanego i od niego zależnego. Faktem tym było przymierze zawarte z wyprowadzonym z niewoli i wyłączonym spośród innych narodów ludem, który poprzez dobrodziejstwa przez Boga mu wyświadczone stał się ludem nabytym przez Jahwe (*populus acquisitionis*). Przymierze to zawarł Jahwe ze swoim ludem na Synaju (Wj 19, 3—6; 19, 16—20). Przez fakt przymierza wszedł do łączności — *communio* z Bogiem. Jahwe żądał wzajemności ze strony Izraela, czekał na owoce i nie chciał, by Jego dar poszedł na marne. Jahwe zrealizował Swoje pierwsze obietnice i w zamian za to oczekiwał ufności i oddania oraz solidarnej postawy Swojego ludu. Gdyby wybawienie dokonane przez Jahwe nie miało prowadzić Izraela do tej *communio* z Bogiem, gdyby Izrael nie chciał wstąpić do tej łączności i dochować warunków zawartego przymierza, spotkałaby go kara ze strony Jahwe (Wj 20, 19—22; 23, 33 por. Wj rr 32—34; najważniejszy cytat: Pw Pr 28, 15—68)<sup>13</sup>. Przymierze zawarte przez

<sup>9</sup> Jakubiec Cz., dz. cyt. str. 66.

<sup>10</sup> Moscati S., *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963, str. 181.

<sup>11</sup> Moscati S., dz. cyt., str. 188, 206.

<sup>12</sup> Bächli O., dz. cyt., str. 135.

<sup>13</sup> Por. Bächli O., dz. cyt., str. 136: die Herausführung aus Ägypten wird als Motiv für dankbare Erinnerung..., demütige Barmherzigkeitsübung und treues Festhalten an Jahwe benützt. Zugleich wird sichtbar, z. B. Dt 1, 32, dass die Erlösung vom Volk mit Vertrauen erwidert werden sollte, ihr Ziel ist also die *communio* zwischen Gott und Volk.

Jahwe z Izraelem i dochowanie przez Izrael wierności temu przymierzu jest wypełnieniem wybawienia Izraelowego poprzez wieki, którego widocznym, zewnętrznym znakiem było zajęcie przez plemiona izraelskie obiecanej patriarchom ziemi, na której to miało się w ciągu wieków to wybawienie urzeczywistnić.

Przymierze na Synaju leży u podstaw koncepcji wybawienia w Starym Testamencie<sup>14</sup>. Ponieważ na mocy przymierza synajskiego Izrael stał się szczególną własnością Jahwe (Wj 19, 5), stał się jakoby Jego „rodziną”, połączoną z Nim „węzłami krwi” (Wj 24, 8), Jahwe nie mógł pozostawić go jako Swoją własność czy Swoich bliskich w obcych rękach. Toteż gdy niewierności Izraelowe spowodowały konieczność kary, która przyszła na Izraela najpierw ze strony Asyrii a potem na Judę ze strony Babilonu, gdy lud znalazł się znowu w niewoli i udrukami, poniżeniem, cierpieniem okupił swoje niewierności i zwrócił się znowu do swojego Boga, wypełniając powinności wynikające z zawartego przymierza, Jahwe niejako musiał Swoją własność na nowo wybawić. Wyprowadził więc lud z niewoli babilońskiej i w ten sposób okazał ludowi wierność zawartemu z Nim przymierzu. W przeciwnym bowiem razie byłby Jahwe nie tylko niewierny temu przymierzu, które niegdyś zawarł, ale byłby również niesprawiedliwy<sup>15</sup>.

Stary Testament wyraża ideę wybawienia za pomocą trzech słów: *hoszija* *gaal* i *padah*, których księgi biblijne używają w odniesieniu do Jahwe.

1) *Hoszija* oznacza pomagać, przybywać z pomocą, ratować w ucisku<sup>16</sup>. W tym sensie słowo to występuje około sto razy w odniesieniu do Jahwe, z tego 47 razy w psalmach. Mówi się w księgach biblijnych, że Jahwe przychodzi komuś z pomocą (17 razy)<sup>17</sup>, że Jahwe jest pomocnikiem (18 razy), że Jahwe sam jest pomocą. Wiele z tych wyrażań odnosi się do zbawienia, którego Jahwe dokonuje i które człowiek u Niego znajduje. Ta pomoc pochodzi wyłącznie od Jahwe, a jeśli od człowieka to tylko od takiego, którego w tym celu powołał i do tego upoważnił, np. sędzia, król, prorok. Jahwe ocala ludzi z ucisku, nędzy, śmiertelnego niebezpieczeństwa<sup>18</sup>. Jahwe zbawia nie tylko jednostki, ale i lud izraelski (Iz 45, 17; 46, 13; 52, 10). Człowiek

<sup>14</sup> Jakubiec Cz., dz. cyt., str. 149.

<sup>15</sup> Jakubiec Cz., dz. cyt., str. 149: słowo „sprawiedliwość” w odniesieniu do Boga oznacza w Biblii łaskawość ze strony Boga względem ludzi. Stąd nietrudno zrozumieć, dlaczego wyraz „sprawiedliwość” Jahwe jest synonimem zbawienia i dlatego Jahwe nazwał siebie „Bogiem sprawiedliwym i zbawicielem (Iz 45, 21).

<sup>16</sup> por. Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958.

<sup>17</sup> Np. Jahwe wybawia z doczesnych potrzeb i niebezpieczeństw: Sdz 15, 8; 1 Sam 10, 19; 2 Sam 22, 31.

<sup>18</sup> Np. Iz 26, 1; ps 3, 3.9; ps 62, 2; ps 140, 8; ps 149, 4; Job 13, 16; Jon 2, 10; 2 Kron 20, 17.



oczekuje takiego wybawienia dlatego, że Jahwe jest miłosierny (ps 6, 5; 31, 17; 109, 21. 26; Oz 1, 7), sprawiedliwy i święty. Wybawienie to ma jednak także, zwłaszcza w psalmach, treść soteriologiczną i oznaczać może wybawienie z grzechów, o którym wprawdzie rzadko, ale jednak kilka razy wyraźnie mówi się w księgach Starego Testamentu (Iz 33, 24; Jer 31, 33 n; Ez 36, 29; Zach 13, 1n; ps 51, 15; 130, 8). W ten sposób progresywnie termin ten, tłumaczony w Septuagincie słowem *sodzein*, nabiera treści wybawienia mesjańskiego i przygotowuje koncepcję zbawienia w Nowym Testamencie, w którym słowo to oznacza nie tylko wybawienie z duchowej nędzy i grzechu, ale zawiera także w sobie posiadanie wszystkich dóbr eschatologicznych.

Czasownik *gaal* był pierwotnie pojęciem prawnym czynności, do której zobowiązany był na podstawie prawa rodzinnego najbliższy krewny w stosunku do mienia (Kpł 25, 25n; Jer 32, 7), osób z rodowej społeczności w wypadku, gdy utraciły wolność oraz do bezdzietnych wdów (Rut 3, 9. 12). U podstaw tych zobowiązań, zawartych w słowie *gaal*, leżały związki krwi. Osobę zaś, posiadającą prawo i obowiązek takiego wykupu, oznaczano imiesłowem *goel*. Prawodawstwo kapłańskie używa terminu tego wtórnie na oznaczenie czynności wykupienia (zamiany na pieniądze) przedmiotów poświęconych Jahwe (Kpł 27 r).

Jeżeli zatem w księgach biblijnych Jahwe nazywany jest *goel*<sup>19</sup>, to tym samym uważa się Go za najbliższego krewnego, posiadającego prawo — rodzinne obowiązki wobec Izraela. Jednakże ten związek, zachodzący w Biblii zwłaszcza w drugiej części Izajasza, pomiędzy Jahwe a Izraelem nie opiera się na więzach pokrewieństwa krwi, lecz przede wszystkim na wybraniu Izraela. Jahwe wybrał lud izraelski na podstawie wolnego wyboru. Pomiedzy Nim a ludem zachodzi więc związek dobrowolny. Według deuterio-Izajasza jednak i w tym wypadku winien się Jahwe starać o wybawienie ludu, gdyż na skutek dobrowolnego wyboru Izrael stanowi wyłączną Jego własność (Iz 41, 14). W tym sensie Jahwe „wykupuje”, tzn. nabywa sobie patriarchów (Rdz 48, 16; Iz 29, 22), cały naród (Iz 41, 14), Jerozolimę (Iz 52, 3. 9), Syjon (Iz 59, 20) i to przede wszystkim z niewoli babilońskiej. Jahwe nie tylko „wykupuje” naród (Iz 62, 12; ps 106, 2), ale także poszczególnych ludzi jako czcicieli Jahwe (ps 18, 15), wdowy i sieroty (przyp. 23, 11), gdyż termin ten ma zastosowanie również jednostkowe.

Innego zabarwienia nabiera termin *goel* w księdze Joba. Jahwe jest *goel* dlatego, że w końcu uwieńczy powodzeniem słuszną sprawę Swego cierpiącego sługi Joba wbrew wszelkim ludzkim nadziejom<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> por. u Izajasza rr 40—55.

<sup>20</sup> Jankowski A., *Odkupienie*, art. w Podręcznej Encyklopedii Biblijnej, Poznań 1959, t. II, str. 170.

Znaczenie słowa *gaal* jest więc niepewne podobnie jak słowa *hoszija*. W treści jego mieści się także pewne zróżnicowanie i stopniowanie wybawienia, gdyż oznacza wybawienie z doczesnych trosk w odniesieniu do poszczególnych jednostek (Przyp 23, 11), do narodu wybranego dawniej (Wj 6, 6; Iz 41, 14) i w czasach mesjańskich.

Słowo *padah* oznacza dosłownie wykupić za okup, przy czym w słowie tym kładzie się nie tyle nacisk na obowiązek krewnego jak w *gaal*, lecz na złożenie okupu przez kogokolwiek. W tym sensie można wykupić należne, zgodnie z prawem sakralnym, bóstwem życie ludzi i zwierząt (Wj 13, 15; Lb 18, 15—17), lewitów (Lb 3, 12. 46), kogoś, kto został przeznaczony na śmierć (1 Sam 14, 45). Ponieważ słowo *padah* podkreśla czynność, a nie jak *gaal* podmiot, nie przyjęła się w użyciu odrębna forma imiesłowu czasownika. Chociaż Jahwe nie może zapłacić żadnego okupu, to jednak słowo *padah* w księdze Powtórzonego Prawa odnosi się często do Jahwe, przy czym termin ten oznacza przede wszystkim wybawienie Izraelitów z niewoli (Pw Pr 9, 26; 15, 15; 21, 8; por. też Jer 31, 11). W terminologii teologicznej ksiąg biblijnych z okresu po niewoli zanika w odniesieniu do Jahwe drobna różnica pomiędzy słowem *padah* (używanego o Jahwe na oznaczenie wybawienia bez okupu) a słowem *gaal* i obu tych terminów używa się zamiennie jako synonimów. Ponieważ księgi te są odbiciem jednostkowej pobożności, terminów tych nie odnosi się do ludu izraelskiego, ale do poszczególnych wiernych. Toteż termin ten odnosi się nie tyle do wybawienia ludu czy jednostki z niewoli w Egipcie czy Babilonii, lecz także do wybawienia od wrogów i wszelkich utrapień (Oz 13, 14; ps 103, 4; Ekl 51, 2), śmierci (ps 49, 8—10) i rzadko z grzechu. Bóg więc zawsze wykupuje z łaski, a ponieważ jest panem niezależnym, nie potrzebuje dawać żadnej rekompensaty<sup>21</sup>. I tutaj zachodzi pewne stopniowanie w treści. Jak naród wybrany niegdyś wyzwolony został z niewoli egipskiej, tak też wybawieni są poszczególni wierni (Dawid: 2 Sam 4, 9; 3. Król 1, 29; Jeremiasz: Jer 15, 21; inni: Jer 31, 11; Oz 7, 13; 13, 14; Zach 10, 8; ps 25, 22; 34, 23; Job 5, 20; 6, 23; 33, 28). W czasach mesjańskich Izrael będzie wybawiony z grzechów (ps 130, 8), a wybawieni wrócą z radością do Syjonu (Iz 35, 10; 51, 1).

Terminom *gaal* i *padah* odpowiada greckie *liptrum* i jego *composita*, które odnosi się także w pierwszym rzędzie do krewnych odpowiedzialnych za swoją rodzinę.

Tak więc, jak to widzieliśmy, Izrael nie jest z natury narodem Jahwe<sup>22</sup>, lecz jest nim na mocy wybrania i zawartego ze swoim Bogiem przymierza. Z tych dwóch elementów wybrania i przymierza

<sup>21</sup> Köhler L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen<sup>3</sup> 1953, str. 225.

<sup>22</sup> Bächli O., dz. cyt., str. 175: Israel ist nicht von Natur aus Gottes Volk.

wynika również niejako obowiązek troski, odpowiedzialności i opieki Jahwe wobec Izraela.

Do Starego Testamentu nawiązuje Nowy Testament. To co w Starym Testamencie odnosiło się do Jahwe, to samo Nowy Testament odnosi do Chrystusa (por. Łk 1, 68; 2, 38; 24, 21), co było rzeczą całkowicie nową, w judaizmie niespotykaną.

Warto tu zwrócić uwagę, że w tekstach z Qumran jedynym sprawcą zbawienia jest Jahwe<sup>23</sup>. Podmiotem wszystkich tekstów, w których mowa jest o zbawieniu, nie jest żaden z dwóch qumrańskich Mesjaszów, ale Bóg Jahwe. Jahwe jest tym, który zbawia<sup>24</sup>. On też jest sprawcą wybawienia i odkupienia<sup>25</sup>, nigdy zaś Mesjasz. Mesjasz — wybawiciel z grzechów — nie był potrzebny sekcje qumrańskiej. Uważała się ona za lepszą część, ową część Izraela, która już została zbawiona, gdyż członkowie jej od wieków zostali przez Boga wybrani jako uczestnicy Nowego i Wiecznego Przymierza.

Koncepcja zbawienia w Nowym Testamencie, stanowiąca wprawdzie nawiązanie do idei Starego Testamentu, wnosi nowe elementy. Nie Jahwe, jak w Starym Testamencie, ale Chrystus jest Zbawcą, który dzieła zbawienia dokonał przez Swoją mękę i śmierć na krzyżu. Krew Chrystusa stanowi okup i środek, który zapewnia zbawienie. Przez mękę i śmierć, przez Swoją ofiarę dokonał Jezus Chrystus dzieła zbawienia (Tyt 2, 14; Mk 10, 45; 1 Tym 2, 6). Zbawienie to dokonuje się nie z obowiązku spłacenia okupu panu niewolników, ale z miłości i troski Tego, który za niewolników złożył dobrowolną ofiarę z własnego życia. Według Starego Testamentu Izrael został wykupiony wskutek przymierza. Kościół Boży został „własną krwią Jego nabyty”, stosownie do Wj 19, 5 nn przez „Krew Przymierza”. I tutaj podmiotem zbawienia jest Bóg: „On” — Ojciec Starego Testamentu przez krew Syna.

Idea zbawienia przez Jahwe, która w Starym Testamencie zawiera się w terminach *hoszija*, *gaal*, *padah*, rozwija się, stopniowo nabywa nowego, głębszego i szerszego znaczenia, co zgodne jest z dziejami Objawienia. Pełniejsze ukazanie terminologii Starego Testamentu i jej bogatej treści a nawet jej wieloaspektowość pozwala na pełniejsze zrozumienie samej idei Chrystusowego zbawienia. Idea zbawienia, która ukształtowała ludzką rzeczywistość, była jedna i ta sama w Starym i Nowym Testamencie, należy do tej samej jedynej ekonomii zbawienia Bożego. Pismo Święte Starego Testamentu wskazuje, że

<sup>23</sup> Croatto J., *De messianismo gumranico*, VD 35(1957), 348—53.

<sup>24</sup> por. *Księga Wojny* I, 5; IV, 4; X, 4—5.8; XI, 3; XIII, 13; XVIII, 7

<sup>25</sup> W *Księdze Wojny* zawsze podmiotem słowa *padah* które występuje w niej osiem razy, jest Bóg. Na to samo wskazuje komentarz do ps 37 z IV groty (4GpPs 37, 14, 15), gdzie czytamy: Bóg ich uwolni z ich ręki. Żaden z opublikowanych dotychczas dokumentów nie przypisuje Mesjaszowi czynności soteriologicznych, które są istotą działalności Chrystusa jako Mesjasza w Nowym Testamencie.

to właśnie Jahwe (Ten, który jest) stanowi podmiot i jest sprawcą zbawienia ludzkości na całej przestrzeni dziejowej. „On”, ojciec wszystkich ludzi, „własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich” (Rz 8, 32).

Opole

Ks. ANTONI KUBIK

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

## ZBAWCZA INICJATYWA BOGA

(według Ef 1, 3—14)<sup>1</sup>

Z całego listu do Efezjan fragment początkowy tego pisma, czyli tzw. hymn na cześć zbawczej woli Boga, doczekał się najliczniejszych opracowań. Uważamy, że w istniejących już komentarzach do EF nie zajmuje należnego jej miejsca idea zbawczej inicjatywy Boga, którą można uważać za kucz do zrozumienia całej soteriologii św. Pawła.

W artykule niniejszym poświęcimy najprzód (I) nieco uwagi formie literackiej tekstu Ef 1, 3—14, poddamy następnie (II) analizie egzegetyczno-teologicznej terminy użyte w Ef 1, 3—14 na wyrażenie zbawczej woli Boga, i wreszcie (III) zajmiemy się sprawą odwieczności i suwerenności zbawczej inicjatywy Boga. W rozważaniach części II, III spróbujemy także ukazać rolę miłości Bożej w podjęciu decyzji zbawienia człowieka.

### I. ZAGADNIENIA FORMALNO - LITERACKIE

Mimo obfitego materiału bibliograficznego istnieje nadal wiele punktów spornych, gdy chodzi o literacką formę tekstu Ef 1, 3—14. Wydaje się, że próbom jej określenia poświęcono jak dotychczas zbyt wiele uwagi. Nie ulega wątpliwości, że ustalenie rodzaju lite-

<sup>1</sup> G. Castellino, *La dossologia della Lettera agli Efesini* (1, 3—13); *Analisi della forma e del contenuto*, Salesianum 8 (1946) 147—167; H. Coppieters, *La doxologie de la lettre aux Ephésiens. Notes sur la Construction syntaxique d'Eph 1, 3—14*, RB 6 (1909) 74—88; E. Lohmeyer, *Das Proömium des Epheserbriefes*, TBL 5 (1926) 120—125; J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God*, Bib 31 (1950) 1—26; Ch. Maurer, *Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Brief*, EvTh 11 (1951—1952) 151—172; J. M. Bover, *Doxologiae epistolulae ad Ephesios logica partitio* (Eph 1, 3—14), Bib 2 (1921) 458—460; N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes*, TZ 7(1951) 241—264; Th. Inntzer, *Der Hymnus im Epheserbrief 1, 3—14*; ZKTh 28 (1904) 612—621; J. Cambier, *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, ZNW 54 (1963) 58—104.

rackiego jest bardzo pomocne przy samej interpretacji tekstu<sup>2</sup>. Jednakże nikt nie zaprzeczy, że nie forma lecz treść danego tekstu winna stanowić, zwłaszcza w teologii biblijnej, główny przedmiot badań. Tekst Ef 1, 3—14 nie należy do łatwych, gdy chodzi o pierwszą lekturę Listów Świętego Pawła. Jedenaście owych wierszy praktycznie stanowi jedno wielkie zdanie. Nic przeto dziwnego, że już E. Norden nazwał ten tekst *konglomeratem zdań najbardziej monstrualnym w języku greckim*<sup>3</sup>. Dziś panuje wśród egzegetów dość powszechne przekonanie, że tekst Ef 1, 3—14 posiada budowę rytmiczną, lecz w bardzo odmiennych kierunkach idą poszukiwania paraleli literackich dla tego rodzaju „poezji”. Ongiś próbowano odnaleźć w naszym tekście przynajmniej główne cechy klasycznej poezji greckiej, co jednak spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem bardzo wielu krytyków. Sięgnięto z kolei do poezji hebrajskiej, zestawiając nasz tekst zwłaszcza z niektórymi Psalmami. Poszukując wzorów jeszcze bardziej konkretnych przyrównywano także tekst Ef 1, 3—14 do kantyku *Benedictus* z Łuk 1, 68 ns. Jednakże najbardziej właściwe stanowisko w sprawie źródeł literackich dla Ef 1, 3—14 zajął ostatnio J. Cambier<sup>4</sup>. Autor ten utrzymuje, iż w tekście naszym mamy do czynienia z tzw. poezją mało-azjatycką, która stanowi gatunek literacki zbliżony do poezji hebrajskiej<sup>5</sup> bardziej niż do klasycznych poematów greckich.

W Listach św. Pawła przykłady tego rodzaju poezji odnajdujemy — zdaniem autora — w następujących tekstach: Flp 2, 6—11; Kol 1, 15—20; Ef 5, 17 ns. Według tych samych zasad kolometrycznych zbudowany jest także prolog do Ewangelii św. Jana (J 1, 1—8). J. Cambier dopatruje się wielu podobieństw między naszym tekstem a Janowym prologiem: ten sam w obydwu tekstach rytm prozodyczny mocno uwydatniony w pierwszych wierszach, słabnący zaś coraz bardziej w miarę zbliżania się ku końcowi; obydwa teksty stanowią swoiste streszczenie doktrynalne materiału, który potem następuje.

Egzegeci dalecy są od jednomyślności, gdy chodzi o podział tekstu Ef 1, 3—14 na strofy. Niektórzy dostrzegają w nim trzy strofy sądząc przy tym, że strofa pierwsza poświęcona jest tematowi wybrania (ww 4—5), druga mówi o odkupieniu (ww 6—10, tematem zaś trzeciej jest sprawa naszego dziedzictwa w Jezuse Chrystusie (ww. 11—14)<sup>6</sup>. Inni, dokonując podziału tekstu również na trzy strofy

<sup>2</sup> Por. J. Cambier, art. cyt. 59.

<sup>3</sup> „das monströseste Satzkonglomerat in griechischer Sprache” — cyt. za E. Lohmeyerem, art. cyt., ThBl 5 (1926) 120.

<sup>4</sup> *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, art. cyt.

<sup>5</sup> Por. G. Castellino, art. cyt. 147.

<sup>6</sup> Por. np. Th. Innitzer, art. cyt. 612—621; G. Castellino, art.

i także w oparciu o jego treść, dopatrują się w całym hymnie tylko tematu wybrania, z tym że pierwsza strofa mówi o samej akcji wybrania, druga o sposobie wybrania a trzecia o jego celu<sup>7</sup>. Sądźmy, że podział całego tymnu na trzy okresy — tak jak to zresztą czynią ostatnio P. Benoît i J. Cambier — jest najbardziej uzasadniony. Pierwszy fragment jest zbudowany niejako na idei wyrażonej czasownikiem *ekseleksato*. (ww. 4—6a), drugi ma za podstawę czasownik *echaritosen* (ww. 6b—7, a trzeci bazuje na słowie *eperisseusen* (ww. 8—10). Te trzy okresy są powiązane ze sobą za pomocą formuły *en Christo* powtarzającej się na przestrzeni całego hymnu — choć w odmiennym brzmieniu — aż pięć razy.

Podział na trzy strofy — lub mówiąc ogólniej: na trzy okresy — nie pokrywa się z podziałem całego tekstu na główne tematy. Tematów owych należy bowiem wyodrębnić przynajmniej sześć. Każdy z nich przedstawia oddzielne dobrodziejstwo Boga względem ludzi. Oto one: wybranie ludzi, przyjęcie ich za dzieci Boże, odkupienie ludzkości, wywyższenie Chrystusa, wybranie Izraela i powołanie pogan<sup>8</sup>.

Jeżeli chodzi o początki literackie tego tekstu, to nie ulega wątpliwości, że można w nim dostrzec pewne elementy katechezy pierwotnej<sup>9</sup>, słusznie jednak została odrzucona, nawet przez protestantów, teoria E. Lohmeyera, który utrzymywał, że mamy tu do czynienia z pewnym hymnem liturgicznym, świadomie i po prostu wprowadzonym później do Pawłowego Listu<sup>10</sup>.

Podobieństwo naszego tekstu do 1 P 1, 3—12, mogące wskazywać na wspólne pochodzenie obydwu perykop od wspomnianego hymnu, aczkolwiek niezaprzeczone — znajdujemy aż 28 słów wspólnych dla obydwu tekstów — nie powinno być wyolbrzymiane. Wystarczy dla przykładu nadmienić, że w 1 P 1, 3—12 nie spotykamy ani razu terminów takich jak: czenie, upodobanie, dekret, wola. Również owe eulogium z Listu Ef nie jest pozbawione paraleli w pozostałych listach Pawła, który gdzie indziej także akcentuje, choć w mniej wyraźny sposób, ideę zbawczej woli Boga Ojca.

cyt. 147—153; J. Fr. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Rome 1959, 240 ns.

<sup>7</sup> Por. J. De Zwann, *Le Rythme logique dans l'Épître aux Ephésiens* RHPHil 7 (1927) 554 ns.

<sup>8</sup> Por. P. Benoît, *Épître aux Ephésiens* (Bible de Jérusalem, tomy oddz. <sup>2</sup>, s. 86—87).

<sup>9</sup> Por. N. A. Dahl, art. cyt. 262—264; E. Käsemann, *Eine urchristliche Tauf liturgie* (Festschrift R. Bultmann), Stuttgart-Köln 1949, 133—148. Z katolików zob. M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB 63 (1955) 182—208; J. Cambier, art. cyt. 98.

<sup>10</sup> Por. art. cyt. 120—125. Stanowisko Lohmeyera odrzuca, między innymi, M. Dibelius, *An die Kolosser...* (Handkommentar zum Neuen Testament XII) Tübingen 1953<sup>3</sup>, s. 45.



## II IDEA ZBAWCZEJ WOLI BOGA

Wstęp do listu Efezjan jest czasem nazywany — jak już zaznaczaliśmy — „hymnem na cześć Bożej woli zbawienia człowieka”<sup>11</sup>. Aby wyrazić ideę tego zbawczego chcenia użył św. Paweł trzech następujących formuł:

1. *W miłości przeznaczył nas dla siebie* (w. 5)
2. *Przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli* (w. 9)
3. *Z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszyst- go zgodnie z zamysłem swej woli* (w. 11).

Formuły powyższe, należąc do jednego z ostatnich a zarazem najbardziej dogmatycznych listów Pawła, zdają się być owocem długich refleksji Apostoła i streszczają niejako wszystko, co znajdujemy w pozostałych listach Pawła na temat zbawczej woli Boga. Trzykrotne powtórzenie tego samego tematu, specjalny dobór lub dokładniej, nagromadzenie podobnych w treści słów ukazuje nieprzeciętne znaczenie tematu zbawczej woli Ojca dla całej nauki św. Pawła o odkupieniu. Jednakże wszystkie aspekty owej inicjatywy Boga ukazać może jedynie bliższa analiza poszczególnych terminów, które wprost lub pośrednio oznaczają Boże chcenie. Właśnie tego rodzaju analizie pragniemy poświęcić dwa kolejne paragrafy.

### 1. Chcenie, upodobanie, postanowienie i wola Boża

Dość częsty w Nowym Testamencie rzeczownik „*thelêma*” posiada, zależnie od kontekstu, różne znaczenia, ale jeden tylko raz jest synonimem „pożądania zmysłowego” (Ef 2, 3). U synoptyków najczęściej oznacza „prawo”, „zakaz”, wobec którego możliwa jest postawa tylko uległości (Mt 6, 10; 7, 21; 12, 50; 21, 31; Mk 3, 35; Łk 12, 47; por. Dz 21, 14; 13, 22)<sup>12</sup>. Podobny zresztą sens posiada ten termin w użyciu autora czwartej Ewangelii (7, 17; 9, 31; 6, 40), choć daje się tu zauważyć pewna nowość, polegająca na wprowadzeniu niespotykanej poza Janem formuły soteriologicznej: *abym czynił wolę tego, który mnie posłał* (4, 34; 5, 30; 6, 38), formuły, która zdaje się być echem Ps 40 (41), 8; *Oto idę! W nagłótku księgi napisano o mnie, abym czynił wolę Twoją, Boże mój*<sup>13</sup>.

Rzeczownik „*thelêma* = chcenie, jest bardzo bogaty pod względem swych znaczeń w użyciu św. Pawła. Przede wszystkim

<sup>11</sup> „Lobpreis der göttlichen Heilsveranstaltung” — G. Schrenk, ThWNT I, 634.

<sup>12</sup> Por. także Dz 13, 22. Zob. w związku z tym C. I. Mitton, *The Will of God: In the Synoptic Tradition of the Words of Jesus*, ExpTim 72 (1960—1961) 68—71.

<sup>13</sup> Por. G. B. Caird, *The Will of God. In the Fourth Gospel*, ExpTim 72 (1960—1961) 115—117.

terminu tego używa Apostoł, gdy chce oświadczyć, że jest *apostolem z woli Boga* (1 Kor 1m1; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1; Kol 1, 1). Wolę Bożą oznacza następnie cała Ewangelia, którą ludzie żyć winni na co dzień (Rz 2, 17—19; Ef 5, 17). Wola Boża wreszcie — to pragnienie uświęcenia ludzi (1 Tes 4, 3; 5, 18; Por. Kol 1, 9; Rz 12, 2)<sup>14</sup>.

W kontekstach soteriologicznych odwoływanie się do woli Ojca ma na celu wykazanie, że istnieje doskonała harmonia między intencjami Ojca, a tym, czego dokonał Chrystus dla zbawienia ludzkości. Sytuacje tego rodzaju są do zanotowania w tekstach następujących: Gal 1, 4 i Ef 1, 5. 9. 11. W Gal 1,4 zwrot *według woli Boga i Ojca* wiążąc należy nie tylko z myślą *wydania się Chrystusa za nasze grzechy*, ani nie wyłącznie z zdaniem, *aby nas wybawić od zła tego życia*, lecz z całym kompleksem owych idei soteriologicznych, o których mowa w wierszach 3 i 4.

W Ef 1, 5. 9. 11 idea chcenia Bożego jest wyrażona złożeniem kilku synonimicznych terminów. O każdym z nich można powiedzieć że dla poznania ludzkiego wolą Bożą zawsze będzie mieć coś z tajemnicy. W rzeczywistości bowiem wyrażenie *tajemnica woli Bożej* (w. 9) jest tu synonimem całego dzieła odkupienia, u podstaw którego leży niezbadane dla człowieka (Rz 16, 25; Ef 3), „misterium” Bożej dobroci. Czyż właśnie owa niepojętość Bożej miłości nie powiększa jeszcze bardziej jej ogromu?

Można zatem stwierdzić, że „chcenie” Boże, gdy jest opisywane w kontekście soteriologicznym, oznacza nieodwracalne dążenie Stwórcy ku zbawieniu człowieka. Niedostępność dla umysłu ludzkiego ostatecznych racji tego chcenia sprawia, że zbawcze dzieło Jezusa ma między innymi za zadanie „ujawnić” nam tajemnicę woli Jego (Ef 1, 9; por. Dz. 22, 14; Rz 2, 18).

Pewien aspekt Bożego chcenia wyraża też rzeczownik „*eudokia*”, który najwłaściwiej chyba będzie przetłumaczyć na język polski przez „upodobanie”. Oprócz trzykrotnego użycia przez synoptyków (Mt 11, 26; Łk 2, 14; 10, 21) termin ten występuje w Nowym Testamencie tylko u Pawła i oznacza prawie zawsze „upodobanie Boga w czynieniu dobrze ludziom”.

W Flp 1, 15 mowa jest o „upodobaniu ludzkim”. *Niektórzy wprowadzie z zazdrości i w duchu zwady, ale inni z upodobania głoszą Chrystusa*. Przeciwwstawienie zazdrości i zwady upodobaniu, pozwala zrozumieć, przynajmniej po części naturę tego ostatniego uczucia. Jest to nie tylko spontaniczne przyłgnięcie sercem do czegoś lub kogoś, lecz także szczerłość, uczciwość i prostota w całym postępowaniu.

Owa szczerłość i prostota są jeszcze bardziej widoczne kiedy się wiąże wprost, jak w Rz 10, 1 z rzeczownikiem „*serce*”: *Bracia*,

<sup>14</sup> Por. A. Gorge, *La volonté de Dieu selon saint Paul*, Christus 17 (1958) 3—17.

*upodobanie serca mego i błagalna do Boga modlitwa ma ich zbawienie na celu.*

W przeciwieństwie do upodobań ludzkich, które mogą być czasem moralnie złe (por. np 2 Tes 2, 12), „beneplacitum” Boże jest właściwie synonimem i normą zarazem prawdziwego i niewątpliwego dobra (1 Kor 1, 21). W Ef 1, 5 temat upodobania Bożego przez związek z ideą „postanowienia od wieków”, wyraża jakby całą „prehistorię” naszego zbawienia. Godna zanotowania jest absolutna wolność Boga, podejmującego decyzję zbawienia człowieka. Jedynie w dobroci Bożej znaleźć można ostateczną rację dla zbawczego upodobania sobie Boga w ratowaniu człowieka.

W Ef 1, 9 upodobanie Boże zdaje się poprzedzać — przez analogię do naszego sposobu bycia — pewna „refleksja”, aprobująca niejako pierwszy odruch życzliwości. Oto co czytamy we wspomnianym tekście: *...objawił nam tajemnicę swej woli według upodobania, które miał w nim.*

Również w Kol 1, 19—20 całe dzieło odkupienia wyrasta z upodobania Boga.

Tak więc przyszłe, wiecznotrwałe dobro człowieka, od samego początku ekonomii zbawienia było przedmiotem szczególnej miłości i upodobania Bożego.

c) W słowniku autorów natchnionych Nowego Testamentu ideę „chcenia” wyraża także termin „prothesis”. Nie jest to zwykłe tylko chcenie, lecz raczej mocna decyzja, postanowienie, dekret Boży. Tylko trzy razy w całym Nowym Testamencie (Dz 11, 23; 27, 13; 2 Tym 3, 10) rzeczownik ten ma za podmiot ludzi. We wszystkich pozostałych wypadkach mowa jest o postanowieniach i dekretach Bożych.

W 2 Tym 1, 9 przestrzega Apostoł przed mniemaniem, że to uczynkom naszym należy zawdzięczać zbawienie. Darmowość zbawienia jest zresztą szczególnie zaakcentowana ideą łaski, dla której nie masz wytłumaczenia poza miłością Boga względem ludzi (Tt 3, 5). Otóż postanowienie zbawcze Boga nie tylko zakłada pojęcie łaski, lecz jest poniekąd jej synonimem.

W Ef 1, 11 postanowienie Boże jest jednym z ogniw w „chronologicznym” porządku ekonomii zbawienia. Tekst przypomina nam mimo woli następujący fragment listu do Rzymian: *Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według (Jego) zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył...* (8, 28 ns).

Nie trzeba dodawać, że owo postanowienie zbawcze rodzi się wyłącznie z miłosierdzia Bożego. Jest bowiem przedwieczne i nie poprzedzają go żadne zasługi ludzkie, na co Paweł zwróci uwagę pisząc w Rz 9, 11: *Bo gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic*

dobrego czy złego nie uczyniły — aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru<sup>15</sup>. Mowa tu co prawda o Jakubie i Ezawie, lecz nikt nie wątpi, że słowa te mają zastosowanie do wszystkich ludzi. Prócz wykluczenia zasług ludzkich jako ewentualnej przyczyny zbawienia, tekst powyższy podkreśla dobitnie nieodwołalny charakter zbawczej decyzji Boga, czemu zresztą jest poświęcony cały dziewiąty rozdział listu do Rzymian, w którym po opisie odstępstw Izraela znajdują się między innymi te oto znamienne słowa: *Nie znaczy to jednak wcale, że słowo Boże zawiodło* (Rz 9, 6).

Tak więc postanowienie, dekret Boży oznacza w języku Pawła decyzję zbawczą zrodzoną przed wiekami z miłości a obejmującą tak samo przyszłe zbawienie jak i wszystkie środki potrzebne do jego osiągnięcia.

d) To, co zwykło się wyrażać znanym już terminem *eudokia*, autorzy natchnieni oddają czasem przy pomocy rzeczownika „*boulē*”. Pod względem użycia jest to termin raczej rzadki w Nowym Testamencie: spotykamy go 10 razy u Łukasza — 2 razy u Pawła: 1 Kor 4, 5 i Ef 1, 11).

W 1 Kor 4, 5 chodzi o ukryte zamiary, pragnienia a może nawet już powzięte decyzje serc ludzkich, co przypomina mimo woli znany nam już tekst Dz 10, 1 (por. także 1 Tes 2, 4).

Dla soteriologii Pawła znamienne jest użycie rzeczownika *boulē* w Ef 1, 11. Zdeterminowanie, nieodmienność woli Bożej są tu zaakcentowane szczególnie wskutek zestawienia dwu terminów wyrażającym Boże chcenie: *boulē* i *thēlema*. *Thēlema* jako skłonność na ogół niesprecyzowana, żywiołowa, jest tu niejako aprobowaną przez bardziej refleksyjną *boulē*<sup>16</sup>. Tak więc to, co wyraża idea wybrania i przeznaczenia Bożego wyrasta ostatecznie z postanowienia woli Bożej. Nie trzeba znów dodawać, że u podstaw tej zbawczej decyzji znajduje się łaska Boża.

## 2. Obietnica, wybranie, przeznaczenie i powołanie człowieka

Idea zbawczej woli Boga dochodzi również do głosu w tematach takich jak: obietnica, wybranie, przeznaczenie i powołanie.

a) O obietnicy mówi św. Paweł zwłaszcza wtedy<sup>17</sup>, kiedy chce

<sup>15</sup> Doskonałą egzegezą cytowanego tu tekstu Ml 1, 2—5 podaje G. J. Botterweck, *Jacob habe ich lieb, Esaw hasse ich. Auslegung von Malachias 1, 2—5*, Bibel u. Leben 1 (1960) 28—30; 100—109; 179—183; 253—260.

<sup>16</sup> „... certa illa ac constans in animi sententia permansio quae, capto, semel de se quapiam concilio, haberi solet”. ZORELL, *Lexicon graecum, sub voce*.

<sup>17</sup> „... personne n'a insisté autant que saint Paul sur la promesse de Dieu, qui s'est réalisé dans le Christ Jésus”. J. Huby, *Saint Paul*,

przedstawić całkowitą niemoc prawa wobec konieczności zbawienia człowieka. Obietnica stanowiła jeden ze szczególnych przywilejów, którymi Bóg obdarzył naród wybrany<sup>18</sup>. Wykluczenie od udziału w obietnicy było równoznaczne — w mniemaniu Izraelitów — z wiecznym potępieniem. Tego rodzaju „teologię” korygował Paweł niejedyn raz i to w bardzo radykalny sposób (por. Rz 2, 1—3, 20 oraz szczególnie 2, 11: *... u Boga bowiem nie ma względu na osobę*), lecz mimo to i on trwa w przeświadczeniu, że *Ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, najpierw Żyda a potem Greka* (Rz 1, 16), co powie również — według relacji Łukasza — antiocheńskim Żydom: *Wam to przede wszystkim należało głosić słowo Boże, ale że je odrzucacie ... oto zwracamy się do pogan* (Dz 13, 46).

Zbawcze obietnice Boga stanowią swego rodzaju tajemnicę i nie można ich wytłumaczyć inaczej jak tylko miłosierdziem i dobrocią Boga. Z drugiej strony — i to jest myśl, do której czyniliśmy już pewne aluzje — rozwijając temat obietnicy pragnie Paweł przypomnieć, że zbawcza dobroć Boga była przyrzeczona już Ojcom w Starym Prawie.

Przedmiotem obietnicy jest czasem dziedzictwo Boże (Rz 4, 13; Gal 3, 18, 29), życie (Gal 3, 21; Rz 4, 16), albo dokładniej: życie wieczne (1 Tym 4, 8; Tt 1, 2; 2 Tym 1, 1; por. Jk 1, 12; 1 K 2, 25) królestwo (Jk 2, 5), sprawiedliwość (Gal 3, 21), duch (Gal 3, 14), Ef 1, 13) lub wreszcie dziecięstwo Boże (Gal 4, 22 nss; Rz 9, 8); krótko chodzi zawsze o kogoś z dóbr mesjańskich, będących synonimem miłości Boga względem ludzi. Szczególnie jednak ów soteriologiczny charakter obietnic Bożych jest uwydatniony w 2 Kor 1, 20: *Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są w Nim*, „tak”. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze „Amen”, Bogu na chwałę.

Owo wszystko, które się dokonało w „Nim”, oznacza niewątpliwie całe życie Chrystusa, ale głównie Jego zbawczą mękę, śmierć i zmartwychwstanie.

Tak więc obietnica w swej treści wyraża coś więcej niż rozpatrywane przedtem wszystkie synonimy Bożego chcenia. Obietnica, lub przyrzeczenie nie tylko suponują wyraźną wolę ze strony obiecującego, lecz pozwalają się spodziewać — zwłaszcza, gdy tym co przyrzeka jest sam Pan Bóg — że zapowiadana przyszłość stanie się niewątpliwie kiedyś naszym udziałem. W ten sposób właśnie obiet-

---

*Epître aux Romains* (Verbum Salutis X), Paris 1957<sup>2</sup>, 42; zob. także D. M. Stanley, *Theologia promissionis apud Paulum*, VD 32 (1952) 130 ns.

<sup>18</sup> Por. L. Cerfaux, *Le privilège d'Israël selon saint Paul*, ETL 17 (1940) 5—6.

nica stanowi fundament chrześcijańskiej nadziei i pewności zbawienia.

b) „Chronologicznie” — jeżeli może tu być mowa o jakiejś chronologii — pierwszy akt Boga wprowadzającego w życie dane ludzom obietnice jest wybranie tych ostatnich do zbawienia<sup>19</sup>.

Termin „wybranie” zdarza się w listach Pawła nieraz i w zależności od kontekstu różne posiada znaczenie. Jednakże miłosierdzie Boga jest we wszystkich wypowiedziach fundamentem wybrania. To właśnie z miłości Boga do ludzi zrodziło się wybranie Patriarchów (Rz 9, 11) i całego Izraela (Rz 11, 6.7), co zresztą Paweł wyraźnie stwierdzi mówiąc: *Co prawda — gdy chodzi o Ewangelię — są oni nieprzyjaciółmi (Boga) ze względu na wasze dobro, gdy jednak chodzi o wybranie, są oni — ze względu na przodków, przedmiotem miłości (Rz 11, 28).*

Oprócz tekstów mówiących o wybraniu jednostki (Rufus w Rz 11, 13), pewnej społeczności (Rz 11, 5; 2 Tes 2, 14; 1 Tes 1, 4), lub całego ludu (Rz 11, 28), kilka razy przedmiotem wybrania jest w listach Pawła cała „nowa ludzkość”, tzn. wszyscy wierni bez względu na to, gdzie i kiedykolwiek żyją. Mamy tu na myśli szczególnie następujące teksty: Ef 1, 4; Rz 8, 33 i 9, 11.

W Ef 1, 4 powszechność wybrania wyraża zaimek osobowy „nas”, który odnieść należy co prawda w pierwszym rzędzie do Pawła i Efezjan, nie zapominając jednakże, iż w ten sposób są reprezentowani wszyscy Grecy i Żydzi. Formuła „w Chrystusie” określa z jednej strony sposób wybrania, które się dokonało przez zejście Chrystusa do ludzkości<sup>20</sup>, z drugiej zaś zakłada już w pewnym sensie pozytywną odpowiedź ze strony tych, którzy zostali wybrani przez Boga.

Tak więc wybranie wyraża również miłość Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi (Rz 1, 16; 1 Tym 1, 15; 2, 2; Tt 2, 11). Właśnie w świetle tych ostatnich tekstów okazuje się, że idei wybrania Bożego nie można interpretować w sposób zacieśniający jakąś liczbę wybranych. Wybraną jest w pewnym sensie cała ludzkość, którą Chrystus, w momencie swego wcielenia, przyjął niejako do siebie.

Miłość Boża jako ostateczna racja naszego wybrania przez Boga jest widoczna w tekście Rz 8, 33; *Któż może wystąpić z oskarżeniem przeciw tym, których Bóg wybrał? W wierszu poprzednim mowa była o Chrystusie, którego Ojciec nie zaoszczędził, lecz wydał za nas*

<sup>19</sup> W związku z tematem wybrania, zob. K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 67(1955) 205—226; R. Martin — Achar, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, TZ 16 (1960) 331—341; H. Wildeberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedanken*, Stuttgart 1960.

<sup>20</sup> Por. T. F. Torrance, *Universalism or Election?* ScotJT 2(1949) 315.



*wszystkich*. Tak więc wybranie ma tu charakter typowo soteriologiczny i dokonuje się najrzeczywiściej w zbawczej męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ten sam Ojciec ofiarował Syna i dokonał naszego wyboru. Znowu jest też podkreślona — i to w szczególności — idea nadziei przyszłego zbawienia, nadziei wyrastającej z faktu naszego wybrania przez Boga: nic złego nie może się przytrafić tym, których wybrał sam Pan Bóg.

Gdybyśmy chcieli znaleźć w Starym Testamencie pewne paralele do nowotestamentalnej nauki o wybraniu, musielibyśmy przede wszystkim uwzględnić tekst Pwt 7, 6, gdzie jest powiedziane wyraźnie, że wybranie Izraela dokonało się bynajmniej nie wskutek wielkości tego ludu ani dzięki innym jego cnotom, lecz tylko i wyłącznie przez miłość Boga do ludzi (Por. także Wj 19, 5).

Tak więc w centrum całej nauki o naszym wybraniu przez Boga znajduje się myśl, że wybranie owo, zależy wyłącznie do dobroci i miłości Boga, co pozwala niektórym autorom utożsamiać do pewnego stopnia wybranie z miłością Bożą.

c) Zbawczą inicjatywę Boga Ojca ilustruje nadto w Listach Pawła czasownik „przeznaczyć”, od którego zostało urobione z czasem teologiczne pojęcie przeznaczenia. Czasownik „*prooridzein*”, poza Dz 4, 28, występuje tylko u Pawła, w sensie zaś wyraźnie soteriologicznym tylko w Liście do Rzymian i do Efezjan<sup>21</sup>. Tym, który przeznacza jest Pan Bóg, przeznaczonymi zaś są zawsze — prócz 1 Kor 2, 7 — ludzie.

W Rz 8, 29—30 idea przeznaczenia pozostaje w ścisłym związku ze wszechwiedzą Boga: *Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to...* Nie ma potrzeby dodawać, że w działaniu Bożym nie ma następstwa chronologicznego czasu; z drugiej strony jednak nie ulega wątpliwości, że poznanie poprzedza akty woli. Tak więc i ludzkość jest poznana po to, by była następnie przeznaczona.

Celem naszego przeznaczenia jest upodobnienie się do Syna, lub raczej upodobnienie nas przez Ojca do Syna: *aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między braćmi* (Rz 8, 29). Decyzja takiego zbliżenia nas do Syna jednorodzonego jest ze strony Ojca niewątpliwym dowodem miłości względem ludzi. W tekście Rz 8, 30 przeznaczenie stanowi jedno z powołaniem Bożym *A których przeznaczył, tych i wezwał...* Bliskość obydwu pojęć, tzn. przeznaczenia i powołania, jest zrozumiała tym bardziej, że cała ludzkość stanowi przedmiot zarówno jednego jak i drugiego aktu Boga: obydwa wyrażają wolę Bożą, która przynajmniej w porządku lo-

<sup>21</sup> Rzeczownik *proorismos* (przeznaczenie) w Nowym Testamencie nie występuje w ogóle. W LXX zaś nie ma wcale czasownika *prooridzein*.

gicznym, jest bardziej zrealizowana w powołaniu niż w przeznaczaniu.

W Ef 1, 5 zapewnia nas Paweł, że *Bóg z miłości i z postanowienia swej woli przeznaczył nas dla siebie na synów przybranych przez Jezusa Chrystusa*. Tekst przypomina mimo woli Rz 8, 29. Nasze zbliżenie się do Boga według tamtej wypowiedzi miało się dokonać przez upodobanie do „obrazu Syna Jego”, tu zaś — wskutek przybrania nas za dzieci Boże. W obydwu tekstach postawą przeznaczania jest miłość, szczególnie jasno uwydatniona w Ef 1, 5.

Temat przeznaczania należy też do treści dwukrotnie cytowanego tekstu Ef 1, 11: *W Nim dostąpiliśmy działu i my, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli*. Owo „postanowienie woli Bożej” sprawia, że i przeznaczanie, o którym tu mowa, posiada charakter decyzji nieodwołalnej.

Wspomnieliśmy już o związku, jaki istnieje między wybraniem a przeznaczaniem. Jeśli zaś chodzi o różnice, to bynajmniej nie należy sądzić, że wybranie wyraża pewien element negatywny w działaniu Boga względem ludzi, podczas gdy przeznaczanie oznaczałoby aspekt pozytywny tejże działalności. O tej samej bowiem zbawczej miłości Boga świadczy zarówno przeznaczanie jak i wybranie. Abstrahując tu od rozważań czysto teologicznych co do natury przeznaczania, należy jednak zauważyć, że na pewno nie chodzi żadnemu z autorów natchnionych o przeznaczanie bezpośrednie do chwały wiecznej, lecz raczej o przeznaczanie do otrzymania łask skutecznych. Dlatego to kończąc możemy powtórzyć za F. Pratem, że przeznaczanie oznacza odwieczny i absolutny dekret Boży, logicznie późniejszy od Boskiej „prescientii”, przydzielający człowiekowi w pewnym sensie dobra nadprzyrodzone, lecz nie wprost życie wieczne jako takie<sup>22</sup>.

d) Z pojęciem przeznaczania często występuje łącznie, oprócz wybrania także temat powołania („klêsis”). Tylko Bóg jest tym, który powołuje, co potwierdza ogólne w Nowym Testamencie przeswiadczenie, że cała inicjatywa zbawienia należy do Ojca. W kontekstach soteriologicznych powołanie zdaje się tworzyć stadium, które logicznie następuje po wybraniu nas przez Boga.

Na ogół wiara jest tą rzeczywistością, do której Bóg nas powołuje<sup>23</sup>, lecz zdarza się i tak, że mówiąc o powołaniu, Paweł spojrzaniem retrospektywnym sięga aż do „prehistorii” naszego zbawienia.

I tak np. według Rz 8, 28 *miłujących Boga wszystko wspomaga ku dobremu, tych, którzy z postanowienia zostali wezwani*. Wzmianka „postanowienia” opisanego tak dokładnie w Ef 1, 3 — 14 umieszcza nasze powołanie także w perspektywie wieczności. Tę samą myśl

<sup>22</sup> Por. *La théologie de saint Paul*, I, 509—510.

<sup>23</sup> 1 Kor 1, 26; 7, 20; Ef 1, 18; 4, 1. 4; Flp 3, 14; 2 Tes 1, 11.

w 2 Tym 1, 9 wyrażają słowa: *według danej mocy Boga, który nas wybawił i wezwał wezwaniem świętym, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami*. Wyrażenie „według własnego postanowienia” oznacza, że powołanie jest jakoś zawarte już w samym zbawczym dekreście Boga.

Czasem „powołani” znaczy tyle co „odkupieni”, „uświęceni” i to właśnie wiąże się z teologią Starego Testamentu, wedle której Izrael, z powodu swego powołania, uchodził za lud „oddzielony od świata” (Pwt 7, 6; 14, 2, 21; 26, 19; 28, 9; Wj 19, 6) i przeznaczony do pielęgnowania prawdziwego kultu Bożego. Dlatego też i w Nowym Testamencie „powołani” nazywają się „ludem świętym” (1 P 2, 9) lub „świętymi w Chrystusie Jezusie” (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2).

Jak wybranie, tak też i apel Boży zależy tylko od łaskowości i dobroci Boga; *który nas wybawił i wezwał — zapewnia św. Paweł — wezwaniem świętym, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski* (2 Tym 1, 9). Podobnie w Rz 9, 12 mowa jest o absolutnej wolności Boga, który nie z uczynków, ale z woli swego powołania zsyła ludziom przeróżne dobrodziejstwa. To też i tytuł, który Paweł sobie przypisuje: „powołany apostoł” (Rz 1, 1; 1 Kor 1, 7) zakłada miłosierdzie Boże okazane Szawłowi w sposób szczególny pod Damaszkiem.

Jeśli chodzi o stosunek powołania do wybrania, to należy zauważyć, iż różnicę między tymi dwoma dobrodziejstwami Bożymi Paweł nie podkreśla tak bardzo jak np. Mateusz, u którego czytamy: *Albowiem wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych* (22, 14)<sup>24</sup>. Wybrani — jeśli chodzi o wiernych — w teologii Pawła utożsamiają się z powołanymi. Zarówno wybranie jak i wezwanie wcale nie powinno nasuwać myśli, że Bóg, jednych w sposób szczególny kocha, drugich zaś świadomie i jawnie opuszcza. Należy jednak pamiętać, że „wybranymi” i „powołanymi” zwykle Pismo nazywać będzie tylko tych, którzy odpowiedzieli pozytywnie na wybranie lub apel Boży i przyswoili sobie jakoś owoce zbawczej męki Jezusa. Myśl ta ukazuje się aż nazbyt wyraźnie w 1 Kor 26—31. Jednakże patrząc na całą sprawę od strony Boga, apostoł zwykł również odróżniać do pewnego stopnia wybranie i powołanie jako dwa etapy w urzeczywistnieniu ekonomii zbawienia.

Kończąc zauważmy, że wszystkie przeanalizowane dotąd terminy wyrażające ideę zbawczej woli Boga, nie są zwykłymi tylko synonimami. Każdy z nich wyraża jakiś inny aspekt Bożego chcenia.

<sup>24</sup> W związku z tym tekstem zob. E. Driessen, *De auxilio Dei et de salute hominis apud S. Paulum*, VD 20(1940) 304; M. Brunec, *Multi vocati — pauci electi*, VD 26(1948) 88—97; 129—144; 277—299.

To prawda, że czasownik „przeznaczać” pozostaje w bezpośrednim związku z wyrażeniem „upodobanie woli Jego” i z rzeczownikiem „dekret”, „postanowienie Boga”, lecz wniosek stąd płynący nie powinien prowadzić do stwierdzenia braku jakichkolwiek różnic między tymi pojęciami. Paweł chce pokazać, że przeznaczenie człowieka jest skutkiem wielokształtnej, lecz do jednego zmierzającej woli Boga.

Lecz tym, co owe tematy łączy, jest niewątpliwie miłość, łatwo dostrzegalna we wszystkich prawie uwzględnionych dotychczas tekstach.

Można by też zapytać, dlaczego tak mocno akcentuje Paweł ideę zbawczej woli Ojca. Trzykrotny nawrót do tego tematu w Ef 1, 3—14, by nie cytować innych tekstów, nie może być uważany za chęć stworzenia tylko pewnego refrenu po to, by poszczególne fragmenty tego tekstu lepiej były uwydatnione.

Jako pierwsza odpowiedź nasuwa się mniemanie — słuszne bez wątpienia — iż Paweł chciał wszczepić głęboko w umysły słuchaczy myśl, że inicjatywa zbawienia ludzkości należy do Boga Ojca.

Prócz tego Apostoł usiłował wykazać, że zbawienie ludzi jest przedmiotem nie tylko woli, lecz także odwiecznej miłości Boga. Wszystko, czego dokonał Syn, stało się z upodobania woli Ojca. To właśnie prowadzi do trzeciej myśli, którą można wyrazić słowy: jedność Ojca i Syna w planach zbawienia człowieka. Być może kryją się w takim ujęciu pewne akcenty polemiczne przeciwko żydującym, którzy Boga samego uważali za ostateczną przyczynę wszystkich zjawisk i rzeczy. Pomniejszychali świadomie wkład Chrystusa w dzieło naszego zbawienia. Ów tak dosadnie uwzględniony temat zbawczej woli Boga stanowił też zapewne źródło wielu pouczeń, które były przeznaczone dla chrześcijan nawróconych z hellenizmu. Tym ostatnim, nie mniej niż żydującym, należało również wyłożyć harmonię dwu Testamentów. Gdy bowiem „iudaizantes” zbyt wielkie nadzieje pokładali w Prawie, chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, wskutek dawnej niechęci do Żydów, nie doceniali jak należało całej teologicznej treści Starego Testamentu. Niech więc wiedzą, że swoje zbawienie, podobnie zresztą jak i Żydzi, zawdzięczają jednakowej w obydwu Testamentach, pełnej miłości, woli Boga Ojca.

Może też właśnie chrześcijanom nawróconym z pogaństwa, pragnął Paweł przedstawić autentyczną koncepcję prawdziwego Boga, który nie tylko pozwala, by ludzie do Niego przyszli, lecz sam zstępuje do ludzi. W stosunkach zaś z Bogiem to nie człowiek działa pierwszy, jeno zawsze Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania dla (spełnienia Jego) woli (Flp 2, 13).

### III

## ODWIECZNOŚĆ I SUWERENNOŚĆ ZBAWCZEJ INICJATYWY BOGA

Mówiąc o wybraniu nas przez Boga cytowaliśmy między innymi następujące słowa św. Pawła: *W Nim bowiem nas wybrał przed założeniem świata* (Ef 1, 4). Zatrzymajmy się obecnie przy drugiej części tego wyrażenia, tj. przy słowach *przed założeniem świata*. Treść teologiczna tej formuły zdaje się odgrywać bardzo zasadniczą rolę w Pawłowej koncepcji odwieczności planów zbawienia.

#### 1. Dwie formuły

Na oznaczenie przeszłości, która czasami, przez swą odległość jest synonimem wieczności, Nowy Testament używa między innymi dwu następujących wyrażen: pro (apo) katabolēs kosmou i apo (pro) aiōnos, aiōniōn),

a) Formuła pierwsza u synoptyków znana jest tylko Mateuszowi (13, 35; 25, 34) i Łukaszowi 11, 50; spotykamy ją nadto kilka razy u św. Jana (17, 8. 24; Apok 13, 8); jest do zanotowania u Pawła (Ef 1, 4) oraz w liście do Hebr 4, 3 i w Pierwszym Liście św. Piotra (1, 20).

We wszystkich złożeniach z apo, katabolēs oznacza nie wieczność jako taką jeno moment stworzenia, założenia świata.

Tak np. u Mt 13, 35 mowa jest o przepowiadaniu przez proroków rzeczy ukrytych od założenia świata. Chodzi tu zresztą nie o słowa samego ewangelisty, lecz o cytat Ps 77, 2, lub dokładniej jego części znajdujące zastosowanie w tym kontekście.

W tekście Mt 25, 34 czytamy:  *błogosławieni Ojca niebieskiego zapraszani są w dzień sądu ostatecznego do objęcia królestwa, które im było przygotowane od założenia świata*. O prorokach jest też mowa u Łk 11, 50. Piętnując obłudę faryzeuszy mówi Chrystus o krwi proroków, która przez to plemię jest wylana od stworzenia świata.

W Hebr 4, 3 mowa o  *dziełach, które były dokonane od stworzenia świata*, a w Obj 13, 8 wzmiankowani są mieszkańcy ziemi, których  *imię od stworzenia świata nie jest zapisane w księdze żywota*, co powtarza się prawie dosłownie w Obj 17, 8<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Wyrażenie apo katabolēs kosmou w tekście tym należy wiązać nie z participium esphagmenou, lecz z czasownikiem egraptai. Por. E. B. Allo, *Saint Jean L'Apocalypse* (Etudes bibliques). Paris 1933 3, 209; J. Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean* (Verbum Salutis XVI), Paris 1951, 224, nota 1; A. Jankowski, *Apokalips świętego Jana, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (Katolicki Uniwersytet Lubelski: Pismo święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. 12), Poznań 1959, 216.

W trzech innych tekstach nowotestamentalnych katabolē poprzedzone przymikiem pro oznacza wieczność.

I tak u J 17, 24 czytamy *Ojczy, chcę, aby i ci, których mi daleś byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką im daleś, boś ty mnie umiłował przed stworzeniem świata.*

W liście do Efezjan (1, 4) św. Paweł mówi o wybraniu nas przez Boga przed stworzeniem świata, według zaś 1 P 1, 20 Chrystus jako Baranek był przeznaczony przed stworzeniem świata, na śmierć dla naszego zbawienia<sup>26</sup>.

b) Znacznie rzadszy pod względem użycia jest w Nowym Testamencie termin aiōn, przy czym kompozycja pro aiōnos w ogóle nie występuje. Spotyka się natomiast kilka razy wyrażenie ap'aiōnos i ono zdaje się również posiadać niekiedy sens zwrotu pro aiōnos. Tak np. u Łk 1, 69—70 czytamy: *I moc zbawczą wzbudził w domu sługi swego, Dawida, jak od wieków (ap'aiōnos) zapowiadał był przez usta świętych proroków swoich.* W znanym nam już, zupełnie analogicznym tekście Łk 11, 50 będzie użyty ten sam przymiek apo, lecz w połączeniu z rzeczownikiem katabolē. Podobnie Dz 3, 21 mówią o *odnowieniu wszechrzeczy, co przepowiedział Bóg od wieków przez usta świętych proroków swoich.* Wreszcie w Dz 15, 18 cytowane jest prorocтво Amosa 9, 11—12, po którym następuje, różnie zresztą przez różne manuskrypty zaświadczone, wyrażenie: *mówi Pan, który sprawia, że znane to jest od wieków (hina gnōsin hamatis akousta epoiesen tauta ap'archēs).* Znowu dochodzi do głosu temat „przepowiadania od wieków”. Tak więc zwrot ap'aiōnos używany jest w Nowym Testamencie tylko przez Łukasza i tylko w tekstach, które mówią o „dawności” przepowiadaniu proroków”. Wyrażenia tego, jak widać, nie można tłumaczyć zbyt dosłownie. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z „odwiecznością” co raczej właśnie z „dawnością”<sup>27</sup>.

Specjalnie potraktować należy tekst Kol 1, 26, gdzie rzeczownik aiōn występuje w liczbie mnogiej i jest nadto wzmocniony zwrotem synonimicznym kai apoton genon. Obydwa wyrażenia służą na określenie przeszłości, w której zakryte były przed ludźmi zbawcze plany Boga. Treści obydwu zwrotów przeciwstawia się przyszłość nyn jako wyraz terażniejszości, w której tajemnice Boże zostały objawione ludziom, *kiedy to w Chrystusie wieczność wkroczyła do czasu*<sup>28</sup>. Podobny, soteriologiczny sens posiadają dwa inne teksty

<sup>26</sup> Ideę wieczności wyraża też w pewnym sensie tekst J 9, 32, w którym mowa jest o tym, że od wieków (ek tou aiōnos) nie słyszano, aby kto ślepego od urodzenia wzrok przywrócił. Jest to jedyny zresztą przypadek użycia przymiaka ek- zamiast pro- w połączeniu z rzeczownikiem aiōn.

<sup>27</sup> Por. O. Cullmann, *Christ et le temps*, dz. cyt. 43 ns.

<sup>28</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Fili-*



Pawła, tzn. 2 Tym 1, 9 oraz Tt 1, 2. Występuje w nich jednak nie sam rzeczownik *aion*, lecz urobiony odeń przymiotnik *aionios*.

W 2 Tym 1, 9 mowa jest o łasce, danej nam w Chrystusie *Jeżusie przed wiekuiestymi czasy*. Zwróćmy uwagę na zmianę przymyka: pro zaamiast częstszego *apo*, co sprawia, że cały zwrot wyraża idee nie tyle „dawności”, co raczej „odwieczności”. Według Tt 1, 2 życie wieczne zostało obiecane przed wiekami przez nieomylnego Boga. Tekst, zarówno brzmieniem samej formuły, jak i treścią jest bardzo zbliżony do 2 Tym 1, 9.

## 2. Suwerenność, odwieczność, miłość

Obydwe wspomniane wyżej formuły występując w kontekstach zbawczego działania Boga oznaczają przede wszystkim absolutną suwerenność Boga tak pod względem czasu, jak wobec ewentualnych zasług ze strony człowieka. To, co powiedział Paweł o Jakubie i Ezawie odnosi się do całej ludzkości: *Bo gdy one jeszcze się nie urodziły nic dobrego czy złego nie uczyniły — aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, powiedziano jej: starszy będzie służyć młodszemu* (Rz 9, 11).

Z drugiej jednak strony tego rodzaju wypowiedzi soteriologiczne nasuwają problem swoistej „chronologii” dzieła odkupienia. Piszemy „swoistej” umieszczając nadto chronologię w cudzysłowie, gdyż nie ma w Bogu żadnego następstwa czasu<sup>29</sup>. Szczególnie zaś ponadczasowy charakter mają jego zamiary względem człowieka. Tym nie mniej użycie, i to tylokrotne, zwrotów o znaczeniu „chronologicznym” przy opisach odkupienia zdaje się zdradzać jakieś świadome zamiary i konkretne myśli teologiczne autorów natchnionych<sup>30</sup>. Cóż by to były za myśli?

Jedną z nich — i tą tylko zajmiemy się w naszych rozważaniach — dotyczy przedwieczności zamiarów Bożych mających przybliżyć jednak jak najbardziej stworzenie ku Stwórcy. Wyjątkowo chyba syntetycznie sprawę tę ujmuje św. Paweł w Kol 1, 26. 27. Z kontekstu jasno wynika, że chodzi o ekonomię zbawienia, zakrytą od wieków, ujawnioną zaś w osobie Chrystusa. Istotną treścią owej tajemnicy miało być „bogactwo Chwały” przygotowane ludziom od wieków. Cała ekonomia zbawienia nazwana gdzie indziej przez Pa-

---

pian — *Do Kolosan* — *Do Filemona* — *Do Efezjan*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz KUL: Pismo święte Nowego Testamentu w 12 tomach — tom 8, Poznań 1962, 249.

<sup>29</sup> Por. J. F. Bonfroy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition*, dz. cyt. 418 nss. W związku z biblijną problematyką czasu, zob. L. R. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL 17(1964) 291—303.

<sup>30</sup> Tamże.

wła łaską daną nam przed wiecznymi czasami (2. Tym 1, 9)<sup>31</sup>. Tę samą myśl pozytywnego działania Boga, który przysparzył nam siebie „przed założeniem świata”, wyraża Paweł w Ef 1, 4, gdy mówi o wybraniu nas do świętości i czystości w obliczu Boga.

W 1 P 1, 20 mowa jest o poznaniu, przewidzeniu nas przed stworzeniem świata. Wiadomo jednak, że owo poznanie, zwłaszcza w kontekstach soteriologicznych nie oznacza aktu wyłącznie intelektualnego, lecz suponuje współdziałanie woli i serca. Jest to tak zwana „praecognitio approbativa”.

Mt 25, 34 zdaje się nawiązywać do tego samego tematu, gdy mówi o królestwie niebieskim przygotowanym dla sprawiedliwych „od założenia świata”.

Dwa spośród wymienionych tekstów (Ef 1, 4; Kol 1, 26—27) w ogóle nie wspominają o grzechach ludzi. Co prawda są ludzkie upadki wzmiankowane w kontekście następującym (Ef 1, 7) albo poprzedzającym Kol 1, 21. 22), lecz może to właśnie dlatego wcześniej jeszcze podkreśla się przedwieczność działania Bożego, aby się komuś wydało, że jest ono jakoś uwarunkowane postępowaniem człowieka. Przypomina się znów mimo woli tekst Rz 9, 11.

Formuły apo (pro) kataboles kosmou lub apo ton aiōnōn określają nie tylko absolutny charakter wszechwiedzy Bożej, lecz także całkowitą niezmiennność Bożych planów. W tym miejscu warto zauważyć, że wszystkie wspomniane wyżej teksty wprost lub pośrednio mówią o miłości Boga względem ludzi.

I tak — w związku z Ef 1, 4 — miłość Boga jest ostatecznym motorem wybrania zarówno Izraela w Starym Testamencie, jak i całej ludzkości według Nowego Prawa<sup>32</sup>.

To samo można powiedzieć o zbliżonym do wybrania powołaniu (2 Tym 1, 9). Stanowcze wykluczenie naszych uczynków jako ewentualnego tytułu do uzyskania łaski wybrania, sprawia, że to ostatecznie może być uznane za dzieło tylko i wyłącznie miłości Bożej.

„Chcienie” Boże wspomniane w Kol 1, 27 zostało wyrażone czasownikiem *ethelēsen*, o którym wiadomo, że oznacza nie decyzję poprzedzoną pewnymi refleksjami, jak np. *boulesthai*<sup>33</sup>, lecz jakby żywiołowe pragnienie zwane czasem inaczej potrzebą serca.

Ci, których, według Mt 25, 34, zwywa Chrystus do królestwa przygotowanego od stworzenia świata, są nazwani błogosławionymi

<sup>31</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt. s. 249; J. Cambier, mówi przy tej okazji o „la stabilité du dessein de Dieu et l'éternité de son amour”. *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, ZNW 54(1963) 70.

<sup>32</sup> Por. J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God (Eph 1, 3—14)*, Bib 31(1950) 1—26; W. Bieder, *Das Geheimnis des Christus nach Epheserbrief*, TU 11(1955) 329—344.

<sup>33</sup> Por. K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Analecta biblica 15), Roma 1961, 169—176.

Ojca. Nie ma potrzeby dowodzić, ile miłości równie ojcowskiej kryje się pod tym tytułem *eulêgomenoi*.

O idei miłości, którą suponuje *participium proegnosmenou* (1 P 1, 20) mowa już była wyżej.

Tak więc wszystkie wspomniane teksty w zasadzie opisują tę samą dobroczynną miłość Boga. Odwieczność owej miłości ma zarazem wyrażać jej absolutną niezmiennność. Grzech pierwszego człowieka w niczym nie zmienił tego samego, miłością podyktowanego nastawienia Stwórcy do stworzenia. Miłość Boga względem ludzi jest absolutnie niezależna od takiej czy innej postawy tych ostatnich. *Ukochał nas* — mówi Paweł — *gdyśmy jeszcze byli grzesznikami* (Rz 5, 8; por. Ef 1, 4). Z tego jednak nie wynika, że miłość owa jest tak samo skuteczna wobec grzesznika, jak i sprawiedliwego. Człowiek jest w stanie „oprzeć się” działaniu miłości Bożej, lecz to właśnie suponuje zmianę nie w Bogu, jeno w człowieku. Dlatego prosi św. Paweł Koryntian: *Tak więc w imieniu Chrystusa spełniajmy posłannictwo jakby Boga samego. W imieniu Chrystusa nalegamy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5, 20). Prawda to, że człowiek sam nie może się pojednać z Bogiem. Inicjatywa należy w tym wypadku wyłącznie do Stwórcy. Lecz „*reconciliatio*” nie dokonałaby się na pewno, gdyby nie zaszła w człowieku zmiana polegająca na czynnym zwróceniu się ku miłości Boga.

Niedostateczne uwzględnienie tego rysu miłości Bożej prowadzi do fałszywego pojęcia odkupienia jako ekspiacji. W rzeczywistości ekspiacja za grzechy nie na tym polega, że Pan Bóg, prześlagnany ofiarą złożoną przez Chrystusa, zmienia swe wewnętrzne nastawienie do człowieka: jego „złość” i „gniew” przeradzają się w uczucia przyjaźni względem człowieka. Znowu musimy zaznaczyć z całym naciskiem, że zmiana dokonuje się nie w Bogu, jeno przy pomocy Bożej, tylko i wyłącznie w człowieku, a polega na rzeczywistym zniszczeniu grzechu, co czyni człowieka miłym w „oczach” Bożych. W ten sposób przez Chrystusa i w Chrystusie urzeczywistnia się, oparte na odwiecznej miłości (1 J 4, 8) przebaczenie win i pojednanie się Boga z ludźmi. Zanotujmy wreszcie fakt ze wszechmiar godny uwagi: oto tej samej formuły, która występowała w opisach odwieczności działania Bożego względem ludzi, użyje św. Jan (17, 24) mówiąc o miłości Ojca do Syna: „Ojcze, chcę, aby ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką im dałeś, boś ty mnie umiłował przed stworzeniem świata”.

Tak więc można zakończyć stwierdzeniem, że miłość Boga nie zna żadnych zakłóceń od strony Boga jako podmiotu miłującego. Poczęta przed stworzeniem świata, lub dokładniej jak wszystko w Bogu, odwieczna, obejmuje najprzód syna a w nim wszystkich ludzi, których przeznaczył Bóg dla siebie na synów przybranych

przez Jezusa Chrystusa (Ef 1, 5), lub jak chce inny tekst — których wezwał Bóg *świętym wezwaniem nie dla uczynków, ale według postanowienia i łaski danej nam w Chrystusie Jezusie przed wiekui-stymi czasy* (2 Tym 1, 9).

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Feliks Grylewicz, Lublin

### INTERPRETACJA APOKALIPSY ŚW. JANA.

Zrozumienie tego, co jest treścią Apokalipsy całej i poszczególnych jej części napotykało dawniej i napotyka jeszcze dziś ciągle takie trudności, z jakimi nie spotykamy się przy żadnej innej księdze Nowego Testamentu. Równocześnie zaś stwierdzamy, że do wyjaśnienia Apokalipsy zabierało się więcej pisarzy, aniżeli do komentowania innych biblijnych ksiąg. W ciągu wieków ci właśnie egzegeci niejednokrotnie opierający się na subiektywnych kryteriach wypowiedzieli się i rozpowszechnili tak wiele opinii nie mających prawie żadnych podstaw, że wytworzył się z tego chaos, w którym z wielkim trudem tylko zorientować się można<sup>1</sup>. Zorientowanie się zaś jest tym trudniejsze, że kierunki interpretacji Apokalipsy u żadnego z autorów nie występują w formie czystej.

U najstarszych autorów chrześcijańskich występują równocześnie dwa kierunki interpretacji Apokalipsy. Kierunek chiliastyczny lub milenarystyczny mówił o Apokalipsie jako o dziele prorockim wyznaczającym dzieje Kościoła i świata, z tym jednak, że zwolennicy chiliaizmu np. Hipolit przed końcem świata spodziewali się tysiącletniego pełnego władania Chrystusa Pana nad światem. Drugi kierunek, którego głównym przedstawicielem był Orygenes i Metodiusz, wszystkie szczegóły, o których mówi Apokalipsa interpretował w sposób alegoryczny. W natchnionym dziele św. Jana Orygenes widział podstawy do ascetycznych pouczeń dla wiernych, dlatego apokaliptyczne obrazy jego zdaniem były symbolami tylko cnót, wad itp.

W chrześcijańskiej starożytności powstał jeszcze trzeci kierunek interpretacji Apokalipsy, tzw. *recapitulatio*. Podstawową zasadą tego kierunku było twierdzenie, że różne apokaliptyczne obrazy nie podają różnej treści, ale mówią o tym samym, a wnoszą tylko pewne uzupełnienia, nowe aspekty; że mówią one o wycinkach dziejów mając na uwadze ich całości. Kierunek ten reprezentował Augustyn, a jeszcze obecnie w katolickiej egzegezie uznaje się jego dużą wartość.

Egzegeci całego średniowiecza byli przekonani, że najlepsza jest ta interpretacja Apokalipsy, której zarysy podali: cysters Joachim

z Fiore i franciszkanin Mikołaj z Liry. W Apokalipsie widzieli oni przepowiednie najważniejszych wypadków historii Kościoła i świata.

W XVI w. wypowiedzi Apokalipsy odnoszono do czasów eschatologicznych lub rozumiano je wyłącznie jako wypowiedzi historyczne o pogańskim Rzymie i pierwszych herezjach.

Egzegeci XIX w. zwrócili uwagę na literacką stronę Apokalipsy. Mówili oni o podstawowym dziele i jego przeróbkach; o źródłach, które równorzędnie jakoby zostały zestawione, a stąd miało powstać dzieło w dzisiejszej formie. Do tego kierunku nawiązują badania, jakie obecnie prowadzi M. E. Boisnard.

W XX w. do Apokalipsy próbowano zastosować badania historii religii. Przedstawiciele tego kierunku wiązali więc Apokalipsę z babilońskimi mitami, egipskimi, irańskimi względnie hellenistycznymi. Zbyt daleko jednak szły wnioski, jakie wyciągali oni z zauważonych analogii, dlatego obecnie ten kierunek egzegezy mało zyskuje uznania.

Jak widać z tego przeglądu, egzegeci nie mieli dotychczas jasnego zdania, w jakim kierunku trzeba pójść, aby Apokalipsę interpretować w sposób właściwy.

Obecnie zwraca się uwagę na apokaliptykę jako na rodzaj literacki, w którym Apokalipsa św. Jana została napisana i na Stary Testament, z którym dzieło to jest bardzo ściśle związane. Z tego egzegeci próbują wyciągnąć reguły o tym, czego nie należy, a czego trzeba doszukiwać się w Apokalipsie, a następnie próbują określić treść dzieła. Wydaje się, że ta metoda interpretacji jest jedynie właściwa i że przy jej pomocy potrafimy zrozumieć przynajmniej coś z tej tajemniczej natchnionej księgi.

Apokaliptyką nazywamy ten rodzaj literacki pism, który w tajemniczych wizjach i przepowiedniach opisywał przyszłość wybranego narodu i ludzkości. Celem pism apokaliptycznych było niesienie pociechy w tych uciskach, które ludzie przeżywali, moda zaś na ten rodzaj literacki panowała w Palestynie od czasów proroków Ezechiela i Daniela aż po czasy, w których rozpoczęto redagować Talmud.

Do cech charakterystycznych apokaliptycznego stylu należą prośwa, wizje i symbole.

Autor dzieła, które nas interesuje, sam siebie nazywa prorokiem<sup>2</sup>. Określenia tego jednak nie trzeba rozumieć w sensie potocznym, ale w ten sposób, jak to rozumiał autor Apokalipsy i jemu współcześni.

W pierwotnym Kościele byli również prorocy, a spełniali oni rolę o wielkiej doniosłości. W hierarchii charyzmatyków św. Paweł umieszcza ich na drugim miejscu, zaraz po Apostołach<sup>3</sup>.

Odznaczali się oni wiernością, a nauczali w imieniu Boga, upominali i pocieszali wiernych<sup>4</sup>, nawet przepowiadali przyszłość<sup>5</sup>, głównym jednak ich zadaniem było wyjaśnianie, jak na osobie Chrystusa Pana spełniły się przepowiednie proroków Starego Testamentu<sup>6</sup>, i wydawanie świadectwa Chrystusowi Panu<sup>7</sup>. Przez to odsłaniali oni

sluchaczom ten tajemniczy plan Boży, o którym mówił św. Paweł. Nie ulega wątpliwości, że w palestyńskim środowisku dołączały się do tego dyskusje z tymi, którzy inaczej aniżeli Chrystus Pan interpretowali mesjańskie przepowiednie. Najbardziej charakterystycznymi postaciami z grona proroków byli ci dwaj świadkowie, którzy przez 1260 dni „głosili” w worach nauki. Zamordowano ich jednak, gdyż ich słowa były „zbyt ciężkie” dla ludzi<sup>9</sup>.

Apokaliptyka jest dalszym ciągiem działalności proroków. To jednak, co w działalności proroków zajmowało centralną pozycję, upomnienia o moralnej treści, w apokalipsach zanika prawie całkowicie. To zaś, co dla proroków było czymś ubocznym, przedstawiciele apokaliptyki uważali za główny środek prowadzący do celu: tajemnicze wizje i przepowiednie, które miały odsłonić przyszłość.

Dzieła apokaliptyczne przypisywano najwybitniejszym postaciom Starego Testamentu. Im to właśnie przypisywane wizje przepowiadały i symbolizowały to, co się ma dziać, a co już obecnie jest pociechą dla cierpiącego narodu. Obiecywały one, że mizerny los spotka prześladowców, a prześladowani będą się cieszyli szczęściem, pokojem, a przede wszystkim takim bogactwem, o jakim można tylko marzyć.

Apokalipsa św. Jana tak samo, jak inne dzieła w tym stylu zredagowane, podaje również wizje. Wizje św. Jana jednak, to nie wytwór fantazji. Wszystkie one są oparte o Stary Testament, a przy czytaniu Apokalipsy odnosi się wrażenie, że podane w niej wizje św. Jan miał wtedy, gdy czytał i rozważał mające apokaliptyczny charakter teksty ostatnich proroków.

Jak w dziełach apokaliptycznych tak samo i u św. Jana wizje mają znaczenie symboliczne.

Żydzi byli narodem, w którym symbole odgrywały bardzo wielką rolę. Prawie każdy przedmiot u nich, nawet rzeczy powszechnego użytku, a również każda prawie czynność poza swym naturalnym znaczeniem miały jakąś treść wyższą, przenośną, duchową, czasem religijną. Taką właśnie treść nazywamy znaczeniem symbolicznym. Księgi biblijne Starego i Nowego Testamentu podają nam poza normalną treścią tych rzeczy i czynności, o których wspominają, również ich symboliczne znaczenie.

To znaczenie równocześnie realne i symboliczne jest dla nas zrozumiałe i do niego jesteśmy przyzwyczajeni do tego stopnia, że nie zwracamy uwagi na fakt, że chodzi przy jednej rzeczy lub czynności o dwa znaczenia różnej treści. Np. odcisk pieczęci jako coś materialnego mógł mieć różny kształt, rysunek i napis, mógł być wyciśnięty lub wypalony. Zależnie jednak od okoliczności odcisk ten mógł być symbolem zabezpieczenia, tajemnicy, własności lub potwierdzenia. Tak samo czynności miały określoną symboliczną treść. Równoczesne przejście dwóch osób pomiędzy dwoma częściami mięsa pochodzącego z jednego, właśnie zabitego zwierzęcia, symbolizowało zawarcie przy-



mierza tych ludzi ze sobą lub nawet tych plemion, które oni reprezentowali. Przymierze to na każdego z zawierających je nakładało określone zobowiązania; a przede wszystkim obowiązek wzajemnego wspomagania siebie w trudnych sytuacjach.

Jak z tych przykładów wynika symboliczna treść w jakiś sposób wiąże się z samą rzeczą lub też czynnością. Normalnie bowiem pieczęcią potwierdza się zobowiązania określone pismem, pod którym odciska się pieczęć. Symboliczne znaczenie więc jest znaczeniem realnym, wyrażającym rzeczywistość, nie fikcyjną treść, rzeczywiste zobowiązania podjęte przez przyłożenie pieczęci.

W wizjach apokaliptycznych każda rzecz ma tylko znaczenie symboliczne z pominięciem naturalnego znaczenia, na które zwykle zwraca się uwagę.

Każdy bowiem ze szczegółów w apokaliptycznej wizji trzeba rozumieć tylko w sposób symboliczny, tzn. wyrażający duchową treść.

Sam św. Jan w niektórych wypadkach podał treść symbolicznego znaczenia. U niego zatem gwiazda oznacza anioła, świecznik, to gmina kościelna<sup>10</sup>; 7 zapalonych lamp, to 7 duchów Bożych<sup>11</sup>; wąż starożytny, to „diabeł i szatan”<sup>12</sup>; 7 głów bestii oznacza prawdopodobnie 7 pagórków rzymskich albo 7 rzymskich cesarzy<sup>13</sup>, szata świecąca białością symbolizuje dobre uczynki wiernych<sup>14</sup>.

We wszystkich innych wypadkach, a szczegółów podanych w Apokalipsie jest bardzo wiele, autor przypuszcza, że czytelnik wie, jaka jest symboliczna treść tego, co on podaje. Trzeba jednak stwierdzić, że jeżeli ta treść była znana bezpośrednim czytelnikom Apokalipsy zaraz po jej napisaniu, to dziś apokaliptyczne obrazy są dla nas przeważnie niezrozumiałe.

W niektórych wypadkach na podstawie Starego Testamentu i współczesnych pism domyślamy się treści tych obrazów. Np. wizja Syna Człowieczego<sup>15</sup>, mówi o tym, że Chrystus Pan jest kapłanem i królem. Jego kapłańską władzę symbolizuje długa szata; królewską władzę — złoty pas; białe włosy wskazują na wieczne życie; blask oczu mówi o jego dokładnej znajomości wszystkiego; stopy z cennego kruszcu wskazują na jego stałość. Siedem gwiazd symbolizuje 7 aniołów gmin kościelnych, a fakt, że Syn Człowieczy trzyma je w dłoni mówi, że on ma nad nimi pełną władzę. Miecz wychodzący z ust Syna Człowieczego to rozkazy wypowiedziane przeciwko tym wiernym, którzy nie postępują zgodnie z nauką Chrystusa Pana<sup>16</sup>.

Cyfry mają również swoją treść symboliczną, a nie są określenia ilości. Takie właśnie znaczenie miały cyfry w Starym Testamencie, w apokalipsie żydowskiej i we współczesnym pogańskim świecie. Na podstawie tego co tam mówiono, np. cyfra 3 wskazuje na Boga, a cyfra 4 na świat. Cyfry, które są wynikiem dodawania lub mnożenia wspomnianych cyfr, a więc 7 i 12, jak się wydaje, wyrażają działalność Boga w świecie. Wszystko, co wrogo odnosi się do Boga,

jest oznaczone cyfrą niepełną, np. 3½, tj. połową 7; 6 tj. połową 12 lub cyfrą, której 1 brak do doskonałej cyfry 7. Ponadto znaczenie niektórych cyfr trzeba tłumaczyć na podstawie Starego Testamentu, np. wzmianka o 7 gromach nawiązuje do głosu Bożego, o którym 7 razy mówi autor Psalmu<sup>17</sup>. Wzmianki o 42 miesiącach trzeba rozumieć w świetle wypowiedzi proroka Daniela o połowie jednego z 70 tygodni lat<sup>18</sup>.

Określenie symbolicznej treści kolorów nie przedstawia dla nas zbyt wielkich trudności. Cały szereg innych szczegółów natomiast w obecnym stanie wiedzy jest dla nas zagadką. Wprawdzie wiemy, że św. Jan bardzo mało korzystał z tej treści symbolicznej, którą spotykamy w Grecji, a symbolika Filona jest dla niego prawie zupełnie obca. Pisząc Apokalipsę św. Jan pełną dłońią czerpał ze Starego Testamentu, specjalnie z jego ksiąg proroczych. Symbolika jednak jest zbyt mało poznanym działem egzegezy, a sytuację pogarsza fakt, że nie ma rzeczy, której symboliczna treść byłaby jednoznaczna. Każda rzecz, o której Biblia wspomina, ma symboliczną treść zróżnicowaną, może wyrażać kilka aspektów treści duchowej. Dla dzisiejszego czytelnika wyrasta stąd las prawie niepokonalnych trudności w zrozumieniu tego, co autor Apokalipsy chciał powiedzieć.

Nie można wykluczyć możliwości, że przy redagowaniu Apokalipsy na św. Jana miały wpływ pewne mity pogańskie, przede wszystkim te, które były związane z astrologią, jeżeli one żyły w ludowych zwyczajach. Obecnie jednak egzegeci uważają, że wpływy te były bardzo małe lub nawet w ogóle nie istniały. Podkreśla się natomiast wpływ Starego Testamentu na autora Apokalipsy.

Nie ma prawie zdania w Apokalipsie, które nie wskazywałoby, że jej autor rozczytywał się w Starym Testamencie. Wprawdzie św. Jan nigdzie wyraźnie nie cytuje tekstów stamtąd wyjętych, słownictwo jednak, którego używa, wizje, tematy i motywy, które porusza, są tak mocno związane ze Starym Testamentem, że bez jego znajomości niepodobna zabrać się do czytania Apokalipsy. Reminiscencji tematów i bardziej lub mniej wyraźnych aluzji do tekstów Starego Testamentu jest w Apokalipsie bardzo wiele. Według obliczeń D. F. Westcotta, F. J. A. Horta, które nie są dokładne, na 404 wiersze Apokalipsy w 278 wierszach jest przynajmniej jedna, a najczęściej kilka aluzji do Starego Testamentu.

Słownictwo, wyrażenia i całe zwroty Apokalipsy wielokrotnie przypominają stare teksty. Ten fakt może nasuwać przypuszczenie, że autor tak się rozczytał w biblijnych księgach, zwłaszcza późniejszych, że zwroty biblijne stały się jego własnymi zwrotami. Można też przypuszczać, że Autor Apokalipsy świadomie naśladował styl biblijnych ksiąg. W każdym z tych wypadków św. Jan poprzez słownictwo, a również poprzez tematy nawiązywał do tego, co było w Biblii.

Opracowanie niektórych tematów ze Starego Testamentu w Apokalipsie wskazuje na bezpośrednią zależność tekstów od siebie. Do takich zaliczyć by trzeba wizję o spożyciu księgi<sup>19</sup>. Wzmianki o pieczęciach na czołach wiernych są związane z literą tau mającą formę krzyża, którą w wizji Ezechiela proroka byli naznaczeni, ci, *którzy wdychają i którym jest żal, że wszystkie obrzydliwości dzieją się w Jeruzalem*<sup>20</sup>.

Obraz orła o wielkich skrzydłach powraca do tego, co jest w księdze Wyjścia, Powtórzonego Prawa i u Izajasza<sup>21</sup>. W opisach zaś niebieskiego Jeruzalem nie można nie zauważyć szczegółów pochodzących od proroków Izajasza i Ezechiela<sup>22</sup>.

W innych wypadkach, a takich jest najwięcej, św. Jan podejmuje temat, który był w Starym Testamencie poruszony, samodzielnie go opracowuje i umieszcza we własnym kontekście. Takim tematem jest np. mierzenie świątyni<sup>23</sup>, zmartwychwstanie świadków<sup>24</sup>. Przepowiednia o zburzeniu Babilonu nawiązuje wyraźnie do wypowiedzi proroków Izajasza i Ezechiela<sup>25</sup>, a tak samo opis Boga siedzącego na tronie<sup>26</sup>.

Św. Jan wreszcie podejmuje, samodzielnie opracowuje i we własnym kontekście umieszcza tematy, które wprawdzie spotyka się w Starym Testamencie, np. u Zachariasza, Joela, Jeremiasza, ale które już były tematami ogólnie znanymi, „klasycznymi”<sup>27</sup>.

Apokalipsa jednak nie jest antologią najpiękniejszych tekstów ani zbiorem najbardziej ciekawych tematów wyjętych ze Starego Testamentu. Autor jej patrzy na to, co się dzieje na świecie i na rolę, jaką w nim spełnia Kościół, a widzi je w świetle przepowiedni Starego Testamentu. Podobnie jak autorowie qumrańskich komentarzy św. Jan w swojej interpretacji teksty biblijne stosuje do współczesnych sobie wypadków i do tych warunków, w których żyje on sam i Kościół, którego jest Apostołem. Interpretacja jego jednak ma treść całkowicie inną od interpretacji qumrańskiej.

W jego ujęciu, tak samo jak w pierwotnej chrześcijańskiej katechezie centralnym punktem dziejów jest osoba Chrystusa Pana. Ku niemu więc zmiierają wszystkie przepowiednie Starego Testamentu i z nim jest związane wszystko, co po nim następuje. O ile jednak interpretacja tekstów Starego Testamentu, którą widzimy w Ewangelii św. Mateusza uwydatniała to, że fakty z życia, a specjalnie męka i śmierć Chrystusa Pana były zgodne z mesjańskimi przepowiedniami, św. Jan w Apokalipsie ponadto wskazuje, że zgodnie z przepowiedniami Starego Testamentu przebiegają dzieje Chrystusowego Kościoła znajdującego się i żyjącego w pogańskim świecie. Dzięki temu właśnie, że Chrystus Pan przyszedł na świat spełniają się wszystkie przepowiednie Starego Testamentu. On też jako najwyższy władca rządzi światem i realizuje to, co było przepowiedziane. Autor zatem Apokalipsy w świetle zarówno postaci jak

i doktryny Chrystusa Pana na nowo odczytał Stary Testament i swoim czytelnikom pokazał jego właściwe znaczenie. Wydaje się, że bez tego Nowy Testament nie byłby kompletny.

Na podstawie tego, o czym dotychczas mówiliśmy, tj. na podstawie znajomości apokaliptyki i Starego Testamentu, a zwłaszcza jego wykorzystania w interesującym nas dziele, a ponadto na podstawie dotychczasowych badań i doświadczeń określa się czego w interpretacji Apokalipsy należy unikać i próbuje się zarysować, jakie elementy w tej egzegezie powinny być uwzględnione, wskazuje się wreszcie na pewne szczegóły w Apokalipsie, których interpretacja, jak się wydaje, już jest pewna.

Nie ulega wątpliwości, że nie wolno poszczególnym wypowiedziom ani obrazom Apokalipsy przypisywać wyraźnie określonych znaczeń<sup>28</sup>. Egzegeza idąca po linii Joachima z Fiore i Mikołaja z Liry; i odzywające ciągle przypisywanie poszczególnym tekstom Apokalipsy znaczenia dla konkretnego współczesnego wypadku, jest interpretacją błędną. Zacieśnianie znaczenia Apokalipsy tylko dla starożytności jest również niesłuszne.

Poza wspomnianymi błędnymi interpretacjami w każdym innym kierunku egzegezy Apokalipsy na pewno mieści się część prawdy. Badania jednak muszą wskazać na to, jak wiele z każdego kierunku przyjąć należy.

Katolicka dzisiejsza egzegeza przyjmuje, że św. Jan przy pisaniu Apokalipsy uwzględniał współczesne sobie wypadki; że jego dzieło ma na uwadze cały Kościół; że jest możliwe powtarzanie się autora (recapitulatio); że wypowiedzi Apokalipsy odnoszą się do całych dziejów Kościoła, a przede wszystkim do czasów eschatologicznych. Na tym tle można przejść do samego dzieła i do szczegółów w nim zawartych.

Aby Apokalipsę interpretować w sposób właściwy, trzeba się oprzeć na obiektywnych kryteriach tj. na takich, które wyznacza styl apokaliptyczny, cel, dla którego autor pisał swoje dzieło i symbolikę, którą się posługiwał.

W tej części Apokalipsy, która zawiera wizje, możemy zauważyć te same założenia i ten sam cel, który przyświecał wszystkim autorom piszącym apokaliptyczne dzieła przyświeca także św. Janowi: dać ludziom pociechę w tych cierpieniach, które oni ponoszą. W opisach wizji św. Jana są bowiem wzmianki mówiące o prześladowaniach, obok nich zaś są zapowiedzi, że wkrótce prześladowcy będą ukarani, a wierni dostąpią szczęścia.

Nie ulega wątpliwości, że św. Jan mówi o krwawym prześladowaniu współczesnych sobie wiernych, o „zabitych dla słowa Bożego i ze względu na świadectwo, które wydali”<sup>29</sup>, wspomina „krew świętych proroków”<sup>30</sup>, mówi o niewieście pijanej krwią świętych i krwią męczenników<sup>31</sup>, o Babilonie w którym „krew proroków i świętych

została znaleziona oraz wszystkich, którzy byli zabici na ziemi<sup>32</sup>, o nierządnicę, na której Bóg pomścił „krew sług swoich”<sup>33</sup>.

Autor w wizji ujrzał „dusze tych, którzy zostali ścięci ze względu na świadectwo złożone Jezusowi i ze względu na słowo Boże oraz (dusze) wszystkich tych, którzy nie złożyli hołdu bestii ani posągowi jej, ani też nie otrzymali znamienia na czole i na ręce swojej”<sup>34</sup>. Była to „wielka rzesza, której zliczyć nikt nie mógł, ze wszystkich narodów i pokoleń, ludów i języków. Stali oni przed Barankiem przyodziani w białe szaty z palmami w rękach... To są ci, którzy przyszedli z ucisku wielkiego, ale wyprali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka”<sup>35</sup>.

Prześladowania za wiarę przeżywali ci wierni, dla których św. Jan pisał swoje dzieło. Pod osobą wspomnianych niewiast i Babilonu autor mówi o współczesnym sobie Rzymie. Mówi on zatem o prześladowaniach tych, które władze rzymskiego państwa rozpetęły przeciw chrześcijanom za panowania cesarza Nerona lub cesarza Domicjana.

Wierni z niecierpliwością wyczekiwali końca tych prześladowań pytając w modlitwach: „Jakże długo, władco święty i prawdziwy, nie przeprowadzisz sądu i nie pomścisz naszej krwi na tych, którzy zamieszkują ziemię?”<sup>36</sup>. Odpowiedzią na to pytanie była cała Apokalipsa, a w niej, poza konkretną odpowiedzią, wizja tego, co się będzie działo.

Konkretna odpowiedź nawołuje do cierpliwości „przez czas niewielki, aż się dopełni liczba podobnych do nich sług (Bożych), a ich braci, którzy mają być zabici tak samo jak i oni”<sup>37</sup>.

Na początku i na końcu dzieła umieścił zapewnienie, że przyście Chrystusa Pana nastąpi „niebawem, a zapłatę mam z sobą, abym oddał każdemu według tego co uczynił”<sup>38</sup>. Gdy zaś w ostatnim zdaniu autor jeszcze raz powtórzył to zapewnienie, z ust jego wyrwało się westchnienie, aby to już nastąpiło: „Przyjdź, Panie Jezu”<sup>39</sup>.

Na zapłatę według uczynków wskazują te wizje, w których jest mowa o karach i zniszczeniu prześladowców, a o szczęściu tych, którzy ponieśli męczeńską śmierć. Pierwsze dotyczy Babilonu<sup>40</sup> i bestii. „Bestia, a z nią fałszywy prorok... żywi wrzuceni zostali oboje do jeziora ognia gorejącego siarką”<sup>41</sup>.

Ta sama zaś kara spotka samego nawet szatana, razem „będą poddawani torturom dniem i nocą na wieki wieków”<sup>42</sup>.

Wtedy nastąpi sąd nad wszystkimi ludźmi „i ujrzałem zmarłych, a byli to wielcy i mali, stojących przed tronem. Otworzono księgi, a potem inną księgę, to jest księgę żywota. Nastąpił sąd zmarłych na podstawie tego, co w tych księgach było zapisane według ich uczynków... a jeżeli o kimś nie znaleziono zapisu w księdze żywota, wrzucono go do ognistego jeziora”<sup>43</sup>.

Nagroda dla tych, którzy wytrwają przy Chrystusie Panu będzie wspaniałe nowe Jeruzalem: „kto zwycięży, odziedziczy to i będę mu Bogiem, a on będzie moim synem”<sup>44</sup>. Tam „sam Bóg z nimi będzie i otrze wszelką łzę z ich oczu, śmierci już nie będzie ani smutku ani lamentu, ani bólu już nie będzie. To co było przedtem przemienęło”<sup>45</sup>. Tam „ja temu kto pragnie, dam ze źródła wody żywota darmo”<sup>46</sup>, tam będzie radość na semicki sposób przedstawiona jako uczta weselna Baranka<sup>47</sup>.

Jak widać zatem celem drugiej części Apokalipsy było umacnianie wiary chrześcijan i budzenie w nich nadziei. Trzeba przetrwać prześladowania, bo smutny jest los prześladowców oraz tych, którzy oddadzą się bałwochwalstwu; nawet męczeńska śmierć jest zwycięstwem, bo wszechmocny Bóg czeka z nagrodą na tych, którzy wytrwają przy Chrystusie Panu.

Chronologiczna strona tych pociech nie mieści się jednak w ramach życia jednego człowieka. Nawet bowiem cytowane wyrażenia mówiące głównie o powtórny przyjsciu Chrystusa Pana, tzw. paruzji, „przez czas niewielki, wkrótce” itp. nie mają na uwadze najbliższych lat po napisaniu Apokalipsy, ani samych tylko bezpośrednich czytelników dzieła. Św. Jan pisze, że „jeszcze nie czas” na wypełnienie wszystkich dekretów. To, co mówiło „7 gromów” ma być w księdze zapieczętowane. Wizja spożycia tej księgi wskazuje, że autor będzie jeszcze prorokował, a jego proroctwa jeszcze spełniać się będą<sup>48</sup>. To wszystko, co jest treścią Apokalipsy 12—20, spełnić się musi zanim ponownie przyjdzie Chrystus Pan, wśród tych zaś przepowiedni pomiędzy innymi mieści się tysiącletnie panowanie Chrystusa Pana.

Poza tym, co wynika z treści Apokalipsy żadne proroctwo Starego Testamentu nie miało wyznaczonych chronologicznych granic, a więc nie ma ich także Apokalipsa. Jeżeli zaś Rzym jest typem wszystkich prześladowców wiary, których historia Kościoła zna wielu, a przypuszczalnie znać ich jeszcze będzie, to przepowiednie i pociechy Apokalipsy odnoszą się do wiernych każdego okresu bez względu na to, czy jest on bliższy tym czasom, w których żył św. Jan, czy też stoi bliżej dnia sądu ostatecznego.

Św. Jan widzi zatem w Apokalipsie wiernych i Kościół w ramach dziejów całego świata. Tymi dziejami kieruje Chrystus Pan, ale bestia prowadzi z nim walkę. Wierni więc muszą wziąć udział w walce, a obowiązuje wierność dla Chrystusa Pana choćby ich miała śmierć spotkać. Nawet w takim wypadku Chrystus Pan odnosi zwycięstwo. Zwycięstwo ostateczne odniesie na pewno Chrystus Pan, bo on jest panem dziejów. Tę myśl św. Jan umieścił w Apokalipsie wtedy, gdy prześladowania ze strony władz rzymskiego imperium zdawały się zagrażać dalszemu istnieniu maleńkiego jeszcze Kościoła. Przez to więc ujęcie współczesnych sobie i przyszłych dziejów



świata, a w nim Kościoła, św. Jan niósł prawdziwą pociechę zarówno bezpośrednim, jak i późniejszym czytelnikom swojej Apokalipsy.

Im bardziej wchodzimy w szczegóły Apokalipsy tym bardziej ich interpretacja jest trudniejsza i mniej pewna. Oto niektóre z tych szczegółów<sup>49</sup>.

Kiedyś istniało przekonanie, że egzemplarze Apokalipsy były posyłane razem z listami do każdej ze wzmiankowanych na początku dzieła gmin kościelnych. Później uważano, że listy, które są na początku Apokalipsy, były to prawdziwe listy św. Jana, które w czasie redagowania dzieła zostały umieszczone na jego początku<sup>50</sup>. Zdaniem dzisiejszych egzegetów listy te nigdy nie istniały samodzielnie poza Apokalipsą, choć nie są one fikcją literacką. Mówią one o konkretnych sytuacjach gmin kościelnych, ale są bardzo ściśle związane z tym dziełem, w którym się znajdują. Związki te obejmują zarówno słownictwo jak i idee. Obietnice w nich wyrażone odnoszą się do życia przyszłego, tak samo, jak w proroczej części Apokalipsy, nawet gdyby to życie rozpoczynało się już na ziemi. Wszystkie te listy mają jednakową kompozycję, są prawie symetrycznie zbudowane. Choć każdy z nich do innego kościoła jest adresowany, to jednak Duch św. zwraca się w każdym z nich jednakowo „do Kościołów”<sup>51</sup>. Na podstawie tego więc obecnie panuje ogólne przekonanie, że listy te mają na uwadze niepartykularne gminy, ale cały Kościół i dlatego, jak cała Apokalipsa tak również i ta część do całego Kościoła się odnosi.

Pierwsza połowa proroczej części Apokalipsy jest ponownym opracowaniem eschatologicznego przemówienia Chrystusa Pana zanotowanego w Ewangeliach synoptycznych<sup>52</sup>.

W liczbie „144 000 opieczętowanych z każdego pokolenia synów izraelskich” przeciwstawionej „wielkiej rzeszy, której zliczyć nikt nie mógł ze wszystkich narodów i pokoleń, ludów i języków”<sup>53</sup>, św. Jan zaznaczył swą wiarę, że „reszta Izraela” się nawróci. Ta wzmianka ma zatem inną treść aniżeli wzmianka o 144 000 dziewic z drugiej połowy proroczej części Apokalipsy<sup>54</sup>.

W 11 rozdziale św. Jan mówi o świątyni Bożej, którą będzie mierzył. Otrzymał on przy tym polecenie od Boga: „dziejziniec, który jest na zewnątrz świątyni, wyrzuć na zewnątrz”. Na podstawie związku tego wyrażenia z wypowiedziami Chrystusa Pana zawartymi w Ewangelii św. Łukasza<sup>55</sup> trzeba przypuszczać, że świątynią, o której tutaj św. Jan mówi, jest Kościół i że chodzi mu o ostateczne zerwanie z synagogą.

„Wielkie miasto... gdzie nawet ich Pan został ukrzyżowany”, to musi być Jerozolima, a nie Rzym. Ze względu na to wzmianka o dwóch świadkach, z którymi „bestia wychodząca z przepaści stoczy bój, zwycięży ich i pozabija”, a ich zwłoki na ulicy będą leżały przez trzy i pół dnia, a ich zwłok nie dozwolą pochować w grobie”<sup>56</sup>,

nie może mówić o św. Piotrze i św. Pawle. Świadkowie ci raczej przypominają Mojżesza i Eliaszę jako uosobienie Prawa i proroków wydających świadectwo Chrystusowi Panu wobec Żydów, którzy nie chcą w niego uwierzyć.

Pierwsza połowa proroczej części Apokalipsy kończy się wzmianką o zmartwychwstaniu i sądzie<sup>57</sup>. Ta wzmianka więc mówi o czasach eschatologicznych, jak zakończenie drugiej połowy. Dwie te wypowiedzi na ten sam temat są dowodem, że w Apokalipsie jest tzw. recapitulatio. Porównanie tych wypowiedzi ze sobą może służyć za przykład ilustrujący ogólny, niesprecyzowany charakter opisów całej pierwszej połowy, w przeciwieństwie do dokładnych opisów drugiej połowy proroczej części Apokalipsy.

Podkładem opisów drugiej połowy proroczej części Apokalipsy jest prześladowanie, które władze rzymskiego imperium rozpętało przeciwko wyznawcom Chrystusa Pana. Wydaje się więc, że bestia „wychodząca z morza”, to Rzym, druga zaś bestia „wychodząca z ziemi”<sup>58</sup>, która „używała całej władzy bestii pierwszej” i była na jej usługach, to różnorodne pogańskie religie, od których roilo się na terenie Azji Mniejszej, a które wspomagały kult rzymskich imperatorów. Cała więc ta połowa Apokalipsy na pierwszym miejscu ma na uwadze boski kult cesarzy i prześladowania wiernych, a pogańskiemu Rzymowi przepowiada los starożytnego Babilonu.

Wiemy, że podkład, o którym mówimy nie wyczerpuje treści tych opisów.

To, co stanowi punkt kulminacyjny pociech Apokalipsy św. Jana, a więc opis sądu ostatecznego, nowej Jerozolimy i szczęścia tych, którzy będą na weselnej uczcie Baranka<sup>59</sup>, odnosi się do czasów eschatologicznych w ścisłym znaczeniu. To, co jest przed tym opisem, jak się wydaje, w jakiś sposób przygotowuje czasy ostateczne, a więc jest wcześniejsze. Bliższego jednak określenia chronologicznego szczegółom tam podanym dać nie można.

Tych kilka szczegółów, których znaczenie, jak się wydaje zostało ustalone, nakazuje wielką ostrożność w podawaniu znaczenia tego, co w Apokalipsie znajdujemy. Bez dobrego komentarza nikt do czytania Apokalipsy zabierać się nie powinien, zwłaszcza jeżeli chce w niej znaleźć to, co się odnosi do dzisiejszych czasów. Jeśli zaś tego szuka, niech nie pojmuje Apokalipsy jako kroniki tych wypadków, które zdarzyć się muszą, ale jako poemat o dziejach świata, którego losami kieruje Chrystus Pan.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

<sup>1</sup> Historię interpretacji Apokalipsy podaje obszernie E. B. Allo, *Saint Jean, l'Apocalypse*, Paris 1933<sup>3</sup> s. CCXXXV—CCLXXIV, a w skróceniu O. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, s. 92—99.

<sup>2</sup> Obj 1, 3; 10, 7; 11, 18; 22, 6. 9. 18 — <sup>3</sup> 1 Kor 12, 28 n; Ef 4, 11;

por. 2, 20 — <sup>4</sup> 1 Kor 14, 2 — <sup>5</sup> Dz 11, 28; 20, 23; 21, 10 n — <sup>6</sup> 1 P 1, 10—12 — <sup>7</sup> Obj 19, 10 — <sup>8</sup> 1 Kor 13, 2; Ef 5, 5; Rz 16, 25 — <sup>9</sup> Obj 11, 3—10 — <sup>10</sup> Obj 1, 20 — <sup>11</sup> Obj 4, 5; por. 5, 6 — <sup>12</sup> Obj 12, 9 — <sup>13</sup> Obj 17, 9—10 — <sup>14</sup> Obj 19, 8 — <sup>15</sup> Obj 1, 13—16.

<sup>16</sup> M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, w: A. Robert — A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Tournai 1959<sup>2</sup>, t. 2, s. 714 n.

<sup>17</sup> Obj 10, 3—4; por. Ps 29 (28) — <sup>18</sup> Obj 11, 2; 13, 5; por. Dan 7, 25; 9, 27; 12, 7 — <sup>19</sup> Obj 10, 10; Ez 3, 1. 3 — <sup>20</sup> Ez 9, 4; Obj 7, 3; 9, 4; 14, 1; 22, 4 — <sup>21</sup> Obj 12, 4; por. Ex 19, 4; Dt 32, 11; Iz 40, 31 — <sup>22</sup> Obj 21, 3. 10. 18—27; 22, 1—2; Iz 52, 1; 54, 11—12; 60, 3. 11. 19; Ez 37, 27; 47, 1. 12; 48, 16. 31 n. 35 — <sup>23</sup> Obj 11, 1; por. Ez 40, 3 n — <sup>24</sup> Obj 11, 11; por. Ez 37, 5.

<sup>25</sup> Obj 18; por. np. Iz 23, 8; Ez 26, 13. 21.

<sup>26</sup> Obj 4, 3—8; por. Iz 6, 1—3; Ez 1, 5. 10. 18. 22. 28.

<sup>27</sup> Krótkie zestawienie ich podaje J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1951, s. 13.

<sup>28</sup> Millenaryzm głoszony nawet w złagodzonej formie został potępiony. Ostatnie wypowiedzi Stolicy świętej na ten temat: list do arcybpa z Santiago (Chile) z dnia 11. VII. 1941 r. i dekret św. Oficjum z dnia 21. VII. 1944 r. (AAS 36, 1944, 212).

<sup>29</sup> Obj 6, 9 — <sup>30</sup> Obj 16, 6 — <sup>31</sup> Obj 17, 6 — <sup>32</sup> Obj 18, 24 — <sup>33</sup> Obj 19, 2 — <sup>34</sup> Obj 20, 4 — <sup>35</sup> Obj 7. 9. 14 — <sup>36</sup> Obj 6, 10 — <sup>37</sup> Obj 6, 11 — <sup>38</sup> Obj 22, 12; por. 22, 10; 1, 3. 7 — <sup>39</sup> Obj 22, 20 — <sup>40</sup> Obj 14, 8; 17—18 — <sup>41</sup> Obj 19, 20 — <sup>42</sup> Obj 20, 10 — <sup>43</sup> Obj 20, 12—15; por. 21, 8 — <sup>44</sup> Obj 21, 7 — <sup>45</sup> Obj 21, 3—4 — <sup>46</sup> Obj 21, 6 — <sup>47</sup> Obj 19, 6—9 — <sup>48</sup> Obj 10, 1—11.

<sup>49</sup> Treść tej części opieram w dużej mierze na tym, co pisze A. Feuillet, *L'Apocalypse*, Paris 1962, s. 31—32.

<sup>50</sup> Taka sytuacja jest w 2 Mach. — <sup>51</sup> np. Obj 2, 7. 11 — <sup>52</sup> Obj 4—11; por. Mt 24, 1—51; 10, 17—22; Mk 13, 1—32; Łk 21, 5—36; 12, 11—12. 39. 48; 17, 20—35 — <sup>53</sup> Obj 7, 4—9 — <sup>54</sup> Obj 14, 1—5 — <sup>55</sup> Obj 11, 2; por. Łk 21, 24; 13, 25—28 — <sup>56</sup> Obj 11, 8—9 — <sup>57</sup> Obj 11, 15—18 — <sup>58</sup> Obj 13, 1. 11. <sup>59</sup> Obj 20, 11—22, 6a.

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

## NABOŻEŃSTWO LITURGICZNE W KOŚCIOŁACH EWANGELICKICH.

Reformacja XVI wieku zerwała ze mszą św. jako ofiarą, ale przejęła do swej liturgii wiele części łacińskiej mszy św. nadając nabożeństwu raczej charakter dydaktyczny, gdyż lekturze Pisma św. i kazaniu przyznano miejsce naczelne. Kilka formularzy do odprawiania nabożeństw zreformowanych wydano po r. 1520. Wśród nich najwięcej znane są wzory opracowane przez samego Lutra, mianowicie *Formulare missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi* oraz późniejsza: *Deutsche Messe* (z r. 1526).

Ogólnie obowiązującej formy nabożeństw liturgicznych nie ma w kościołach protestanckich. Dlatego też w każdym kraju i w poszczególnych wyznaniach mają one odmienne formy. Znany jest fakt, że w kościołach anglikańskich zachowało się najwięcej części z litur-

gii rzymskiej. Lecz pomimo różnorodności wszystkie nabożeństwa protestackie są wzorowane na liturgii pierwotnego Kościoła i stąd pochodzi zewnętrzne ich podobieństwo do rzymskiej mszy świętej. Nie uznaje się, że msza św. jest powtórzeniem ofiary krzyżowej, ale nabożeństwa wspólne uważa się za *sacrificium laudis*, za „ofiary chwały” składaną Bogu przez gminę zebraną.

Wyszła niedawno praca w języku niemieckim pt. *Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen* (Essen 1963). Napisał ją duszpasterz katolicki oceniając nabożeństwa katolickie i ewangeliczne pod względem teologicznym i duszpasterskim. Jakkolwiek autor, ks. Teodor Seeger, szczegółowo oparł się tylko na księgach liturgicznych i „agendach” używanych w Badonii (Niemcy Zachodnie), to jednak jego uwagi spotkały się z ogólnym uznaniem i są poważnym przyczynkiem do wzajemnego zrozumienia się katolików i protestantów.

Nikt chyba nie wątpi, że jest to poniekąd naszym obowiązkiem, byśmy się przejęli duchem ekumenizmu i poznali bliżej naszych braci odłączonych, rozumieli ich część dla Pisma św. i powoli wnikali w ich życie religijne, którego objawem są wspólne nabożeństwa liturgiczne. W tym celu podajemy poniżej formularz nabożeństwa niedzielnego (świętecznego), jaki obowiązuje w kościołach luteranckich wyznania augsburskiego, których jest najwięcej w Małopolsce, szczególnie na Śląsku Cieszyńskim. Kościoły ewangeliczne reformowane (kalwińskie) odprawiają swe nabożeństwa w nieco odmienny sposób, tak samo jak ewangelickie gminy unijne, znajdujące się w Wielkopolsce i na Pomorzu.

Najstarsza agenda opracowana dla ewangelików polskich to *Porządek kościelny Wacława Adama* z r. 1568, wydany przez ks. Andrzeja Wantulę w „Roczniku Teologicznym” II (Warszawa 1937). Lecz przed kilku miesiącami znalazł na Śląsku ks. Władysław Smerek obszerny rękopis zawierający modlitwy liturgiczne dla nabożeństw śląskich ewangelików na cały rok, spisane w języku polskim. Rękopis pochodzi z II połowy XVI wieku i ma późniejsze dopiski w języku niemieckim. Strona językowa i liturgiczna agendy musi być dopiero zbadana, zanim się ją opublikuje. Tyle dotąd stwierdzono, że jest to przeróbka mszału łacińskiego z XVI wieku.

Kalendarz liturgiczny używany przez ewangelików nie różni się od kalendarza rzymsko-katolickiego. Wszystkie święta Pańskie obchodzi się w tym samym dniu, co u nas. Skreślono tylko kult Świętych, lecz zostawiono trzy święta maryjne, mające uzasadnienie w Biblii (2 lutego, 25 marca i 2 lipca).

Pozostawiono perykopy niedzielne i święteczne (lekcje i ewangelie), jakie mamy w mszałach rzymskich. Tak samo zachowano dawne wersety biblijne na introit i na komunię i dawne oracje (kolekty). Charakterystyczną cechą nabożeństw ewangelickich są

pieśni religijne, najczęściej oparte na motywach biblijnych, a śpiewane przez wszystkich wiernych.

Także pieśni ku czci Matki Bożej znajdują się w śpiewnikach. Modlitwa powszechna po kazaniu, którą obecnie II Sobór watykański przywraca jako pochodzącą z dawnych wieków, jest stale odmawiana w czasie nabożeństw w kościołach ewangelickich, tak lutezańskich jak reformowanych.

Porządek nabożeństwa podajemy na podstawie *Śpiewnika Kościoła ewangelicko-augsburskiego w P.R.L.*, wydanego w Warszawie 1956. Części zmienne dodano na święto Epifanii (Trzech Króli)<sup>1</sup>.

## 1.

## I NABOŻEŃSTWO GŁÓWNE Z KOMUNIA ŚW.

Pieśń wstępna.

*Introit (na Epifanię):*

Panie, narody chodźć będą w światłości Twojej, Alleluja!  
A królowie w jasności, która wszędzie nad tobą, alleluja!  
Chwała niech będzie Ojcu i Synowi i Duchowi św.,  
jak była od początku, jak jest i tak będzie na wieki wieków.  
Amen.

*Kyrie:*

Kyrie eleison. Panie, zmiłuj się!

*Lud odpowiada:* Panie, zmiłuj się!

Christe eleison. Chryste, zmiłuj się!

*Lud:* Chryste zmiłuj się!

Kyrie eleison. Panie zmiłuj się!

*Lud:* Panie zmiłuj się!

*Gloria:*

Chwała Bogu na wysokościach!

*Lud śpiewa:*

Na wysokościach Bogu cześć

i dzięki łasce Jego!

Już nam nie może zguby nieść  
moc i potęga złego.

Upodobanie Bóg w nas ma

i pokój już bez przerwy trwa,

waśń wszelka się skończyła!

*Kolekta:*

Wszchemogący wieczny Boże, który przez gwiazdę objawiłeś

---

<sup>1</sup> Uprzejme podziękowanie składa Redakcja RBL Ks. Seniorowi Michejdzie z Cieszyna za łaskawe informacje i pożyczenie odpowiedniej literatury.

mędrcom jednorodzonego Syna Swego, prosimy Cię, udziel nam, którzyśmy Go przez wiarę poznali, Twej Boskiej łaski, abyśmy Go się trzymali z całego serca jako jedyne Zbawcy naszego, przez tegoż Syna Twego Jezusa Chrystusa, Pana naszego.

*Lud:* Amen.

*Lekcja:*

Z proroka Izajasza 60, 1—6

*Kończy się słowami:* Błogosławieni którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go. Alleluja.

*Lud:* Alleluja, alleluja, alleluja.

*Ewangelia:*

Z ewangelii Mateusza 2, 1—12.

*Kończy się słowami:* Bądź pochwalon, Panie Jezu!

*Lud:* Chwała Tobie, Jezu Chryste!

*Credo:*

Odmawia się Kredo apostołskie.

*Kazanie.*

Po kazaniu odmawia się modlitwę powszechną (główną).

## 2.

Lud śpiewa pieśń komunijną.

*Modlitwa odmawiana przez księdza od ołtarza:*

Boże Ojczy, który dałeś nam Jezusa Chrystusa i chcesz, abyśmy z Nim cierpieli i umarli i z Nim do Chwały wzniesieni zostali, oto my, z prochu wzięci i grzechowi podlegli, przynosimy dary Twoje, chleb i wino, i prosimy Cię, poświęć je i poświęć serca nasze. Spraw, abyśmy prawdziwie ukorzyli się, w tych oto darach Twoich ciało i krew Syna Twego, Baranka niewinnego, spożyli, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem zespolili się i wstali do nowego życia.

*Lud:*

Święty Boże, święty mocny, święty a nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami!

*(Prefacja):*

*Ksiądz:*

Pan niech będzie z wami

*Lud:*

I z duchem twoim.

*Ks.* Wzniescie swe serca!

*Lud:* Wznosimy je do Pana.

*Ks.* Dziękujmy Panu, Bogu naszemu!

*Lud:* Słuszną to i sprawiedliwą jest rzeczą



Ks. Zaprawdę godną i słuszną, sprawiedliwą i zbawienną jest rzeczą, abyśmy Tobie święty Ojcze, wszechmogący Panie, wiekuisty Boże, zawsze i na każdym miejscu dziękowali przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, dla którego jesteś nam łaskawy, odpuszczasz grzechy i udzielasz zbawienia wiecznego. Dlatego i my wspólnie z Aniołami i Zastępami niebieskimi śpiewamy na cześć Twoją pieśń chwały:

*Lud:* Święty, święty jest nasz Pan, a niebo i ziemia są pełne chwały Jego!

Ks. Mocny Boże, święty, nieśmiertelny Panie! Z dziękczynieniem wspominamy wszystkie dobrodziejstwa i wszelką chwałę Twoją, jawną od założenia świata. W szczególności wspominamy Syna Twego Jezusa Chrystusa, który w wiernej służbie złożył życie swoje na świętą niewinną ofiarę, a pamiątkę swej śmierci w Wieczerzy świętej zostawił Tobie na chwałę a nam ku zbawieniu. Prosimy Cię, ucz nas z Nim unżyć się aż do śmierci, z Nim też powstać do życia nowego. A jak ziarno z pól w chlebie zgromadzamy a grona winne tłoczemy, aby napój wydały, tak przetwórz nasze serca i zgromadź nas w jedno z wybranymi Twymi prorokami, apostołami, męczennikami i wszystkimi świadkami Twej sprawy — dla chwały imienia Twojego.

*Lud:* Amen.

Ksiądz czyta słowa ustanowienia Eucharystii.

*Po chwili modlitewnego skupienia wspólne odmówienie modlitwy Pańskiej:* Ojcze nasz..... zakończonyj doksologij:

Albowiem Twoje jest królestwo, moc i chwała na wieki. Amen.  
*Komunikujący przystępują do ołtarza.*

*Lud się modli:*

O Baranku Boży, który gładzisz świata grzech, zmiłuj się nad nami!

O Baranku Boży, który gładzisz świata grzech, zmiłuj się nad nami!

O Baranku Boży, który gładzisz świata grzech, daj nam Swój pokój!

*Ksiądz się modli:*

Miłosierny Boże i Ojcze! Dziękujemy Ci, że wywyższyłeś Syna Swego Jezusa Chrystusa na prawicę Swoją a przez Niego świat i serca stwarzasz na nowo, grzech odpuszczasz i łaknącym dajesz pokarm żywota wiecznego, aby jawna była świętość imienia Twojego. Prosimy Cię, poświęć nas Sobie na własność, zachowaj w jedyności i braterstwie, w pokorze i cierpliwości. Buduj kościół Swój, jedyny święty, powszechny, zgromadź w nim wiernych ze wszystkich stron świata i ze wszystkich narodów i daj nam oglądać jasność oblicza Twego na wieki. Przemija świat, trwa królestwo Twoje. Przyjdź rychło, Panie!

Lud: Przyjdź, Panie Jezu!

Zakończenie (porównaj *Communio* i *Postcommunio* mszału rzymskiego):

„Lud, który chodzi w ciemności, ujrzy światłość wielką, a tym, którzy mieszkają w ziemi ciemności, światłość świecić będzie”.

Modlitwa:

Wszchemogący Panie Boże, który objawiłeś jednorodzonego Syna Twego poganom, prosimy Cię, zachowaj błogosławione światło Ewangelii nam i potomkom naszym i udziel Swej łaski, aby ono coraz dalej rozszerzało się wśród ludów i aby tym, którzy jeszcze w pomroce ciemności się znajdują, chwała Twoja coraz bardziej wzeszła, który z Synem i Duchem świętym żyjesz i królujesz na wieki!

Lud: Amen,

Ksiądz mówi lub śpiewa słowa błogosławieństwa (kapłanów *Starego Zakonu*):

Niech ci błogosławi Pan i niechaj cię strzeże,  
niech objaśni Pan oblicze Swe nad tobą  
i niech ci miłosiernym będzie!  
Niechaj obróci Pan twarz Swoją ku tobie  
i niechaj ci da pokój!

Lud odpowiada: Amen, amen, amen!

Pieśń końcowa. Zwykle śpiewa się:

Brońże, Panie, nas na wieki  
i kościoła swego broń.  
Nie wypuszczaj z Swej opieki,  
na ratunek w trwodze spiesz.  
Tak, jak w dawne niepokoje  
miej na pieczy sługi swoje.  
W jasny dzień i w grozy czas  
ratuj, broń i prowadź nas!

(Pieśń staropolska).

## II NABOŻEŃSTWO ZWYKŁE.

Jeżeli nie udziela się komunii św., odpadają teksty i modlitwy odnoszące się do Eucharystii (wyżej podane).

Oto porządek takiego nabożeństwa według agendy kościołów unijnych niewiele różniący się od zwyczajów innych wyznań (por. Heuer-Kegeł, *Das Heilige Tor*, Breslau 1930, s. 335):

Po pieśni wstępnej ksiądz mówi:

Pomoc nasza w imię Pana,  
który stworzył niebo i ziemię.

Wiersz z Pisma św. (introit).....

Lud odpowiada: Chwała Ojcu i Synowi.....

*Ksiądz:* wyznanie grzechów (jak niżej pod III. Umiłowani w Panu...).

*Lud:* Panie, zmiłuj się nad nami! Chryste, zmiłuj się nad nami! Panie, zmiłuj się nad nami!

*Ksiądz:* zapowiedź miłosierdzia Bożego (jak niżej po III): Wszchemogący, wierny Bóg....).

*Ksiądz:* Chwała na wysokościach Bogu!

*Lud:* a na ziemi pokój a ludziom upodobanie.....

*Ksiądz:* Pan z wami!

*Lud:* I z duchem twoim!

Następuje modlitwa (kolekta),

czytanie tekstów z Pisma św. (Lekcja i ewangelia)

Kredo apostołskie (odmawiane przez księdza)

*Lud odpowiada:* Amen, amen, amen.

Pieśń przed kazaniem.

Kazanie — rozpoczyna się od pozdrowienia Pawłowego:

„Łaska niech będzie z wami i pokój od Boga, naszego Ojca, i Pana naszego Jezusa Chrystusa!” (Rzym 1, 7).

Pieśń po kazaniu.

Ogłoszenia parafialne — zakończone słowami św. Pawła:

„Pokój Boży, który przewyższa wszelki rozum, niech strzeże serc waszych i myśli waszych w Chrystusie Jezusie” (Fil 4, 7).

Pieśń odpowiednia.

Modlitwa powszechna (odmawiana przed ołtarzem)

Ojcze nasz.....

Błogosławieństwo końcowe (jak wyżej) z Num 6, 24—26.

Pieśń końcowa.

W kościołach wyznania kalwińskiego (reformowanego) odbywa się jeszcze przed kazaniem zbiórka jałmużny na biednych.

### III. FORMULARZ SPOWIEDZI POWSZECHNEJ.

W niektórych kościołach odbywa się wyznanie grzechów w czasie zwykłego nabożeństwa (przed Gloria — por. Confiteor we mszy łacińskiej) w innych w przeddzień przed przystępowaniem do komunii św.

*Ksiądz wzywa wiernych:*

Umiłowani w Panu! Wnieście serca i wyznajcie Bogu grzechy swoje prosząc o przebaczenie w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa.

*Następnie modli się zwrócony do ołtarza:*

Miłosierny Boże i Ojcze! W głębokiej pokorze wyznajemy przed

Tobą rozliczne swe grzechy i przewinienia. Racz miłosiernie wejrzeć na nas i odpuścić nam żałującym wszystkie grzechy nasze dla zasługi umiłowanego Syna Twego, Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Amen.

*Lud odpowiada:*

Panie, zmiłuj się! Chryste zmiłuj się! Panie, zmiłuj się!

*Ksiądz zwrócony do ludu:*

Wszchemogący, wierny Bóg zmiłował się nad nami i odpuszcza nam wszystkie grzechy nasze dla Syna Swego, którego za nas na śmierć wydał, i daje nam moc stania się dziećmi Bożymi, to jest tym, którzy wierzą w imię Jego, a nadto udziela nam Swego Ducha św. Kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie. Czego udzielić nam wszystkim, miłosierny Boże.

*Lud:* Amen.

*Niekiedy następują pytania spowiednie:*

1) Pytam się was przed obliczem Boga: czy poznajecie swe grzechy i czy za nie żałujecie z całego serca?

*Lud:* Żałujemy.

2) Czy wierzycie, że Pan nasz Jezus Chrystus umarł za grzechy wasze i wylał za was świętą krew swoją?

*Lud:* Wierzymy.

3) Czy chcecie z pomocą Ducha św. poprawić grzeszne życie swoje i żyć ku upodobaniu Pana?

*Lud:* Chcemy.

*Ksiądz:*

Jak wierzycie, niech wam się stanie. Na polecenie Pana naszego Jezusa Chrystusa oznajmuję wam łaskę Boga i odpuszczenie wszystkich grzechów waszych w imię Ojca i Syna i Ducha świętego. Amen.

Pokój wam!

*Lud:* Amen.

Podaliśmy najważniejsze formularze liturgiczne kościołów protestanckich, by teologów polskich uświadomić o treści i formie tych nabożeństw dawniej przez nas unikanych, by się wśród nas zrodziło przekonanie, że nabożeństwa te mają charakter bardzo godny i poważny, a wzorowane są na modlitwach pierwotnego Kościoła Chrystusowego, przepełnione duchem Pisma św. i w wielu miejscach zgodne z liturgią mszału rzymsko-katolickiego. Nabożeństwa katolickie i protestanckie zbliżyły by się jeszcze więcej do siebie, gdyby przy dzisiejszym ruchu ekonomicznym doszło do uzgodnienia tezy, że liturg odprawiający nabożeństwo powinien mieć uświęcenie sakramentalne i być złączony z Chrystusem, nie tylko przez akt wiary,

ale przede wszystkim przez sukcesję apostołską. Na ten temat prowadzi się obecnie szczególnie żywe dyskusje.

Wiadomo, że nabożeństwa protestanckie stały się z czasem w wielu krajach jednostronnymi nabożeństwami kazaniowymi (*Predigtgottesdiens*) i że strona sakramentalna, myśl o misterium Ciała i Krwi Pana Jezusa, tak głęboko przeżywanym przez chrześcijan pierwszych wieków, ustąpiła na drugi plan. Przeciw temu właśnie powstała w ostatnich 50 latach silna reakcja w „protestanckim ruchu liturgicznym” prowadzonym przez profesorów Spittę, Smenda i R. Otto, kontynuowanym w nieco innym kierunku przez zwolenników tzw. Hochkirche a ostatnio wznowionym w odmiennej formie przez wspólnotę klasztorną wyznania kalwińskiego w Taizé (we Francji).

Szczególnie dodatnią stroną nabożeństw protestanckich jest najpierw wykorzystywanie tekstów i myśli Pisma św., przekazywanie ich wiernym przez częste ich odczytywanie i cytowanie, przez kazania, które są stale „kazaniami biblijnymi” i przez pieśni, które są w wielu wypadkach przeróbkami psalmów Dawidowych, a następnie wciąganie ogółu wiernych w czynny udział w liturgii. Inną cechą znamioną jest częste podkreślanie, że zbawienie nasze już się dokonało, że lęk i trwoga nie powinny gnębić wierzącego chrześcijanina.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

## TAJEMNICE BOŻE U ŚW. PAWŁA (WEDŁUG LISTU DO EFEZJAN)

### I CZYTANIE TEKSTU (PARAFRAZA)

Z listu do Efezjan 1, 3—10 oraz 3, 1—21

(Ponieważ listy św. Pawła w dosłownym tłumaczeniu są bardzo trudne do zrozumienia, poleca się do czytania na godzinach biblijnych dość daleko idące parafrazy. U św. Pawła zauważyć można piękną rytmikę myśli, podobną jaką np. w prozie i w białych wierszach stosował nasz poeta Jan Kasprówicz. By ją w przekładzie zaznaczyć, drukujemy oddzielnie każdy fragment zdania zawierający pewną nową myśl. Propagatorem takiego właśnie tłumaczenia Nowego Testamentu był śp. Biskup katowicki Arkadiusz Lisiecki, lecz rękopis jego przekładu — niestety — zaginął).

### Rozdział 1, 3—10

Błogosławiony niech będzie Bóg,  
Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa,  
który przez Chrystusa z niebios nas pobłogosławił  
wszelkim błogosławieństwem Ducha świętego.  
Z chwilą stworzenia świata On nas już wybrał  
i przydzielił Chrystusowi,  
byśmy złączeni miłością, stali się istotami świętymi,  
ludźmi bez skazy.  
Z góry nas przeznaczył  
na dzieci swoje, przybrane przez Chrystusa.  
Takie było jego woli postanowienie,  
by światu objawić wspaniałość Swej łaski,  
którą nas obdarzył przez Syna Umiłowanego.  
Przez Niego — za cenę Jego krwi — jesteśmy odkupieni  
i mamy grzechy odpuszczone  
dzięki przebogatej łaskawości Boga,  
którą w całej obfitości nam okazał  
bardzo mądrze i roztropnie.  
On nam oznajmił tajemnicę woli Swojej,  
ów dobrowolny akt Swej woli,  
którą powziął z myślą o Chrystusie.  
Już czas wyznaczył, w którym wszystko się spełni  
tak, jak zarządził:  
aby Chrystus stał się głową  
i Jemu było wszystko poddane,  
co jest w niebie i na ziemi.

### Rozdział 3, 1—21

Jestem więźniem z woli Chrystusa Jezusa,  
dla dobra waszego, dla dobra pogan!  
Wszak słyszeliście o zadaniu,  
jakie mi w stosunku do was powierzyła łaska Boża,  
o tajemnicy, którą mi odkryło osobne objawienie.



Z listu mego przekonać się możecie,  
 że zrozumiał tajemnicę Chrystusa,  
 nie wyjawioną dawnym pokoleniom.  
 Teraz dopiero odsłonił ją Duch Boży  
 Apostołom świętym i Prorokom działającym wśród nas.  
 A tajemnica ta opiewa:  
 że równi są poganie synom Abrahama,  
 że tworzą z nami jedną rodzinę i jedno ciało,  
 że mają równe prawo do dziedziczenia,  
 do obietnic danych przez Chrystusa Jezusa  
 a przekazanych nam w ewangelii.  
 Ja zaś jestem sługą i heroldem tej nauki  
 dzięki łasce Bożej,  
 która we mnie działa swą potęgą.  
 Mnie — najniegodniejszemu ze wszystkich wiernych —  
 została właśnie łaska udzielona,  
 bym ludom pogańskim głosił ewangelię,  
 by im przekazać niezgłębione bogactwo nauki Chrystusowej  
 i ich pouczyć, jak się rozwijało dzieło tajemnicze  
 postanowione a ukrywane od wieków  
 przez Boga, Stworzyciela wszechświata,  
 że ta tajemnica wszechmądrości Bożej  
 teraz przez Kościół oznajmiona została  
 nawet mocom i potęgom nieba.  
 Tak od wieków Bóg postanowił  
 a przez Chrystusa, Pana naszego wykonał!  
 Dlatego zginam kolana przed Bogiem-Ojcem,  
 któremu imię i istnienie zawdzięczają  
 wszystkie ludy na ziemi i aniołowie w niebie,  
 i błagam Go:  
 by czerpiąc z bogactwa Swego Boskiego Majestatu  
 obdarzał was niebios potęgą,  
 byście przez Ducha Jego  
 nabrali siły w wnętrzu swoim,  
 by w sercach waszych przejętych wiarą  
 zamieszkał Chrystus.  
 Niechże miłość w was będzie zakorzeniona i utrwalona,  
 byście razem z wszystkimi wiernymi pojąć mogli,  
 jak głęboko i wysoko, jak szeroko i daleko  
 sięga miłość Chrystusa,  
 jak przewyższa wszelkie pojęcia,  
 by Bóg was napenił całą pełnią Bóstwa Swego.  
 Dzięki siłom w nas przez Niego działającym  
 On o wiele więcej dać, o wiele więcej uczynić potrafi  
 aniżeli to, o co prosimy, o czym marzyć możemy.  
 Niech Jemu chwałę za to oddaje  
 Kościół i Chrystus w Kościele obecny  
 po wszystkie pokolenia i przez wszystkie wieki. Amen.

#### ROZWAŻANIE TEKSTU

Przeczytaliśmy ustęp z listu św. Pawła do Efezjan. Pisał go Apostoł w r. 62 z Rzymu, gdzie był więziony przez władze sądowe. Wystąpił do parafii chrześcijańskiej w Efezie, w której przez 3 lata pracował jako misjonarz i duszpasterz, od roku 54—57. Ale właściwie był to list skierowany do wszystkich parafii czy gmin istniejących w Azji Mniejszej, ogólny list pasterski. Apostoł w nim z jednej strony przestrzega

przed niebezpieczeństwami, jakie groziły chrześcijanom, a z drugiej daje harmonijną syntezę, dokładne zestawienie nauki Chrystusowej, tak jak ją wówczas pojmował. Albowiem w naukach swoich nie ograniczał się tylko do przekazywania powieżeń i postulatów Pana Jezusa, jak to czynili pierwsi trzej ewangelistów, lecz jako głęboki myśliciel pragnął wszechstronnie scharakteryzować dzieło Chrystusowe, chciał swoim gminom poddawać idee, które by ich głębiej wprowadzały w istotę chrześcijaństwa i im pozwoliły w całej pełni zrozumieć doniosłość ewangelii dla całego świata a nawet dla całego kosmosu, to znaczy, by wierni wiedzieli, że królestwo Boże obejmuje niebo i ziemię.

Myśli listu do Efezjan zdają się być trudne i niejasne, ale źródłem braku jasności jest dziwny styl i język, jakiego użył Apostoł. Był tak przejęty wielkością myśli Chrystusowych, że z zwykłego misjonarza-kaznodziei stał się natchnionym poetą i filozofem, by nadać ewangelii najwspanialszą formę językową i z niej wysnuć najdalej idące wnioski. Stąd też czyta się jego wywody jak poezję, w którą autor włożył całą swą duszę, a trzeba je czytać kilkakrotnie, by zauważyć ich piękno i ich głębie.

W niezwyklej okolicznościach powstał list do Efezjan, jak i trzy inne listy pisane z więzienia rzymskiego: list do Kolosan, do Filipian i do Filemona. Oskarżony przez Żydów palestyńskich o podburzanie ludu, korzystał jako obywatel rzymski z swego prawa i zażądał przekazania sprawy do trybunału cesarskiego w Rzymie, dokąd go przewieziono z Cezarei, jak to szeroko opisują Dzieje Apostolskie. Czekając na rozprawę, był Paweł aresztowany. Nie przebywał jednak w zwykłym więzieniu, lecz w mieszkaniu prywatnym pod stałym nadzorem żołnierza, gdyż prawo na to pozwalało w stosunku do osób posiadających pełne obywatelstwo rzymskie. Kajdanki wisały stale na ścianie, a gdy chciał wyjść do miasta, mógł to uczynić, ale wówczas żołnierz mu towarzyszył złączwszy łańcuchem swoją rękę z ręką więźnia. Żołnierze codziennie się zmieniali, by nie doszło do zażyłości między nimi a podsadnym.

Bedąc ograniczony w możności stykania się z ludźmi, Paweł jednak potrafił wykorzystywać tenże okres swego życia na głoszenie ewangelii w Rzymie i pisanie listów do innych gmin, by ich utwierdzać w wierze.

Efez był ośrodkiem chrześcijaństwa bardzo bliskim Apostołowi. Chętnie przyjmował wszelkie wiadomości, które mu nadsyłało o życiu tej gminy centralnej w Azji Mniejszej. Efez był jednym z największych miast azjatyckich, siedzibą bardzo bogatych kupców, armatorów i żeglarzy, stolicą prokonsula rzymskiego, i słynął z kultu i świątyni bogini Artemis, do której przybawali liczne pielgrzymki. Miasto było zamieszkałe przez pogan, a tylko mała grupa Żydów tam się osiedliła. Podobnie jak w Antiochii syryjskiej, gdzie Paweł rozpoczął swoją działalność apostolską, także w Efezie misjonarze chrześcijańscy zwracali się przede wszystkim do pogan. W tych dwóch skupiskach ruchu wielkomijskiego chrześcijaństwo nabrało większej sprężystości i zabarwione zostało wyraźnym ekumenizmem i internacjonalizmem. Z konieczności trzeba się było zbliżyć do świata hellenistycznego i rozpocząć dialog z ludźmi inaczej myślącymi i uznającymi istnienie rozmaitych bogów i bogiń. Efez był parafia chrześcijańska, która się szczególnie dopominała o uwzględnienie życzeń byłych pogan, i dlatego słowa św. Pawła, skierowane do niej i do sąsiednich gmin o przewadze ludności pogańskiej. podkreślają charakter uniwersalny czy ekumeniczny ewangelii. Osoba Chrystusa łączy w jedną nową społeczność religijną tak ludzi wierzących w jednego duchowego Boga jak i nieprzeliczone rzesze wychowywane od wieków w politeizmie, czyli wielobóstwie.

Przekonujemy się, że problemy, jakimi zajmuje się dzisiaj II Sobór Watykański, były w równej mierze już aktualne za czasów św. Pawła. Idea powszechności Kościoła napotykała poważne zapory, ale Paweł jako pierwszy je przełamał, jako pierwszy dogłębnie zrozumiał, że Kościoł Chrystusowy musi być Kościołem powszechnym, to jest Kościołem katolickim. Myśl jest Chrystusowa i Pawłowa, chociaż wyraz „katolicki” pochodzi dopiero od św. Ignacego Męczennika, zmarłego około r. 110.

Dogmat o powszechności Kościoła jest dla Pawła prawdą podstawową chrześcijaństwa, którą zalicza do wielkich „tajemnic” Objawienia Bożego. Chętnie używa Apostoł słowa: „Tajemnica — misterium”. Pragnie wyrazem tym oznaczyć głębię niezbadaną prawdy ewangelicznej, niedostępną umysłowi ludzkiemu, jeżeli nie jest oświecony łaską Bożą i zaszczycony objawieniem. Już Pan Jezus mówił o misterium, o tajemnicy królestwa Bożego (Mat 13, 11), czym zaznaczyć pragnął, że idea Królestwa Bożego ma tak głęboką i szeroką treść, że przeciętny człowiek ani jej dostrzec ani jej zrozumieć nie może, że ono się rozwija wbrew wszelkim obrachunkom ludzkim.

Trzy wielkie tajemnice wiary rozwija Paweł w liście do Efezjan: 1) tajemnicę powszechności ewangelii, 2) tajemnicę woli Bożej i 3) tajemnicę miłości.

Tajemnica pierwsza była najaktualniejszym problemem, jaki rozwiązać musiała pierwsza gmina chrześcijańska. Trudno było przekonać pierwszych uczniów Chrystusowych o słuszności równouprawnienia Żydów i pogan. Zbyt silnie wierzono w Stary Testament i jego przepisy, by z nich częściowo chociażby zrezygnować. Nie wystarczały słowa Pana Jezusa, apostołowie nie rozumieli Jego wskazań i nawet po Ześłaniu Ducha św. nadal trwali w niepełności. Dopiero osobna wizja udzielona św. Piotrowi w Jaffie (Dz Ap 10, 4—23) przekonała go, że także nie-Żyd może być pełnym członkiem Kościoła. A w innej wizji objawił Pan Jezus Ananjaszowi, że Paweł jest „narzędziem wybranym, by nieść imię Jezusowe do ludów pogańskich, do królów i do synów Izraela” (Dzieje 9, 15). I Paweł stał się tym wybranym Bożym, który wznosił krzyż Chrystusowy w ośrodkach pogańskich.

Myśl o powszechności Kościoła była dla wielu chrześcijan krwi żydowskiej naprawdę wielką „tajemnicą”, gdyż o jej słuszności nie można było wątpić a ona burzyła w ich głowach wszelkie pojęcia, jakie mieli o znaczeniu religii starotestamentowej. My w czasach dzisiejszych nie dziwnym się prawdziwie, że wobec Chrystusa wszystkie narody są równe, że jakiegokolwiek dyskryminacje ras lub osób są przeciwne zasadom Ewangelii, lecz z lękiem i trwogą o tym myślimy, czy Kościół rzeczywiście potrafi pozostać dla Chrystusa setki milionów wyznawców innych religii. Ale jest to znów tajemnica Opatrzności Bożej, która wskaże nam drogi i środki, by światło ewangelii nieść na krańce świata. Jesteśmy świadkami, że rozpoczyna się nowa era ewangelizacji świata. Zapoczątkował ją papież Jan XXIII, inaugurując rozmowy z przedstawicielami wszystkich religii, a jego następca Paweł VI dzieło dalej prowadzi zakładając sekretariaty dla porozumienia się z innymi religiami. Potrwa to zapewne setki lat, zanim rezultaty będą widoczne, ale wierzymy, że Bóg czuwa nad sprawą swoją, że wie, jak sprawą pokierować, chociaż wielu z nas z niedowierzaniem głową potrząsa. A na pociechę przypomnijmy sobie słowa Boże zapisane u proroka Izajasza (55, 8): „Moje myśli nie są jak wasze myśli ani drogi moje jak drogi moje. O ile przewyższają ziemię niebiosa, o tyle różnią się drogi moje od dróg waszych a myśli moje od myśli waszych”.

Drugą tajemnicą wyjaśnioną częściowo w liście do Efezjan to „tajemnica woli Bożej”. Według oświadczenia Apostoła „z chwilą stworzenia świata Bóg nas już wybrał i przydzielił Chrystusowi, nas przeznaczył na przybranych synów swoich”. Od wieków przeto, zanim wszechświat zaczął istnieć, zanim powstała komórka życia organicznego, już żyliśmy w myśli Bożej, już Bóg o nas myślał, o nas wiedział i nas przeznaczał na dzieci przez Syna Bożego adoptowane i nam przygotowywał chwałę niebieską. Akt woli Bożej, którym nas wybrał i wyznawcami Chrystusa uczynił, był w Bogu, ale stanowił tajemnicę przez długie tysiąclecia, zanim go Bóg-Ojciec nie objawił przez Syna Swego i bliżej nam go wyjaśnił przez Pawła Apostoła.

Lecz ten akt woli Bożej kryje w sobie jeszcze drugą tajemnicę, drugą zagadkę. Nie zdjął Bóg całkiem zasłony z swej tajemnicy. Píše Paweł w liście do Rzymian (9, 15): „Rzekł Bóg do Mojżesza: Zlituję się nad tym, nad kim chcę się zlitować, będę miłosiernym dla tego, dla którego chcę być miłosiernym”. Paweł broni tajemnicy, jaką stanowi wola Boża, i pisze: „O człowieku, czemu krytykujesz Boga? Czyż mówi glina do garncarza: czemu taki lepszy ze mnie garnek a nie inny, piękniejszy? Czy nie może garncarz taki ulepić garnek, jaki mu się podoba?” Czyż wobec tego wątpić mamy o sprawiedliwości Bożej? Bynajmniej! Wierząc w sprawiedliwość Boga-Stworzyciela i wierząc w Jego ojcowską miłość do wszelkich stworzeń, chyłmy czoło przed tajemnicą woli Bożej, wiedząc i ufając, że Bóg nam pozwoli dojść do celu, jaki nam przeznaczył. Bóg nikogo z nas nie skrzywdzi! Tajemnica woli Bożej nie jest tajemnicą straszną, gdyż łagodzi ją tajemnica miłości Bożej.

Oto trzecia tajemnica, którą wysławia św. Paweł, tajemnica miłości Bożej. Błaga nas, byśmy „pojęli, jak głęboko i wysoko, jak szeroko i daleko sięga miłość Chrystusa, jak przewyższa wszelkie pojęcia!” Dlatego też Kościół w Święto Serca Jezusowego i w pierwsze piątki, gdy się odprawia msza św. o Sercu Jezusowym, każe czytać lekcję o miłości z listu do Efezjan. Rzecz zrozumiała, gdyż święto Serca Jezusowego jest świętem ku czci miłości Bożej! Ustęp ten, czytany jako lekcja, jest właściwie komentarzem do słów św. Jana: „Deus caritas est” — Bóg jest miłością (1 Jan 4, 16). Św. Jan wielką myśl krótko i prosto wypowiada, ale odpowiednio do swej mentalności Paweł ją szerzej rozprowadza i głębiej ujmuje. Ma się wrażenie, że układa pieśń ku czci miłości Bożej, miłości Boga-Ojca i miłości Chrystusa ku ludzkości! Jest to uczucie wielkie i tajemnicze, bo któż zdoła zrozumieć ogrom miłości Bożej? W II rozdziale listu do Efezjan wspomina Paweł „o wielkiej miłości, którą nas umiłował Bóg, tak bogaty w miłosierdzie” (2, 4)! Trudno naprawdę zrozumieć, że Bóg z miłości ku nam wydał na śmierć swego Syna, chociaż nie pozwolił Abrahamowi syna jednorodzonego jako ofiarę złożyć na ołtarzu, chociaż były rozmaite inne możliwości odkupienia ludzkości z win, grzechu i śmierci. Słabo tylko wolno nam się domyśleć, że Bóg tak tragiczny sposób zbawienia ludzkości przez krzyż obmyślił, przed wiekami, by na nas, istoty wolne i rozumne, pobudzić do wzajemnej miłości, do umiłowania Boga ze szczerzej wdzięczności i ukochania bliźniego z rozkazu ewangelii. Miłość Boga i bliźniego jest, jak pouczał Apostoł, fundamentem naszego życia i naszej wiary, jest pniem i korzeniem, z którego wyrastają nasze uczynki dobre a szlachetne. W innym liście Paweł umieścił hymn ku czci miłości bliźniego (1 Kor 13) wpływającej z umiłowania Boga! Obie pieśni — z listu Koryntian i do Efezjan — uzupełniają się przekazując nam obraz tajemniczej miłości Bożej, o której obecnie rozprawiamy jakoby językiem dziecięcym, a którą dopiero kiedyś zrozumieamy, jeżeli Bóg nas zechce przyjąć do siebie, byśmy oglądali Jego oblicze, którego Mojżesz oglądać nie mógł, i ujrzeni odsonięte wszystkie

tajemnice, także zrozumieli wielkość i prostotę dzieła zbawienia, największego misterium w dziejach ludzkości.

Zginajmy razem z św. Pawłem kolana przed Bogiem i błagajmy Go, by nas napełnił całą pełnią Swoją, nas obdarzał niebios potęgą. Błagajmy kornie i gorąco, a On nam więcej da niż to, o co prosimy i o czym marzyć możemy.

### III. ZAKOŃCZENIE.

Magnificat. — Benedictio Sanctissimi.

*Kraków*

*Ks. ALEKSY KLAWEK*

Ks. Tadeusz Miazga, Lublin

## CO MÓWI KONSTYTUCJA LITURGICZNA O MUZYCE!

Z dniem 7. III. br. weszła w życie Instrukcja (z dn. 26. IX. 1964) o Konstytucji liturgicznej II Soboru Watykańskiego (z dn. 4. XII. 1963). Fakt ten jest niezwykle doniosłym wydarzeniem w liturgii Kościoła rzymskiego, a także w muzyce sakralnej, będącej jej integralną częścią. Powyższa Konstytucja w innych krajach jest szeroko omawiana w prasie, rozstrząsana na konferencjach, zjazdach. Tak ważne zjawisko w Kościele wymaga wymiany zdań, dyskusji nawet kontrowersji, by znaleźć właściwy sposób realizacji i osiągnięcie zamierzonego celu. Konstytucja poświęciła muzyce sakralnej rozdział VI.

W bieżącym stuleciu cztery dokumenty liturgiczno-muzyczne poprzedziły Konstytucję.

- 1) Encyklika — *Motu proprio* św. Piusa X (22. XI. 1903)
- 2) Konstytucja apostolska — *Divini cultus* Piusa XI (20. XII. 1928)
- 3) Encyklika — *Mediator Dei* Piusa XII (20. XI. 1947)
- 4) Encyklika — *Musicae sacrae disciplina* Piusa XII (25. XII. 1955).

Mimo zachowania tej samej linii ideowej i założeń, każdy dokument wnosi pewien postęp rzeczowy w stosunku do poprzedniego. Wszystkie akcentują czynny udział wiernych w liturgii i śpiewie, najdobitniej jednak Konstytucja liturgiczna, polecając, *by wierni uczestniczyli w czynnościach liturgicznych świadomie, czynnie i owocnie* (I, 11). Na tle dotychczasowej zasady dominacji języka łacińskiego w liturgii, wielkim wydarzeniem Konstytucji jest oficjalne wprowadzenie (na razie częściowe) do Mszy języka rodzimego. Ten wyłom w tradycji uświęconej wielu wiekami spowodował pewne modyfikacje, nowe ujęcia w śpiewie celebransa, ministrów i wiernych. Te innowacje nie usunęły dawnych zasadniczych rodzajów i form muzyki kościelnej. Również nic nie odwołano z poprzednich ustaw w tej materii. Czytamy bowiem: *Chorał gregoriański Kościół uznaje za właściwy śpiew liturgii rzymskiej. Dlatego on w czynnościach liturgicznych, wśród innych równorzędnych, powinien zajmować pierwsze miejsce* (VI, 116). II Sobór Watykański stanął więc na gruncie tradycji muzycznej Kościoła *stanowiącej skarbiec nieocenionej wartości* (VI, 112), przyjmując też zasadę *Motu pro-*



*prio*, usankcjonowaną przez następnych papieży, że obrzęd kościelny nie straci na swej uroczystości, jeżeli nie będzie mu żadna inna muzyka towarzyszyła jak tylko ten śpiew. *Musicae sacrae disciplina* nakazuje, by śpiew gregoriański miał jak najszersze zastosowanie podczas obrzędów liturgicznych i by także dotożono wszelkiego starania o właściwe, godne i pobożne jego wykonanie. Jakkolwiek Konstytucja głosi prymat śpiewu gregoriańskiego, w praktyce jednak przez wejście do mszy języka ojczystego, zakres jego zostanie mocno uszczuplony, jeżeli w ogóle całkowicie nie eliminowany. Wyłączny śpiew części stałych i zmiennych we mszy równa się likwidacji chorału. W świetle wyżej przytoczonych oficjalnych i zaledwie ułamkowych wypowiedzi, niezrozumiałe są dążenia usuwania chorału w liturgii, który rzekomo spowodował absencję w kościołach. Sprawa ta jest skomplikowana i nie ma tu miejsca na odpowiedź. Znane są ośrodki pielęgnujące chorał, które przyciągają tysiące ludzi do świątyni, i odwrotnie, istnieją parafie, uprawiające wyłącznie śpiew ludowy, a frekwencja pozostawia wiele do życzenia. Chorał gregoriański jest znakomitym śpiewem, ale musi być odpowiednio przygotowany i właściwie wykonany, jak zresztą każdy śpiew w kościele. Przyczyn antypatii należy szukać na innym polu. Obok wymienionej grupy istnieje inna, lansująca dewizę podstawiania tekstu narodowego pod rysunek melodii gregoriańskich, jak to niedawno uczyniono u nas w jednej księdze liturgicznej, w której zniekształcono, okaleczono, zmieniono tę kantylenę, na wzór edycji medycejskiej w XVII w., zapominając o wytycznych *Musicae sacrae disciplina*: Kościół mocno pragnie, aby śpiew gregoriański ściśle się łączył z łacińskim tekstem liturgii świętej. Melodie choralne są zrośnięte wyłącznie z językiem łacińskim, z jego duchem, akcentacją, charakterem, duktem rytmicznym, w zetknięciu z innym tekstem tracą swe właściwości i walory. Pewne partie recytatywne, niektóre hymny sylabiczne z powodzeniem mogą się udać, natomiast w stylu neumatyczno-melizmatycznym nie są stosowne do adaptacji tego rodzaju. Można posługiwać się chorałem jako materiałem twórczym, odpowiednio sparafrazowanym, jak to czynili klasycy polifonii wokalnej w epoce renesansu.

Gdy ukazały się w druku „niemieckie msze”, dostosowane do melodii gregoriańskich — Marcin Luter je zganił. Żądał bowiem, by melodie wyrosły z „prawdziwie niemieckiego ducha, z macierzystego języka i dźwięku”.

Drugie miejsce w hierarchii śpiewów kościelnych zajmuje muzyka wielogłosowa, o której Konstytucja tak wyraża się: *Nie wyklucza się ze służby Bożej innych rodzajów muzyki, szczególnie polifonii, jeżeli odpowiadają duchowi liturgii* (VI, 116). Z tych słów można wnioskować, że utwory wielogłosowe wszystkich epok i stylów, łącznie ze współczesnymi, mają pełne prawo obywatelstwa w na-

szych świątyniach. Muzyka wielogłosowa powstała, rozwijała się i doskonaliła wyłącznie na terenie kościelnym, w ośrodkach uprawiających śpiew liturgiczny, a więc katedrach, kolegiatach, zakonach. Nie wolno więc zrzekać się tej zdobyczy, rezygnować z niej, zaprzestając jej pielęgnowania. Istniały w przeszłości usiłowania ograniczenia jej środków wyrazu (np. Jan XXII w XIV w.) a nawet jej usunięcia (Sobór Trydencki), ze względu na sposób wypowiedzi, który wówczas Kościół uważał za nieodpowiedni, za pewne nadużycie. Ale na szczęście było to sporadyczne i przejściowe. W ostatnich czasach odzywają się podobne głosy, jakoby chóry kościelne odsuwały lud od śpiewu. Znowu nieporozumienie. Wiadomo jest bowiem, że tam gdzie chóry kwitną pod względem artystycznym tam i wierni lepiej śpiewają (np. kościoły wschodnie). Zespoły chóralne kształcą smak artystyczny, podnoszą kulturę muzyczną, dając wzór lepszej odtwórczości. Antypatia do wielogłosowości pochodzi nie z rodzaju tej muzyki, z dzieł jako takich, lecz ze złego wykonania lub nieodpowiedniego repertuaru. Zespoły chóralne rozwijane i pielęgnowane w kościołach mogą przynieść wiele korzyści liturgiczno-pastoralnych i przeżyć religijno-duchowych. Przeciwnikom wielogłosowości *Mediator Dei* odpowiada: *Błądzą ci, którzy odrzucają wszelką muzykę polifoniczną, choćby nawet przystosowaną do przepisów wydanych przez Stolicę Apostolską.*

Ojcowie Soboru uznali organy za pełnowartościowy instrument w służbie Bożej: *W Kościele łacińskim należy mieć w wielkim poważaniu organy piszczałkowe jako tradycyjny instrument muzyczny, którego brzmienie ceremoniom kościelnym dodaje majestatu a umysły wiernych porywa do Boga i spraw niebieskich* (VI, 120). Chodzi tu o organy piszczałkowe, a nie elektroniczne. Te ostatnie za granicą coraz więcej wciskają się do świątyni (u nas wyjątkowo).

Organy mają różną rolę i zadanie w kościele. Przede wszystkim towarzyszą śpiewom dla podtrzymania we właściwej tonacji, wsparcia rytmiczno-agogicznego, dodając im blasku i bogactwa dźwiękowego. W produkcjach dzieł wielo i jednogłosowych czy orkiestralnych współdziałają w formie muzycznej. Obok tego służą do wykonywania preludium, interludium i postludium w odpowiednim czasie i miejscu, celem ożywienia i upiększenia dramatu liturgicznego. Wreszcie w czynnościach pozaliturgicznych (audycja, koncert religijny, godzina święta) mogą stworzyć klimat modlitewny i pobudzić wiernych do przeżyć religijnych.

Na podstawie ostatnich rozporządzeń rola organów została zmniejszona w mszach śpiewanych, dialogowanych a nawet cichych (np. milczą od konsekracji do doksológii kanonu). Nadal nie wolno akompaniować podczas śpiewu prefacji i *Pater noster*). W związku z ostatnią Instrukcją o śpiewie *Pater noster* przez kapłana i wiernych,

należałoby zwrócić się do kompetentnych czynników z zapytaniem, czy dozwolone jest obecnie towarzyszyć organom w tym śpiewie, czy też obowiązuje dawny przepis. Kursuje niekiedy zarzut, że organy przyczyniły się do upadku śpiewu kościelnego, powołując się na cerkwie prawosławne nieposiadające organów, z wyższym jednak poziomem wokalnym. Dalsze nieporozumienie. Znamy kraje na zachodzie, w których przy wielkim rozwoju muzyki organowej świetnie kwitnie muzyka wielogłosowa, jednogłosowy śpiew ludu oraz religijna muzyka instrumentalna.

Odnosnie do instrumentów w Kościele Konstytucja zachowuje dawne wytyczne.

Śpiew kościelny w języku ojczystym mocą Konstytucji podniesiono do rangi liturgicznego: *Należy troskliwie pielęgnować religijny śpiew ludowy tak, aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw a nawet w czynnościach liturgicznych, stosownie do zasad i rubryk (VI, 118)*. To uprzywilejowane stanowisko wymaga innego ustosunkowania się doń niż dotąd. Mamy stosunkowo dość bogaty zbiór pieśni pod względem ilościowym (szczególnie kołęd i maryjnych), natomiast jakościowo nie zawsze nas zadowolają. Treść dogmatyczno-moralna, forma literacka, język, a także melodia, struktura, charakter nie odpowiadają wymogom liturgii i sztuki sakralnej. Dzisiejszym zadaniem jest przeprowadzenie selekcji dotychczasowych pieśni i twórczości nowych dostosowanych do obecnych warunków. Autor *O nową muzykę kościelną* (T. P. Nr 8 (839)), wysuwa projekt urządzenia konkursu na liturgiczne msze polskie z zastrzeżeniem, że *udział w konkursie powinien być dostępny dla wszystkich, a nie tylko dla wtajemniczonych grupy muzyków*. Dziwne i niejasne postawienie sprawy. A więc arcydzieła muzyki kościelnej mają tworzyć nie utalentowani kompozytorzy, muzycy, specjaliści, lecz laicy, amatorzy? Konstytucja wyraźnie zaleca: *Niechaj przejęci duchem chrześcijańskim muzycy wiedzą, że są powołani do pielęgnowania muzyki sakralnej i powiększenia jej skarbcza. Niech tworzą melodie, które by posiadały cechy prawdziwej muzyki kościelnej, zaś Pius XII (Musicae sacrae disciplina): a jeżeli będzie się komponować nowe melodie dla świąt nowo ustanowionych, mają tego dokonywać wybitni znawcy tej sztuki*. Twórca muzyki kościelnej powinien znać nie tylko jej styl, charakter, przeznaczenie lecz także rzemiosło, technikę przy pewnej dozie talentu, inaczej tandeta wtargnie do repertuaru. Należy jeszcze dodać, że kompozytor kościelny powinien mieć pewne bodźce do twórczości (możliwość druku, rozpowszechnienia, wykonania itp.).

Celem ożywienia udziału wiernych w śpiewie kościelnym, Konstytucja zaleca przygotowanie śpiewników z łatwiejszymi melodiami oraz apeluje do twórców, by komponowano przystępniejsze utwory dla mniejszych zespołów (VI, 121). Powyższa sprawa jest skompliko-

wana nieco w realizacji. Żyjemy w epoce kontrastów w sztuce muzycznej. Obok wybitnych twórców, świetnych wykonawców, wspaniałych chórów i orkiestr, równocześnie ogół jest nierozśpiewany. Spotyka się wielu „bezsłuchowców” wśród młodzieży, do czego niewątpliwie przyczynia się brak nauki śpiewu w szkołach, co odbija się również na wykonawstwie śpiewu kościelnego.

Dzisiejsza technika i wynalazki (przekręcenie gałki w aparacie radiowym, puszczenie w ruch płyty czy taśmy magnetofonowej z muzyką odrębną od tradycyjnej) nie sprzyjają indywidualnej pracy, wysiłkom nad umuzykalnieniem, których wymaga szczególnie ta sztuka. Stąd melodie, nawet względnie łatwe, są opornie i z trudem przyswajane. Konstytucja zdaje sobie sprawę z tych niedomogów i podaje sposoby podniesienia śpiewu kościelnego, nakazując zakładanie i rozwijanie różnego typu zespołów śpiewaczych przy kościołach. Należy troszczyć się o wykształcenie fachowe wykładowców, nauczycieli, chórmistrzów i organistów w zakładanych szkołach i wyższych instytutach muzycznych. Seminaria, domy zakonne, powinny położyć szczególny nacisk na formację muzyczną wychowanków, którzy by w przyszłości mogli poprawnie uczyć śpiewu kościelnego dzieci, młodzież i starszych. I w tym tkwi sedno sprawy, rozwiązanie omawianego problemu. Jedyne ciągłe, systematyczne, zorganizowane, pełne umiłowania i zapału nauczanie ludu śpiewu kościelnego może podnieść muzykę kościelną i zrealizować wysunięte postulaty uczestnictwa wiernych w liturgii. Inaczej mądre, wspaniałe ogłoszone dokumenty o muzyce kościelnej nie wydadzą skutków, zostaną martwą literą.

Konstytucja kieruje uwagę i troskę na tekst liturgiczny a szczególnie na narodowe tłumaczenia, w których powinni wziąć udział obok biblistów, filologów, liturgistów, literatów także i muzycy. Śpiew w kościele pięknie, z radością i zadowoleniem jest wykonywany, gdy melodie są gładkie, lekkie, rytmiczne. Elementy te łączą się ściśle ze strukturą literacką. Najodpowiedniejszym tekstem jest wiersz rymowany i z odpowiednią cezurą; prozodyczny komplikuje składnię muzyczną i utrudnia chłonność. Zbyt długie partie przeznaczone do śpiewu męczą wykonawcę, nużą słuchaczy, nie osiągając zamierzonych skutków.

Konieczna też jest selekcja tekstów, o czym poucza Instrukcja: *należy zatroszczyć się o powagę ksiąg, z których czyta się ludowi teksty liturgiczne w języku ojczystym, tak aby już sama dostojność tych ksiąg pobudzała wiernych do większego szacunku słowa Bóżego i rzeczy świętych* (XI, 40, e). Spotykamy bowiem partie i to świeżo dokonane, niezgodne z tą zasadą (*Collectio rituum*, s. 169).

Mimo dopuszczenia języka rodzimego do liturgii, jako bardziej zrozumiałego i dostępnego, Konstytucja przypomina, że *należy jednak dbać o to, aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać*

stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łacińskim (II, 54), który, jak sygnalizuje *Mediator Dei*: jest widocznym i pięknym znakiem jedności.

Uroczysta służba Boża obejmuje czynnik liturgiczny i muzyczny, między którymi powinna panować harmonia. Historia tych dyscyplin poucza, że między nimi były nierzadkie konflikty (kontrowersje Ojców Kościoła na temat muzyki sakralnej).

Liturgiści nieraz w zapale purytańskim dążą do znacznego ograniczenia muzyki, a nawet jej usunięcia z liturgii; muzycy chcieliby często jej uwydatnienia. Wszelka krańcowa postawa nie jest właściwą. Już św. Paweł dawał wskazania: *wszelaką mądrością uczajcie i sami siebie napominajcie w psalmach, hymnach i pieśniach duchownych, w łasce śpiewając w sercach waszych Bogu* (Mt 18, 20).

Lublin

Ks. TADEUSZ MIAZGA

Ks. Karol Mrowiec CM., Lublin

#### REALIZACJA POSTANOWIEŃ KONSTYTUCJI „DE SACRA LITURGIA” W ODNIESIENIU DO MUZYKI KOŚCIELNEJ WE FRANCJI I NIEMCZACH

Wprowadzenie w życie postanowień konstytucji soborowej *De sacra liturgia*, dotyczących się muzyki i śpiewów liturgicznych, stawia władze kościelne jak i muzyków kościelnych w Polsce przed koniecznością rozwiązania szeregu problemów. Wyliczę niektóre z ważniejszych. W jakim zakresie utrzymać tradycyjne formy śpiewu sakralnego, to jest chorału gregoriańskiego i polifonii? Jak stopniowo wciągnąć lud w czynne uczestnictwo we mszy św. przy pomocy śpiewów w języku narodowym? Czy używane pieśni kościelne mogą nadal spełniać swe zadanie, czy też należy przystąpić do tworzenia nowych kompozycji, odpowiadających zarówno współczesnemu odczuciu estetycznemu jak i wymogom liturgicznym?

Poniżej drukowane uwagi nie stawiają sobie za cel odpowiedzieć na te pytania. Przyświeca im cel znacznie skromniejszy, a mianowicie rzeczowo zreferować zmiany i zaznaczające się tendencje na polu muzyki kościelnej w innych krajach katolickich. Zaznajomienie się z nimi — jak wolno przypuszczać — może okazać się pożyteczne w zastosowaniu do życia liturgicznego w Polsce.

Posiadane materiały pozwalają na zorientowanie się w jakim kierunku idą zmiany dotychczasowego stanu we Francji i Niemczech, a ściślej mówiąc w trzech krajach, posługujących się językiem niemieckim: w Niemczech, Austrii i Szwajcarii<sup>1</sup>.

W dniu 20 maja 1964 r. Episkopat francuski uchwalił wytyczne dla muzyków i duszpasterzy, które w niewielkim skrócie tak się przedstawiają:

1. Przyjęto wszystkie wnioski, wypływające z konstytucji soborowej,

<sup>1</sup> Informacje swoje opieram na artykułach wydrukowanych w urzędowym periodyku C.I.M.S. (*Consociatio Internationalis Musicae Sacrae*), p.t. *Musicae sacrae ministerium*, N. 2 (1964), II półrocze.

tyczące się stosowania języka narodowego w śpiewach liturgicznych według norm i przepisów, które odpowiadają czynnemu uczestnictwu wiernych.

2. W myśl postanowień Soboru, uznano za konieczne zachować dziedzictwo Kościoła, jakim są śpiewy sakralne gregoriańskie i polifoniczne.

3. Polecono wykonywać śpiewy liturgiczne w obu językach. Śpiewy łacińskie zachowują swoje znaczenie i mogą być wykonywane tam, gdzie sprzyjają temu warunki duszpasterskie danej diecezji i parafii. Wolno także posługiwać się melodiami skomponowanymi do tekstów liturgicznych francuskich, o ile te ostatnie zostały zatwierdzone przez Episkopat. Melodie wymagają także osobnego zatwierdzenia przez Komisję biskupią do spraw muzyki kościelnej.

4. Zadaniem tej Komisji jest rozbudzić nową twórczość i nadać jej właściwy kierunek:

a) Śpiewy kapłana mają mieć proste melodie, na które lud z łatwością będzie mógł odpowiedzieć. Zgodnie z tradycją mają być one anonimowe. Z czasem zostaną przepisane jako wyłącznie obowiązujące.

b) Śpiewy chóralne (wielogłosowe) lub wiernych winny być dostosowane do rodzaju święta oraz możliwości danego kościoła. Kompozytorom gwarantuje się swobodę twórczą, ażeby mogli stworzyć repertuar wysokiej klasy.

c) Śpiew chóralny i gra organowa utrzymują swe tradycyjne miejsce w obrzędach liturgicznych.

5. Kompozycje muzyczne do aprobowanych tekstów liturgicznych muszą być zatwierdzone przez Komisję biskupią do spraw muzyki kościelnej. Komisja ta wspierana jest przez Radę doświadczonych muzyków, reprezentujących wszelkie kierunki i szkoły. Powołuje ją albo Episkopat albo diecezjalna czy regionalna Komisja do spraw muzyki kościelnej.

Bp Marrice Rigaud, przewodniczący Komisji do spraw muzyki kościelnej przy Episkopacie francuskim, komentując cytowany dokument, podkreśla konieczność troski o to, by do śpiewów liturgicznych w języku francuskim nie wprowadzić melodii miernych czy bezwartościowych z punktu widzenia artystycznego.

Jaką drogą idzie odnowa muzyki kościelnej w Niemczech? Na pytanie to nie można dać jeszcze wyczerpującej odpowiedzi, gdyż nie dysponujemy materiałami, zawierającymi postanowienia Episkopatu niemieckiego. Ograniczymy się więc do informacji, zaczerpniętych ze sprawozdania z referatu prof. J. Overatha, prezesa C.I.M.S., wygłoszonego w maju 1964 r. na Zjeździe Ceczylianistów w Brixen<sup>2</sup>. Wypowiedzi referenta, akceptowane przez gremium Zjazdu, przynajmniej częściowo orientują w tendencjach, panujących w muzyce kościelnej krajów o języku niemieckim.

Najogólniej można stwierdzić, że zalecono ostrożność w wprowadzaniu języka narodowego do liturgii a to przede wszystkim z uwagi na niebezpieczeństwo dyletantyzmu muzycznego oraz nieroztropnego eksperymentowania.

Zasadnicze znaczenie ma problem tonów lekcyjnych w języku niemieckim. Opracowaniem tychże zajęła się Komisja, złożona z przedstawicieli trzech krajów o języku niemieckim, której przewodniczy prof. K. G. Fellerer. Komisja rozpatrzyła 16 propozycji, które przedstawiono i przedyskutowano na Zjeździe. W wyniku dyskusji sformułowano pod adresem Episkopatu niemieckiego 2 wota.

<sup>2</sup> U. B o m m, OSB., *Die wichtigsten Referate bei den Kirchenmusiktagen in Brixen im Mai 1964*, s. 5—9.



1. Głoszenie słowa bożego w liturgii winno się dokonywać w sposób odpowiadający jego godności a równocześnie zrozumiały dla współczesnego człowieka. Zgodnie z życzeniem soboru ma się to dzieć w języku narodowym, przy czym winno się zgadzać z duchem i formą brzmieniową mowy. W obecnej sytuacji tej formie brzmieniowej odpowiada najlepiej s ł o w o m ó w i o n e, które stanowi prosty, naturalny i pozbawiony patosu sposób przekazywania myśli.

Ton lekcyjny śpiewany — zdaniem referenta — nie odpowiada już dzisiejszemu sposobowi myślenia i wyrażania się. Sprawia on wrażenie historyczującego lub estetyzującego akcesorium, które należy odrzucić, jeśli się dąży do bezpośredniości i zrozumiałości w głoszeniu słowa bożego.

Formuły melodyczne gregoriańskie lub zbliżone do chorału upraszczają stronę brzmieniową słowa w języku niemieckim i wywołują nadmierną monotonię i jednostajność. Taka postać przekazu słowa bożego „nie chwyta” człowieka współczesnego.

Melodie tonów lekcyjnych, skomponowane na zasadach swobodniejszych, w większości wypadków są za trudne dla przeciętnego liturga. Często przypominają one śpiew oratoryjny lub pieśń artystyczną. Z tych samych powodów nieprzydatny okazuje się także ton lekcyjny, wprowadzony do mszy niemieckiej (1526) przez Marcina Lutra.

Propozycja głoszenia słowa bożego w ramach liturgii w formie mówionej nie wyklucza, że na święta uroczyste i odpowiednie okazje można używać śpiewanych tonów lekcyjnych. Związek Cecylianistów zobowiązuje się opublikować zbiór odpowiednich melodii, które będą harmonizowały z tekstem liturgicznym.

W celu utrzymania jednolitości w odpowiedziach ludu wysuwa się propozycję, by wstęp do Ewangelii zachować w jego formie łacińskiej.

2. Nowo skomponowane melodie do proprium nie są przekonujące, gdyż kompozytorzy trzymali się przeważnie dawnych wzorów. W przedsięwziętych na tym polu próbach należy strzec się zarówno pauperyzmu jak i bezwartościowych pomysłów muzycznych. Należy oczekiwać, że zaproszeni kompozytorzy będą w stanie stworzyć poprawne i stylistycznie wzorcowe kompozycje.

Lublin

Ks. KAROL MROWIEC CM.

## 60-LECIE KAPLAŃSTWA O. WINCENTEGO REJMERA OFM REF.

W dniu 23 września br. odbyła się w kościele OO. Reformatów w Krakowie uroczystość jubileuszowa 60-lecia kapłaństwa O. Wincentego Rejmera, wyświęconego w Jerozolimie w dniu 23 września 1905 roku.

Dziwnymi drogami prowadziła Opatrzność Czcigodnego Jubilata. Rodem spod Ciechanowa (w diecezji płockiej), jako chłopiec 14-letni wyruszył razem z ojcem do Ziemi świętej. W b. Królestwie polskim często urządzano pielgrzymki do Palestyny, gdyż w kościele prawosławnym istniała pobożna tradycja, by raz w życiu pojechać do Ziemi św. i napić się wody z Jordanu. Ponieważ pielgrzymom ułatwiano wyjazd i za niską opłatą było można z Odessy przez Konstantynopol i Bejrut pojechać do Jerozolimy, lud nie zważając na wielkie niewygody, wśród których wówczas podróżowano, garnał się tłumnie do tych pielgrzymek a Polacy również się dołączali. Znana jest ludność diecezji płockiej z swej żarliwości religijnej, ze swych skłonności do mistycyzmu, i stąd jest to rzeczą

zrozumiała, że rodzice zabierali z sobą chłopców, a ci często pozostawali już w Jerozolimie u OO. Franciszkanów, by się poświęcić życiu zakonnemu i pracy misyjnej na Wschodzie. Jednym z tych chłopców był O. Wincenty Rejmer a drugim jego przyjaciel, dziś jeszcze przebywający w Jerozolimie O. Aureli Borkowski, długoletni opiekun pielgrzymek polskich i inicjator kaplicy polskiej w nowo budującej się bazylice Zwiastowania w Nazaret. O. Jubilat odbywał studia gimnazjalne i teologiczne kolejno w Emmaus, Ajin Karim, Betlejem i Jerozolimie. Wyuczył się także języka włoskiego i arabskiego, gdyż tymi językami przeważnie mówiła wówczas ludność palestyńska. Było to dla niego wielkim szczęściem i zaszczytem, że pierwszą mszę św. mógł odprawić na grobie Pana Jezusa. Przez 9 lat pracował na rozmaitych stanowiskach w franciszkańskich klasztorach, oprowadzał pielgrzymki polskie po miejscach świętych — między innymi znanego naszego bibliście i rektora KUL, śp. ks. Józefa Kruszyńskiego — aż do wybuchu pierwszej wojny światowej, kiedy musiał opuścić Ziemię św. Jako obywatel rosyjski został wydalony z Turcji, pod której rządami wówczas była Palestyna, i powrócił do Polski gdzie już miał pozostać na stałe.

Pracował następnie na placówkach duszpasterskich na kresach wschodnich naszej Rzeczypospolitej, aż osiadł na długie lata w Krakowie. Pełnił tu także funkcje Komisarza Ziemi świętej, do którego obowiązków należało szerzenie czci dla pamiątek palestyńskich na ziemiach polskich i wydawanie skromnego pisemka o Ziemi świętej. Kilkakrotnie proszono go także z wykładami o Ziemi św. do krakowskiego Wydziału Teologicznego i krakowskich seminariów duchownych. W żywych barwach potrafił odtwarzać życie palestyńskie i opisywać szczegółowo miejsca święte i tamtejszą pracę misyjną.

Redakcja RBL składa O. Jubilatowi szczerze podziękowanie za jego wkład w szerzeniu kultu pamiątek palestyńskich i godną reprezentację Polaków przy Grobie Pańskim.

Uroczystość jubileuszowa odbyła się w skromnych ramach, ale tłumy wiernych zapełniły kościół OO. Reformatorów, by dać dowód szacunku dla Czcigodnego O. Jubilata, który pomimo sędziwych lat godzinami słucha spowiedzi u siebie w kościele i w rozmaitych klasztorach.

Przełożonym klasztoru należy się jeszcze osobne uznanie, ponieważ ku czci O. Jubilata kazali młodszym ojcom opracować szkice historyczne o działalności O. Rejmera i innych reformatów, którzy z Polski udali się do Palestyny, by tam pracować na równi z zakonnikami innych narodowości i bronić praw Kościoła do miejsc świętych. Maszynopis liczący 290 stron zawiera ogromnie dużo materiału dotąd nie znanego a sumiennie i krytycznie opracowanego, który będzie mógł być wykorzystany przez historyka dla naświetlenia stosunków między Polską a Ziemią św. w wieku XIX i początkach wieku XX.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

ROGER POELMANN, *Le signe biblique des quarante jours*, Paris 1961, s. 196, ed. Universitaires.

Autor omawianej książki, ks. R. Poelman, wyświęcony na kapłana w 1936 r., od pierwszych lat swojego kapłaństwa interesował się nie tyle egzegezą i filologią biblijną ile sensem i znaczeniem Pisma św. W tym celu studiował także patrystykę, by w oparciu o wykład Ojców Kościoła, przedstawić swoim słuchaczom i swoim czytelnikom, właściwy sens Biblii. Dziś jest on dobrze znany we Francji, w Belgii, w Afryce Północnej jak również na Bliskim Wschodzie, jako wykładowca, konferencjonista, współpracownik międzynarodowego ośrodka *Lumen Vitae* oraz autor licznych prac z pogranicza biblistyki, liturgii i patrystyki. (Por. inne jego prace, np. *Ouvrons la Bible, Les Ecritures sur le chemin, La Grande Semaine, Plongées dans les Actes, De plénitude de Dieu* itp., wyd. przezważnie w Paryżu).

W omawianej przez nas obecnie książce zajął się ciekawym i ciągle aktualnym tematem: Jak właściwie należy rozumieć ciągle powtarzającą się w Biblii cyfrę 40? Czy chodzi tu o dokładnie z matematyczną ścisłością wyliczone 40 dni czy 40 lat, czy też ta cyfra jest tylko jakimś znakiem w którym kryje się daleko głębszy sens, aniżeli to się na pierwszy rzut oka wydaje?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Autor poddał szczegółowej analizie wszystkie te miejsca w Piśmie św., w których ta cyfra występuje. Oczywiście nie interesowała go strona egzegetyczna tego zagadnienia (oparł się tu na wynikach badań największych egzegetów), ale stale chciał dotrzeć do właściwego sensu omawianego przez siebie wydarzenia. Tak więc omówił kolejno następujące sceny: Przede wszystkim zaczął od potopu. Za punkt wyjścia do swoich rozważań przyjął tekst Rodz 7, 12 „przez 40 dni i przez 40 nocy padał deszcz na ziemię”. Punkt ciężkości w tych rozważaniach położył Autor nie na „40”, ale na tym, że P. Bóg po tych 40 dniach ulewy zawarł przymierze z Noem (por. Rodz 9, 9—17). Czas zatem trwania potopu, to jakiś czas zdecydowanego działania Boga, w którym dokonuje się sąd nad człowiekiem i oczyszczenie przez wodę. Zwycięza ten, kto współpracuje z łaską i nosi w sercu błogą nadzieję, że już więcej potopu nie będzie.

Z kolei przystępuje A. do omówienia dwóch postów Mojżesza, które także trwały po 40 dni. O pierwszym wspomina Biblia krótko: „I poostał Mojżesz na górze przez 40 dni i 40 nocy” (Wj 24, 18), drugi omówiony jest szerzej: „I był tam (Mojżesz na górze Synaj) u Jahwe przez 40 dni i 40 nocy i nie jadł chleba i nie pił wody. I napisał na tablicach słowa przymierza — Dziesięć Słów” (Wj 34, 28). Ważne jest w tych postach zdaniem A. to, że przez post i modlitwę przygotowują one człowieka na przyjęcie Słowa i prawdy o Bogu, tej którą podkreśla tak mocno księga Ppr 7, 6—8. Izrael jest narodem wybranym i pokonsekrowanym przez Boga. Jak w pierwszym wypadku z potopem, tak i w tym wypadku okres 40-dniowy kończy się przymierzem Mojżesza zawartym z Bogiem.

Podobnie jak u Mojżesza także i u proroka Eliasza, Bóg objawia się na Synaju przez ogień i światło, które w jakiś sposób udziela się tym wielkim Izraela. Przymierze obowiązuje nadal, a Eliasz pojawia się, aby

je na nowo odrestaurować. Dlatego też buduje symboliczny ołtarz z 12 kamieni zgromadzonych na jedno miejsce.

Ważna jest także wzmianka o 40 dniach w księdze proroka Jonasza, „jeszcze 40 dni a Niniwa będzie zburzona” (Jon 3, 4). Mało ważne jest zdaniem A. to, czy księga ta opisuje zdarzenie historyczne, czy nie historyczne, a nawet jeszcze lepiej, że jest ona dziś powszechnie uznawana za Midrasz, bo to tym bardziej podkreśla symbolikę właśnie tych dni 40. Złość ludzka w Niniwie podobnie jak przed potopem doszła aż przed majestat samego Boga. Okres 40 dni, to okres czasu, (niekoniecznie równe 40 dni), jaki Bóg wyznaczył miastu Niniwie na pokutę, post i modlitwę. Stało się tak dlatego, ponieważ P. Bóg jest zawsze bogaty w łaskę, i nieskory do gniewu, ale przeciwnie, chętnie przebacza: przebacza Jonaszowi i Niniwie, bo przebacza wszystkim, którzy pokutują. 40 dni, to okres pokuty i przygotowania do poprawy.

Podobny charakter, chociaż nieco odmienny ma opowiadanie o 40 latach wędrówki narodu wybranego po pustyni. Te 40 lat mają sens podwójny: jest to czas próby i kary, ale także i czas oczyszczenia i naprawy, czas łaski i obecności Bożej a przede wszystkim czas działania Bożego. Także nie chodzi tu o pełne lat 40, ale o taki okres czasu jaki jaki jest potrzebny, aby wymarło jedno pokolenie. Chodzi tu o pokolenie urodzone w Egipcie, stale narzekające i niezadowolone z Boga i z Mojżesza. Do Ziemi Obiecanej wejście już pokolenie urodzone na pustyni zahartowane do trudów i ciężkich warunków życia. Lata wędrówki po pustyni zamykają się dwoma faktami: u początku mamy przejście przez Morze Czerwone, a na końcu przejście przez Jordan. Tam i tu woda, która w Kościele symbolizuje zawsze oczyszczenie (Chrzest P. Jezusa w Jordanie, nasz chrzest w Kościele). O symbolicznym znaczeniu tych 40 lat powie później św. Paweł w liście do Koryntian: „wszystko to co ich spotkało ma być spisane dla naszego pouczenia” (1 Kor 10, 11). W czasie swojej wędrówki po pustyni Izraelici obracali się stale między doświadczeniem i łaską Bożą. Łaską były dla nich przepiórki, woda ze skały, manna i obecność Boża symbolizowana przez kolumnę światła w nocy, czy też obłok w ciągu dnia. Kara Boża miała służyć na upamiętnienie dla tych, którzy odwracali się od Boga. Na końcu wędrówki po pustyni, znowu pojawia się cyfra 40. Izraelici wysłani na zwiady do Kanaanu, czytamy w księdze Liczb, „na końcu 40 dni powrócili z rozpoznania kraju” (13, 25—28; 14, 1—4). Czterdzieści lat wędrówki ma jeszcze ten aspekt, że właśnie przez karę i łaskę, próbę i doświadczenie krystalizuje i utrwała się przymierze Izraela z Bogiem, które pełnię swoją osiągnie dopiero wtedy, gdy Jozue ze swoim ludem przekroczy granice Kanaanu i już z tamtej strony Jordanu złoży Bogu ofiarę. Takie ujęcie zagadnienia wskazuje jasno, że autorowi biblijnemu, opisującemu tyle szczegółów i drobnych faktów z okresu wędrówki po pustyni, żadną miarą nie mogło chodzić o długość samej wędrówki, to był dla niego fakt drugorzędny, ile raczej o rolę i znaczenie opisywanych przez niego wydarzeń. Te zaś zawsze jakoś skupiały się, względnie były przyporządkowane jednemu zagadnieniu: przymierzemu Boga ze swoim narodem.

Po omówieniu opisów związanych z cyfrą 40 w St. Testamencie, przechodził A. do tego samego zagadnienia w Nowym Testamencie. Tu mamy tylko dwa wydarzenia zamykające się w okresie 40 dni, a m.: post Chrystusa i jego zjawianie się po zmartwychwstaniu także przez dni 40.

W opisie postu Chrystusa widzi. A. wiele analogii z 40-letnim pobytom Izraelitów na pustyni. Przede wszystkim tu i tam mamy pustynię, tu i tam są pokusy, tu i tam aniołowie, wysłannicy Boga i co najważniejsze jeden i drugi okres jest przygotowaniem do czegoś. U Chrystusa przygotowuje Go do Jego publicznego nauczania o Królestwie Bożym.

W opisie tej sceny, jak również w następnej daje Autor szereg uwag natury ascetycznej, przez co bardzo ożywia swoje opowiadania. Cenne są np. jego uwagi na temat pokus Chrystusa i to że pokusy zwalcza się najlepiej postem i modlitwą. Chrystusa przedstawia jako doskonałego znawcę Pisma Mojżeszowego, na które On nieustannie się powołuje, ile razy przyjdzie mu odpowiedzieć szatanowi (por. Ppr 6, 13; 6, 16; 8, 3.). Stąd wysuwa A. wniosek, że Pismo św. powinno być chlebem człowieka, które najlepiej broni przed grzechem i zaspakaja od wieków istniejący w nas głód Prawdy.

Okres ostatnich 40 dni między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem był zdaniem A. przeznaczony na wyjaśnianie przez Chrystusa Pisma św. i różnych scen z Jego życia, już to Jego uczniom, już tym wszystkim wiernym, którym się objawiał. To jest także jakieś przygotowanie na nową Paschę, na to ostateczne apokaliptyczne *Veni Domine Jesu*. Ciekawe podkreślenie przez A. jednego kontrastu między postem Chrystusa a Jego chwalebnyim pobycem na ziemi po zmartwychwstaniu. Tam Chrystus odczuwał głód, tu zaś przeciwnie mówi ciągle o posiłku. Karmi uczniów idących do **Emaus, nad jeziorem Galilejskim upomina się o posiłek**, uczniowie poznawali go po łamaniu chleba, a w Dz Ap czytamy wprost, że często siadali z nimi przy stole. Oprócz tego mówi wiele o swoim Kościele i zachęca swych uczniów do apostołskiej pracy. Wszystko zaś czynił w tym celu, jak mówi św. Paweł, „aby wykazać jaka jest szerokość i długość i wysokość i głębia miłości Chrystusa, która przewyższa wszelkie poznanie” (Ef 3, 18. 19).

Książka kończy się rozdziałem o Wielkim Poście w Kościele, w którym A. widzi te same elementy składowe co i w poście Chrystusa. Tu i tam szatan, pokusa, pustynia (= ogołocenie ołtarzy, brak kwiatów, brak w czytaniach po lekcji radosnego Alleluja itp.), a przede wszystkim modlitwa. Nigdy w roku kościelnym nie ma takiego natężenia modlitwy jak właśnie w Wielkim Poście. To również ma wiernych przygotować na ostateczne przyjście Pana, na to wieczne przymierze całej ludzkości z Bogiem.

Wielką zaletą omawianej przez nas pracy jest to, że ujmuje zagadnienie całościowo. Omawia poszczególne wydarzenia nie tylko w kontekście czasowym i danej księgi w której one występują, ale na tle całego Pisma św. szukając wyjaśnienia dla scen wziętych ze St. T. w Nowym i owrotnie. Może zbyt mocno akcentuje A. rolę Przymierza w życiu Izraela i tak się wydaje jakby tu pozostawał pod pewnym wpływem Teologii Starego Testamentu Fichrodta. Ale na obronę jego można powiedzieć jedno, że przecież wszystko co my czynimy zmierza ostatecznie właśnie do tego połączenia się człowieka z Bogiem.

W zakończeniu, stwierdza A., że książka jego „nie jest dziełem egzygetycznym, ale religijną refleksją, dążącą do odkrycia biblijnego znaczenia 40 dni, gdy chodzi o człowieka, 40 lat gdy w rachubę będzie wchodził cały naród. Te różne okresy dotyczą przymierza Boga z ludźmi” (s. 189). Z tenoru całej książki wynika jasno, że A. jest zdania, iż omawianych wyżej cyfr nie należy rozumieć dosłownie. Są one pewnymi znakami, w których zawiera się jakaś głębsza życiowa prawda. Przy czytaniu tych scen, w których te cyfry występują, należy położyć akcent nie na samą cyfrę, ale na główną myśl, która w danym opowiadaniu się zawiera. Oprócz centralnej myśli, która towarzyszy wszystkim opowiadaniom, a którą jest myśl o przymierzu Boga z człowiekiem czy narodem, w każdym opowiadaniu jest jeszcze druga myśl, właściwa danemu opowiadaniu, która podkreśla rolę dopustu Bożego, kary i łaski w życiu człowieka. Krótko mówiąc każdy człowiek musi dostąpić przebaczenia grzechów, by mógł żywić się manną eucharystyczną, a w ten sposób

żyjąc nowym życiem, aby mógł podążać na ostateczne spotkanie się z Bogiem.

Książkę ks. R. Poelmana uważam za bardzo cenną pozycję, która nie tylko rozwiązuje stale dręczącą nas trudność biblijną, ale również potwierdza prawdziwość znanego nam dobrze adagium, że *Vetus Testamentum in Novo patet et Novum in Vetere latet*.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

SCHILDENBERGER JOHANNES, OSB, *Literarische Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament* (Bibli-sche Beiträge 5(64), Einsiedeln, Benziger 1964, s. 68.

Coraz częściej omawia się w bibliotyce katolickiej zagadnienie „rodzajów literackich w Biblii”, odkąd Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* wyraźnie zaznaczył, że ich uwzględnianie w egzegezie Pisma św. jest rzeczą bardzo wskazaną (Ench. Bibl. 560). Słusznie zwraca się uwagę na rodzaje literackie, gdyż z tego punktu widzenia problemy Starego Testamentu nabierają zupełnie nowego oświetlenia. Autor czcigodny, najwybitniejszy może bibliista benedyktyński, bardzo przystępnie i jasno tę tak trudną i zawiłą kwestię przedstawia, pisząc nie tylko dla specjalistów, ale dla ogółu teologów i nie-teologów. Nie waha się wbrew tradycji iść częściowo za współczesnymi badaczami, którzy w zupełności uznają rozróżniczkowanie tekstu biblijnego na rozmaite odmienne „utwory literackie” czy quasi-literackie. Nie tylko chodzi o całe księgi biblijne, co do których spór się toczy o ich charakter literacki, lecz tak samo należy w większych księgach historycznych wyodrębnić ustępy o innej strukturze literackiej. Jak dawniej księgi Mojżeszowe dzielono na osobne źródła i fragmenty źródłowe ze względów filologicznych, co i nadal słusznie się czyni, tak obecnie ze względów literackich wydziela się w nich teksty, które pierwotnie tworzyły opowiadania innego typu, a które redaktor włączył do całości.

W tych drobiazgowych dociekaniach mamy nieraz dużo subiektywizmu, ale spokojne, śmiałe i wnikliwie analizowanie tekstu daje niewątpliwie także pozytywne wyniki. Idąc za myślami autora nie możemy negować, że Biblia zawiera w obramowaniu historycznym również legendy, anegdoty, dowcipy ludowe, a przede wszystkim tzw. opowiadania ajtiologiczne (etiologiczne) — od greckiego *ajtia* = przyczyna — które zawierają odpowiedź fantazji ludzkiej na zjawiska niezwykle. Np. wielu komentatorów Rdz uważa wzmiankę o żonie Lota zamienionej w słup soli za opowiadanie ajtiologiczne, mianowicie skała soli przypominająca postać kobiety stała się przyczyną, że fakt śmierci żony Lota upiększono dodatkiem fantastycznym. Nie ulega wątpliwości, że ajtiologia wielki wywarła wpływ na powstanie opowiadań biblijnych, zwłaszcza gdy jest wzmianka o nadawaniu nazw licznym miejscowościom lub szczepom.

Poglądy te są i w naszej literaturze biblijnej omawiane, ale zwykle negatywnie lub z wielką powściągliwością. Jako pierwszy ustosunkował się do nich pozytywnie ks. Czesław Jakubiec z Warszawy, a obecnie chyba wielu pójdzie jego śladami i przyswoi sobie tezy książki O. Schildenbergera. Zbyteczne są obawy, jakoby przy takiej interpretacji Biblia straciła cały swój nimb. Jak legenda przytoczona w kazaniu nie umniejsza godności słowa Bożego, lecz tylko jego treść jaśniej przekazuje słuchaczom, tak samo upiększanie literackie faktów Objawienia dodaje im tylko uroku i ułatwia zrozumienie myśli Bożych.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK