

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4 – 5

ROK XXIII

1970

Ks. Stanisław Łach, Lublin

## GENEZA MESJANIZMU BIBLIJNEGO

Mesjanizm należy obok monoteizmu do centralnych idei całej Biblii. W księgach Starego Testamentu występuje w formie raz po raz głoszonej obietnicy, że Jahwe ześle Izraelowi i całej ludzkości Zbawcę, zwanego w Ps 2, 2 Mesjaszem, który usunie z ziemi wszelką niesprawiedliwość i wojny i zapoczątkuje na ziemi królestwo Boże pełne wszelkiej szczęśliwości i pokoju. W księgach zaś Nowego Testamentu mesjanizm zjawia się jako wypełnienie obietnicy, gdyż Chrystus z Nazaretu jest tu przedstawiony jako zapowiedziany Mesjasz.

Mesjanizm często się miesza z eschatologią, tj. z wielką ideą zbawienia, jakiego ma dokonać Jahwe na końcu świata.<sup>1</sup> Mesjanizm tedy w znaczeniu ścisłym jest oczekiwaniem wysłannika Bożego, który zapoczątkuje w dziejach ludzkości nową erę, mającą być poniekąd przywróceniem początkowych czasów ludzkości. Żydowska teologia<sup>2</sup> określiła ową nową erę historii zapoczątkowaną przez przejście Mesjasza nazwą *hā'ōlām habba'*, tj. czasem, który ma przyjść (gr. *ho mellôn* lub *ho erchomenos*), zaś czas przed tą erą nazwała *hā'ōlām hazzeh*, tj. wiekiem tym, teraźniejszym (gr. *ho aiôn houtos*).

Mesjanizm w takim ujęciu należy do bardzo trudnych problemów zarówno w określeniu tekstów zapowiadających Mesjasza, czy też w ustaleniu sposobu, w jaki go owe teksty biblijne zapowiadały, a mianowicie, czy to czyniły bezpośrednio, czy też pośrednio poprzez inne osoby, które tak zostały wyidealizowane, że dopiero w przyszłym

<sup>1</sup> A. Gelin, *Messianisme*, art. w DBS, fasc. 28 (1955) 1190, nazywa tak mesjanizm „le messianisme sans Messie”.

<sup>2</sup> M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909.

Mesjaszu znalazły swe pełne urzeczywistnienie. Nastęcza też wiele trudności ustalenie różnych przeróbek tekstów mesjańskich w ciągu późniejszych wieków, tzw. *relectures*<sup>3</sup>. Teksty bowiem biblijne złożone w rękach ludu Bożego ulegały nieraz coraz wyraźniejszym przeróbkom, aby lepiej podkreślić przyjście Mesjasza, jak to nam ukazuje porównanie takich tekstów mesjańskich, jak Rdz 3, 15; Lb 24, 18; Iz 7, 14 itp. w ich brzmieniu jakie mają w TM z brzmieniem, jakie otrzymały w LXX, czy w Targumin. Szczególnie wiele trudności przy interpretacji tekstów mesjańskich nasuwa rozgraniczenie samej doktryny o przyszłym Mesjaszu od szaty zewnętrznej, w jaką ta doktryna została zawoalowana. Izrael bowiem w swej literaturze ujmował różne idee w formę wspólną mu z innymi narodami. Nieraz ta forma tak upadabnia literaturę mesjańską do analogicznej literatury pozabiblijnej, że wielu uczonych ostatnich czasów usiłowało zaprzeczyć istnienie mesjańskiej idei w niektórych zwłaszcza tekstach biblijnych (szkoła Wellheuseniana<sup>4</sup>), względnie doszukiwanie się tej idei także w literaturze pozabiblijnej (szkoła historii religii<sup>5</sup>).

Problematyką mesjańską na Zachodzie zajmuje się wielu uczonych zwłaszcza protestanckich przede wszystkim w obydwu państwach niemieckich, a w ostatnich czasach w krajach skandynawskich i w Anglii. Wśród zaś uczonych katolickich na szczególną uwagę zasługują prace A. Gelina<sup>6</sup>, J. Coppensa<sup>7</sup>, P. Heinischa<sup>8</sup>, B. Rigaux<sup>9</sup>, V. de Leeuwa<sup>10</sup> i innych. W Polsce na tym polu dotąd cicho. Ostatnią była monografia Ks. F. Rosłańca z 1923 r. profesora Uniwersytetu Warszawskiego. To jest rzeczą palącą, aby na razie<sup>12</sup> przynajmniej dać polskim teologom niniejsze ogólne spojrzenie na genezę mesjanizmu na tle dotychczasowych opinii w tej sprawie.

<sup>3</sup> Por. A. Gelin, *Problèmes d'A.T.*, Lyon 1952, 93—110.

<sup>4</sup> Będzie o niej mowa w II części naszego artykułu pod numerem 2.

<sup>5</sup> Będzie o niej mowa w II części naszego artykułu pod numerem 3.

<sup>6</sup> A. Gelin, *Messianisme*, art. cyt. 1966 — 1212.

<sup>7</sup> J. Coppens, *Les origines du messianisme*, w: *L'attente du Messie*, Paris 1954, 31—50; Tenże, *Ou en est le problème du Messianisme*, ETL 27 (1951) 81—90; 10, 3; Tenże, *Levels of Messing in the Bible*, Concilium (1967) 62—69.

<sup>8</sup> P. Heinisch, *Christus der Erlöser im Alten Testament*, Graz 1955.

<sup>9</sup> B. Rigaux, *L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes*, w: *L'attente du Messie*, dz. cyt., 15—30.

<sup>10</sup> P. de Leeuw, *Le serviteur de Yahvé, figure royale ou prophétique?* w: *L'attente du Messie*, dz. cyt. 51—56.

<sup>11</sup> F. Rosłańiec, *Mesjasz według prorocत्व Starego Testamentu*, Warszawa 1923.

<sup>12</sup> U św. Wojciecha w Poznaniu ma się ukazać drukiem książka o ważniejszych tekstach mesjańskich opracowana przez kilkunastu biblistów polskich, którzy w lipcu 1967 r. mieli stanąć w Lublinie do egzaminów przed Papieską Komisją Biblijną.

## I.

Zarówno patrystyczna jak i późniejsza egzegeza aż do XIX wieku uważała zapowiedzi przyścia Mesjasza w księgach starotestamentalnych za dzieło specjalnej ingerencji Bożej<sup>13</sup>. Opierało się zaś 'to powszechne przekonanie na sposobie cytowania tych wypowiedzi przez autorów ksiąg NT. Synoptycy, cytując ST, używają najczęściej takich formuł, jak *aby się wypełniło Pismo* (Mt 1, 19: 2, 15: 4, 15; 8, 17: 13, 19: 27, 9), czy też *co powiedział Dawid* (Dz 2, 23), czy *Bóg* (Mt 15, 44, 22, 32 por. Dz 5, 21) itp.

Podobnie cytują ST inni autorzy NT. Św. Paweł, opisując zbawczą ekonomię Chrystusa przedstawia ją jako wypełnienie tego, co zostało napisane (Rz 1, 17: 2, 24: 3, 4: Por. 2 Kor 4, 13), czy zapowiedziane przez przewidujące Pismo (Gal 3, 8), czy też co powiedział (domyślne) Bóg (Rz 9, 13, 25: 2 Kor 6, 12: Gal 3. 16). Podobnie cytują ST inni autorzy ksiąg nowotestamentalnych (1 P 1, 16: J 2, 8 itd.).

A jest tych odwoływań się — i to wyraźnych — autorów ksiąg NT do ST bardzo dużo, bo aż trzysta. Jeśli idzie o odwoływanie się ewangelistów synoptycznych do Starego Testamentu, to charakterystyczne jest to, że poza jednym (tj. Mt 3, 5) są wszystkie inne wypowiedziane przez Chrystusa. I w ewangelii św. Jana na czternaście cytatów ze Starego Testamentu cztery są włożone w usta Chrystusa (8, 7: 13, 18: 15, 25; 16, 34). W tej ewangelii zaznacza Chrystus, iż słowa ksiąg Starego Testamentu mają powagę większą niż świadectwa Jana Chrzciciela, czy nawet jego cuda, czy też i głos Ojca, dlatego mówi On do Żydów: *Badajcie Pismo... gdyż świadectwo daje o Mnie... Jeśli zaś jego pismom* (tj. Mojżesza) *nie wierzycie, jak możecie wierzyć słowom moim* (5, 34 n.) Nie mógłby Chrystus domagać się wiary dla słów ksiąg starotestamentowych, gdyby faktycznie nie było w ich wypowiedziach mowy o Nim. Inne wypowiedzi o istnieniu w ST tekstów zapowiadających Chrystusa pochodzą od Apostołów. Św. Mateusz, autor pierwszej Ewangelii, z tekstów starotestamentowych wykazuje, iż Jezus musi być obiecanym Mesjaszem, bo na Nim spełniło się to, co było w nich powiedziane. Tym samym sposobem wykazują Żydom posłannictwo Boże Chrystusa apostołowie Piotr i Paweł oraz pierwszy Męczennik św. Szczepan, jak na to wskazują ich mowy zawarte w Dziejach Apostolskich, a jeśli idzie o św. Pawła, także i jego listy.

A uzasadniają oni to istnienie zapowiedzi Chrystusa w różnych

<sup>13</sup> Por. G. Meignan, *Les Prophètes d'Israel et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, Paris 1893; F. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig 1890.

tekstach ST przekonaniem, iż ci, którzy je otrzymali i przekazali, byli narzędziem w ręku Ducha Św. Wyraźnie zaznacza to Chrystus w pytaniu skierowanym do uczonych: *Cóż wam się zda o Chrystusie, czym jest synem? Odpowiedzieli mu: Dawida. Powiedział im — (Chrystus): Dlaczego więc Dawid zowie się go w duchu (gr. pneúmati) panem swoim mówiąc: Wyrocznia Jahwe o Panu moim, siądź po prawicy mojej, aż położę podnóżkiem nóg twoich nieprzyjacioly twoje. (Mt 22, 43). Wyraźnie stwierdza tu Chrystus, że psalmista pod natchnieniem Ducha Św. zapowiedział w tym psalmie jego niezwykłą godność. Uczył też Chrystus, że i inne szczegóły dotyczące jego osoby zapowiedzieli i spisali prorocy pod działaniem Ducha Św.*

Czy będzie mówił uczniom swoim, że przyjdzie nań cierpienie, zdradza ucznia (Mt 24, 15; 26, 24; 35, 54; Łk 18, 31; J 13, 18), czy będzie czytał rodakom swoim w Nazarecie perykopę z ostatniej części Izajasza (61, 1 n) o wysłaniu przez Jahwe Mesjasza do przepowiadania ewangelii ubogim (Łk 4, 21), czy też będzie pouczał uczniów idących do Emaus o Swym zmartwychwstaniu (Łk 24, 21), to będzie Swe nauczanie kończył już to formułą: *Dziś wypełniło się to Pismo (Łk 4, 21), już to potrzeba aby wypełniło się wszystko, co zostało napisane w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44). Nie mówilby w takiej formie, gdyby nie uważał wyowiedzi o Mesjaszu za słowo Boże, objawione pisarzom przez Ducha św. (Por. Mt 22, 43). Za Mistrzem swoim tak na tą genezę starotestamentalnych tekstów biblijnych o Mesjaszu patrzą jego uczniowie i wierni. Dość by tu wspomnieć na formę modlitwy dziękczynnej gminy jerozolimskiej odmawianą po uwolnieniu Piotra i Jana: *Panie, ty jesteś, któryś stworzył niebo i ziemię, morza i wszystko, co na nich jest i któryś za sprawą Ducha Świętego powiedział przez usta Dawida, sługi swego: Czemu wzburzyły się narody, a ludy próżne knują zamysły?... (Dz 4, 25).**

Nie tylko poszczególnym tekstem o Mesjaszu przypisują pochodzenie Boże (Gal 3, 8—16), ale też i pewne zdarzenia biblijne w Starym Testamencie uważają za znaki (typy) wydarzeń nowotestamentalnych. Należy tu opowiadanie o żonach Abrahama Sarze i Hagar, o wyprowadzeniu Izraela z Egiptu, o jego przejściu przez Morze Czerwone, o wejściu do Ziemi Obiecanej itp. (Mt 13, 35; 19, 36; J 13, 10; Hbr 2, 15).

To dopatrywanie się sensu typicznego w opisie faktów starotestamentowych i rzutowanie ich na Nowy Testament jest dowodem, że uznawali oni teksty biblijne o Mesjaszu za pochodzące od Boga, który nie tylko zapowiadał przyjście na świat Swego Wysłanca przez słowa pisarza, ale i przez pewne fakty z historii ludu wybranego. Tylko bowiem Bóg, który kieruje ludzkim życiem, może tak nim pokierować, aby zapowiadało czasy mesjańskie.

Niektórzy uczeni jak R. Bultmann<sup>14</sup>, idący za J. Ch. Hoffmannem, posuwa się nawet do tego, że nie słowa biblijne, ale historia biblijna jest historią, która urzeczywistnia się w życiu Chrystusa i Jego Kościoła. Aczkolwiek różne zdarzenia i instytucje starotestamentowe były przygotowaniem i obrazem doskonalszych wydarzeń i urzędzeń Nowego Testamentu, co przyjmują obecnie coraz mocniej obok uczonych katolickich<sup>15</sup> i uczeni protestancy<sup>16</sup>, to jednak nie można lekceważyć wartości tekstów mesjańskich. Coraz więcej ujawnia się jedność i harmonia obu Testamentów. To też słusznie Ojcowie Soboru Watykańskiego II w konstytucji dogmatycznej o Objawieniu w rozdziale IV o Starym Testamencie stwierdzają: *Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie na to była przede wszystkim nastawiona* (łac. *disposita erat*), *by przygotowywać, pro-corro zapowiedzieć* (por. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) *i różnymi obrazami typicznymi* (łac. *et variis typis*: 1 Kor 10, 11) *oznaczyć* (por. 1 Kor 10, 11) *nadejście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa mesjańskiego* (Konst. *Dei Verbum*, 15).

Jeśli idzie o mesjanizm zawarty w tekstach starotestamentowych, to po raz pierwszy ujawnia się on w najstarszej części Pięcioksięgu w tzw. źródle jahwistycznym (Rdz 3, 15), gdzie Jahwe po upadku pierwszego człowieka zapowiada jego potomstwu odniesienie zwycięstwa nad złem. Choć nie ma formalnie wzmianki o Mesjaszu przynajmniej w TH, to jednak tekst ten powszechnie przez biblistykę zaliczany jest do tekstów mesjańskich nie tylko dlatego, że wśród walczącej ludzkości znajduje się także przyszły Zbawca świata, Mesjasz, ale i dlatego, że zapowiedź ta zapoczątkowała nadzieję zbawienia przez Jahwe, które przewijając się będą odtąd przez biblijne opisy dziejów Izraela. Wciąż w nich będzie mowa o oczekiwaniach i nadziejach, związanych już to z Izraelem z jego królem (Lb 24, 17—19), już to z jednym z jego pokoleń wywodzących się od Judy (Rdz 49, 10), już też z królem Dawidem i jego dynastią (2 Sm 7, 14; Iz 7, 14; 9, 1—7; Mch 5, 1—40).

Wyda ona króla Mesjasza (Ps 2, 2), który będzie królem sprawiedliwym (Ps 44), a zarazem kapłanem (Ps 110) i który sprowadzi pokój i różne dobra na cały świat (Ps 22). Przyjdzie on jako odrośl rodu Dawida po politycznym załamaniu się jego królestwa (Iz 11, 1; Zach 3, 8; 6, 12). Będzie cierpiącym i prześladowanym (Ps 22), ci-

<sup>14</sup> R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung*, przedruk art. z 1948 r. w pracy zbiorowej *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, herausgegeben von Ch. Westermann, München 1953, cytuje to dzieło dwutomowe noszące też tytuł: *Weissagung und Erfüllung*, na str. 33, 53.

<sup>15</sup> P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu*, Paris 1965.

<sup>16</sup> W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung*, art. w *Probleme*, dz. cyt. 96 n. Por. W. Eichrodt, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese*, VT Supplementum 4 (1957) 161—186.

chym i zadośczińniącym za winy innych (Iz 50, 4—9; 52, 13—53, 12), którego przebodli (Zach 12, 10). Prześladowanie to zapoczątkuje na świecie królestwo ludzi świętych, nadejście na ziemię w obłokach Syna człowieczego (Dn 7, 9—14), którego panowanie trwać będzie wiecznie.

Takie i tym podobne<sup>17</sup> teksty mieści w sobie Stary Testament, które Nowy Testament i cała tradycyjna egzegeza chrześcijańska uważała za przepowiednie o Chrystusie wypowiedziane przez ludzi, mających specjalny charyzmat prorocy.

## II.

Zupełnie inaczej genezę mesjanizmu biblijnego usiłują wyjaśnić hołdujący naturalizmowi w naukach biblijnych i zaprzeczający jakiejś specjalnej ingerencji Bożej w dzieje Izraela. Można tu wyróżnić dwa względnie trzy główne kierunki. Jeden z tych kierunków to wellhausenianizm, zwany też szkołą krytyki literackiej, drugi zaś kierunek to tzw. *Religionsgeschichtliche Schule*, tj. szkoła historii religijnych, badająca religię Starego Testamentu na tle innych religii, a zwłaszcza religii biblijnego Wschodu, której dalszym rozwinięciem jest tzw. *Formgeschichtliche Schule*, która bada nie tylko treść, ale i formę ksiąg biblijnych na tle literatury Wschodu. Trzecim wreszcie kierunkiem naturalistycznego wyjaśniania mesjanizmu jest szkoła skandynawsko-angielska zwana *Myth and Ritual School*, usiłująca szukać źródeł mesjanizmu biblijnego w mitach babilońskich czy kananejskich o królu oraz jego kulcie nie tylko u Babilończyków i Kananejczyków, ale także rzekomo i u Izraelitów już w czasach przed niewolą.

1. Wellhausenianańska szkoła<sup>18</sup> utrzymywała, że cała religia izraelska jest wynikiem długiej, ale naturalnej ewolucji poprzez takie stadia jak animizm, fetyszyzm, czy totemizm koczowniczych plemion izraelskich sprzed Mojżesza. Po śmierci Mojżesza Izraelici zdobywszy Kanaan mieli swą dawną religię pustynną rozwinąć w politeistyczną religię rolniczą z kultem Jahwe na czele. Dopiero prorocy z racji politycznych mieli z Jahwe, dotychczasowego Boga Izraelitów, uczynić Boga całego świata i obdarzyć go właściwościami etycznymi. W obliczu coraz większej ekspansji Asyryjczyków, a potem Babilończyków, prorocy szczególniejsi czciciele Jahwe, poczuli uczyć, że Jahwe jest Bogiem całego świata i dlatego nawet w chwili upaku Izraelitów nie przestanie być ich Bogiem. W specyficznych tedy warunkach politycznych ma leżeć, zdaniem

<sup>17</sup> Zob. A. Gelin, *Messianisme*, art. cyt. 1980 ns.

<sup>18</sup> O Wellhausenie i jego szkole zob. J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Paris<sup>3</sup> 1942, 37—54; St. Lach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, 76 n.

teższe szkoły, przekształcenie się dotychczasowej religii henoteistyczno-obrzędowej w monoteistyczno-etyczną (tzw. religię proroczą), ale bez oczekiwania na przyszłego Mesjasza. Dopiero w czasie niewoli babilońsko-perskiej mieli Izraelici odgrodzić się od pogan różnymi przepisami i prawami, tworząc tzw. ostatnią formę religii starotestamentowej, tak zwaną religię prawa. Mesjanizm miał być zupełnie nieznanym w dwóch pierwszych fazach religii starotestamentowej, toteż mesjańskie teksty biblijne, pochodzące z czasów patriarchów, Mojżesza czy Dawida, uznano za nieautentyczne.

Mesjanizm mieli stworzyć późniejsi prorocy, którzy po ugruntowaniu monoteizmu poczęli snuć różne domysły na przyszłość, ale raczej o charakterze politycznym. Dopiero klęski narodowe Izraelitów, upadek ich państwa, uprowadzenie do niewoli, stało się bezpośrednim źródłem mesjanizmu z jego obrazami o restauracji Izraela i jego wiecznym królestwie Syna Człowieczego, które nastąpi po poniżeniach Izraela i dynastii Dawidowej, przedstawionej w obrazie Sługi Jahwe.

Głównymi propagatorami tego poglądu na genezę mesjanizmu byli: K. Hackmann<sup>19</sup>, P. Volz<sup>20</sup>, K. Marti<sup>21</sup>, A. von Gall<sup>22</sup>, który poszedł tak daleko, że usiłował wyprowadzić eschatologię izraelską, a z tym i mesjanizm, z eschatologii perskiej.

Jeśli chodzi o ocenę szkoły wellhauseniankiej w jej poglądach na religię, a zwłaszcza na mesjanizm, to pomijając już zaprzeczanie nadprzyrodzonego charakteru religii starotestamentowej, głównym jej błędem jest niedostateczna znajomość starożytnego Wschodu, różnych jego idei i literatur. Prorocy wydawali się przedstawicielom tej szkoły reprezentantami tych, którzy rozwinęli religię izraelską łącznie z mesjanizmem bez uwzględnienia eschatologii wschodniej. Jeszcze innym jej błędem jest ograniczenie krytyki literackiej do analizy filologicznej samego dzieła bez uwzględnienia paralelnej literatury pozabiblijnej. Zasługą jej jednak pozostanie zwrócenie uwagi na literacką strukturę wypowiedzi o Mesjaszu, co w przyszłości posłuży na lepsze powiązanie tych wypowiedzi mesjańskich z innymi faktami z historii Izraela.

2. Brakom tym usiłowała zapobiec nowa szkoła tzw. historii religii. Jednym z jej twórców był A. Eichhorn<sup>23</sup>, który za-

<sup>19</sup> K. Hackmann, *Die Zukunfterwartung des Jesus*, Tübingen 1893.

<sup>20</sup> P. Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, Göttingen 1897.

<sup>21</sup> K. Marti, *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, Tübingen 1893.

<sup>22</sup> A. von Gall, *Basileia tou theou, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926, 286: wyprowadza Syna człowieka z człowieka pierwonego („Urmensch”).

<sup>23</sup> Por. H. Gressmann, *Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1914.

lecał w przeciwieństwie do krytyki literackiej, studium historii tradycji religijnych. Wywarł on wielki wpływ na H. Gunkela<sup>24</sup> i H. Gressmanna<sup>25</sup>, którzy zwrócili uwagę nie tylko na rozwój tradycji religijnych, ale uwzględnili ponadto rodzaje literackie.

Badając literaturę Wschodu, jej konwencjonalne gatunki oraz ich zależność od konkretnych sytuacji życiowych, tzw. *Sitz im Leben*, sądzili, że mesjanizm w Izraelu wywodzi się z Babilonii i sięga czasów drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, czyli czasów patriarchów izraelskich. Ma się i tutaj znajdować zapowiedź króla Zbawcy, który ma przynieść swemu narodowi wybawienie od różnych nieprzyjaciół i obdarzyć go pokojem i różnymi błogosławieństwami. H. Gressmann<sup>26</sup> powołuje się nie tylko na babilońskie i asyryjskie teksty, wieszczące o królu-zbawcy, ale i na teksty aramajskie i egipskie, w których też uważano królów za wysłanych przez bóstwo dla zbawienia ich ludu. Stwierdzono też, że król w Mezopotamii był uważany za pełnomocnika bóstwa na ziemi do ludzi<sup>27</sup>, ale równocześnie za przedstawiciela całego narodu. Toteż w Babilonii przez oczyszczenie króla dokonywało się oczyszczenie całego narodu. Królowie w Mezopotamii byli uważani, jak i przyszły król mesjański w Biblii, jako *šar-mi-sa-ri-im*, tj. król sprawiedliwości<sup>28</sup> i jako żyjący bez końca oraz jako władający całą ziemią<sup>29</sup>.

Szkoła historii religii, aczkolwiek ma tę zasługę, że obaliła twierdzenie szkoły wellhausenianańskiej o późnym powstaniu mesjanizmu izraelskiego, to jednak i sama podzieliła jej los. Przy bliższej bowiem analizie pozabiblijnych rzekomych paralel mesjańskich, okazała się bezpodstawność tego twierdzenia, aby gdziekolwiek poza Izraelem spodziewano się eschatologicznego Zbawcy świata. Przytaczane bowiem teksty są *vaticana ex eventu*. Ułożone były zarówno w Egipcie<sup>30</sup>, jak i w Babilonii<sup>31</sup>, czy w Mari<sup>32</sup> na cześć żyjących władców, różnych faraonów, jak na cześć króla Assarhaddona, czy Assurbanipala, aby ich osoby otoczyć niezwykłością i tajemniczością. Pewne

<sup>24</sup> H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913.

<sup>25</sup> H. Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905; Tenze, *Der Messias*, Göttingen 1921.

<sup>26</sup> H. Gressmann, *Der Ursprung*, dz. cyt. 269.

<sup>27</sup> B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1920, 46.

<sup>28</sup> B. Meissner, dz. cyt. 1, 49, 65.

<sup>29</sup> O. Schrader, *Über und Grussformel in den altbabylonischen Briefen*, w: *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft*, w: Baudissin überreicht, BZW 33, Giessen, 1918, 415.

<sup>30</sup> J. de Savignac, *Theologie pharaonique et messianisme d'Israel*, VT 7 (1957) 82—96.

<sup>31</sup> ANET 441—445.

<sup>32</sup> Por. A. Malamat, *Propheten Revelations in New Documents from Mari and the Bible*, Suppl VT 15 (1966) 207—227.



zaś podobieństwa formalne dotyczące głównie podobnego sposobu wyrażania się o Mesjaszu i królach pozabiblijnych mogą być łatwo wytłumaczone wspólnotą środowiska kulturalnego, gdzie obowiązywał ten sam *Hofstil*, tj. styl dworski mówienia do króla.

3. Na nową drogę badania nad genezą mesjańskich tekstów biblijnych skierował uczony norweski Z. Mowinckel<sup>33</sup>, który ich źródła, jak zresztą i innych tekstów biblijnych zwłaszcza poetyckich, dopatrywał się w kulcie. Utrzymywał on, że w Izraelu obchodzone corocznie święto Nowego Roku, w czasie którego obchodzono też uroczystość intronizacji Jahwe, analogicznie do uroczystości wstąpienia na tron boga Marduka w Babilonii. Święto to miało być obchodzone w Izraelu już przed niewolą i zbiegało się ze świętem Namiotów. Miało ono być paralełą do święta babilońskiego Akitu obchodzonego podczas wiosennego zrównania się dnia z nocą przez dwanaście dni<sup>34</sup>, gdy wody Tygrysu i Eufratu powróciły do swych łożysk, przywołując na pamięć zwycięstwo Marduka nad chaosem i wyłonienie się urodzajnej ziemi. W późniejszej swej pracy Mowinckel<sup>35</sup> doszukuje się wpływu raczej z Ugarit na powstanie w Izraelu święta Nowego roku. Obchodzenie tego święta mogli zaś przejąć Izraelici od Jebuzejczyków za czasów Dawida. W tym święcie należy szukać źródeł eschatologii zbawczej, gdyż to, co początkowo przeżywano podczas kultu, uważano później za następstwa tego przeżycia podczas uroczystości noworocznej wstąpienia Jahwe na tron. Miano wierzyć, że w nieokreślonej bliżej przyszłości Jahwe po raz ostatni wejdzie na tron i zajmie go na zawsze, zwyciężając swych wrogów, przynosząc szczęście swemu narodowi, spełniając wszystkie jego oczekiwania i nadzieje. Święto to było źródłem światła i życia w Izraelu<sup>36</sup>. Za Mowinckelem opowiedział się

<sup>33</sup> S. Mowinckel, *Psalmenstudien II: Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristania 1922, przedruk Amsterdam 1961. Niezależnie od S. Mowinckela P. Volz (*Das Neujahrfest Jahwes Laubhüttenfest*, Tübingen 1913) głosił pierwszy istnienie w Izraelu święta Nowego Roku powstałego przed niewolą, którego przedmiotem miała być zapowiedź epifanii Jahwe po zwycięstwie nad wrogami przymierza (dz. cyt. 15—26).

<sup>34</sup> Por. E. Lipiński, *La Royauté de Yahwé dans la poesie et la culte de l'Ancien Israel*, Bruxsel 1965, 47 uw. 5.

<sup>35</sup> S. Mowinckel, *Offersang og sangoffer, Salmediknigen i Bibelen*, Oslo 1951, przełożył na niem. A. Achauer, Göttingen 1953, 137—139.

<sup>36</sup> S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, dz. cyt. 2, 226 tak pisze: „Die Eschatologie ist dadurch entstanden, dass alles das was man ursprünglich als unmittelbare, sich im Laufe des Jahres verwirklichende Folgen der im Kultus erlebten alljährlichen Thronbesteigung Jahwäs erwartete, in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben wurde, als etwas das einmal kommen werde Jahwe seinem Thron zum letzten Male endgültig besteigt, seine Feinde besiegt, das Gericht hält, das grosse Glück seinem Volke bringt, alle Erwartungen und Hoffnungen desselben in Erfüllung gehen lässt und dann immer, in dessen Mitte als Licht- und Lebensquelle weilen wird”.

H. Schmidt<sup>37</sup>, ale nie podał czasu powstania święta w Izraelu oraz F. M. Th. Liagre Böhl<sup>38</sup>, A. Kapelrud<sup>39</sup>, F. F. Hvidberg<sup>40</sup>.

Ponieważ ci uczeni z Mowinckelem na czele nie tłumaczyli genezy mesjanizmu, ale jedynie eschatologię, dlatego inni uczeni, jak: S. H. Hooke<sup>41</sup>, główny koryfeusz *Myth and Ritual School*, utrzymywał, że istniał tzw. *pattern*, tj. schemat mityczno-kultowy obchodzenia święta Nowego Roku we wszystkich religiach Bliskiego Wschodu<sup>42</sup>. W kulcie tym miał mieć specjalną rolę danego narodu, który wyobrażał i niejako wcielał kraj podczas obchodu tego święta<sup>43</sup>. Z uczonych skandynawskich opowiedzieli się za tą opinią tacy uczeni z Upsali jak: I. Engnell<sup>44</sup>, G. Widengren<sup>45</sup>, a z Kopenhagi A. Bentzen<sup>46</sup>, J. Pedersen<sup>47</sup> i inni<sup>48</sup>.

Różnią się ci uczeni w odtworzeniu schematu izraelskiego święta Nowego Roku. Według Widengrena<sup>49</sup> miał ów schemat posiadać cztery główne części: walkę Jahwe z potęgami chaosu, śmierć jego i zmartwychwstanie, małżeństwo święte i intronizację Jahwe. Do wyróżnienia tych czterech części schematu dostarczają rzekomo

<sup>37</sup> H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im Israel*, Tübingen 1927; Tenze, *Die Psalmen*, HAT, Tübingen 1934. W pierwszym dziele na str. 51 tak pisze: „Es ist ein unmögliches Unterfagen, die Stunde anzuzegen, in der die Begriffe des grossen Thronfahrtfestes zum ersten Mal in die Zukunft, sich dabei vergrößerend und verklärend, hinausgestrahlt sind... Dazu bedurfte es keiner Katastrophe geschweige denn der Katastrophe von 586”.

<sup>38</sup> F. M. Th. Liagre-Böhl, *Opera Minora*, Groningen 1953, 263—281, 502—504.

<sup>39</sup> A. I. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texte*, Copenhagen 1952.

<sup>40</sup> F. F. Hvidberg, (przekład z duńskiego) *Weeping and Laughter in the Old Testament, A Study of Canaanite-Israelite Religion*, Leiden-Kobenhavn 1962.

<sup>41</sup> S. K. Hooke, *Myth and Ritual, Past and Present*, w: *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, 1—21.

<sup>42</sup> Por. E. Lipiński, *Les psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, w: *Le Psautier*, éd. R. de Langhe, Louvain 1962, 215—219.

<sup>43</sup> Tenze, dz. cyt., 217.

<sup>44</sup> I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1940.

<sup>45</sup> G. Widengren, *The King and the Tree of Life in the Ancient Near East*, Uppsala 1951.

<sup>46</sup> A. Bentzen, *Messias-Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich 1948.

<sup>47</sup> J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture*, III—IV, Copenhagen-London 1959.

<sup>48</sup> Np. G. W. Ahlmström, *Psalm 89, Eine Liturgie des leidende Königs*, Lund 1959.

<sup>49</sup> G. Widengren, *Sakrales Konigtum im Alten Testament und im Judentum* (przełożył Fr. Delitzsch) Stuttgart 1955, 62—63.

dowodów różne teksty biblijne mówiące już to o walce Jahwe z olbrzymem wodnym (Ps 93) czy eksklamacją *haj Jahwe* (Ps 18, 47), tj. niech żyje Jahwe, czyniąc rzekomo aluzję do jego powrotu do życia, czy aluzję do jego małżeństwa, w Ps 45, czy wreszcie aluzję Ps 48, 3 do przeniesienia tronu Jahwe z Synaju na Sion.

Schemat ten jako niezgodny z nauką proroków sprzed niewoli o naturze Jahwe nawet u samych zwolenników *Myth and Ritual School* znalazł sprzeciw<sup>50</sup>. Ale należy odrzucić i inne schematy zgodnie z oceną takich uczonych jak R. H. Pfeiffer<sup>51</sup>, E. Sellin-L. Rost<sup>52</sup>, G. E. Wright<sup>53</sup>, J. de Fraine<sup>54</sup>, D. Michel<sup>55</sup>, R. de Vaux<sup>56</sup>, O. Eissfeldt<sup>57</sup>. Nie ma bowiem w Piśmie św. dowodu na istnienie w Izraelu przed niewolą święta Nowego Roku, w którym uroczyste obchodzono by wstąpienie Jahwe na tron<sup>58</sup>. Nie znaleziono też dotąd w źródłach pozabiblijnych dowodów na taki kult królów, jak go rekonstruuja uczeni ze szkoły *Myth and Ritual*<sup>59</sup>. Ponadto w Izraelu obchodzenie święta Nowego Roku z ideologią króla miało być wprowadzone dopiero gdzieś w II wieku przed Chrystusem<sup>60</sup>, a nie gdzieś między X—VI w. przed Chrystusem<sup>61</sup>. Mimo jednak błędnych założeń tej szkoły *Myth and Ritual*, pozostanie jej wielką zasługą, że na tle mitu i kultu starożytnego Wschodu o królu, mesjanizm biblijny otrzymał wewnętrzną jednolitość i spójność bez względu na to, czy Mesjasza ujmował jako króla, Syna Jahwe otoczonego chwałą i majestatem, czy jako Męża boleści, cierpiącego za swój naród, czy też znów jako Syna Człowieczego rządzącego chwalebnie ludem świętym. Zgodnie bowiem z ideologią

<sup>50</sup> J. Pederson, *Israel*, dz. cyt. 442 pisze: „The idea of a dying and resurrected god, entertained by agricultural peoples, was incompatible with the nature of Yahweh”. Por. S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956, 2 wyd. 1959, 84—87, 457—459.

<sup>51</sup> R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 2 wyd. New York-London 1948, 633.

<sup>52</sup> E. Sellin-E. Rost, *Einleitung in das Alte Testament*, 8 wyd. Heidelberg 1950.

<sup>53</sup> G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment*, London 1941.

<sup>54</sup> J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israelite*, Roma 1958.

<sup>55</sup> M. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, VT 6 (1956) 40—68.

<sup>56</sup> R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, 2, 409—413.

<sup>57</sup> O. Eissfeldt, *Einleitung in den AT*, 3 wyd., Tübingen 1964, 147—148.

<sup>58</sup> I. Pape, *Das israelitische Neujahrfest*, Kampen 1933.

<sup>59</sup> N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival, its origin and development*, London 1947.

<sup>60</sup> Tak sądzi A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955, czy J. Morgenstern, *The King-God among the Western Semites*, VT 10 (1960) 138—197.

królewską starożytnego Wschodu królowie mieli odbyć tajemniczy rytuał cierpień i ekspiacji, które dla nich stawały się źródłem ich mocy. Odtwarzały one równocześnie dawne różne mity o ciękich walkach bogów, które poprzedziły ich tryumf i zwycięstwo.

Ponadto wielką zasługą tej szkoły *Myth and Ritual*, jak zresztą i jej poprzedniczki *Religionsgeschichtliche Schule*, jest to, że zwróciły one uwagę na zaniedbaną przez wellhauseniańską szkołę krytyczno-literacką typologię i harmonię obu Testamentów. W następstwie tego różne wypowiedzi mesjańskie w księgach Starego Testamentu zaczęto badać w świetle Nowego Testamentu i stwierdzono, że są takie wypowiedzi o przyszłym Mesjaszu w Starym Testamencie, iż można je mimo wszystko odnieść wyłącznie do Chrystusa. W końcu obie te szkoły zwróciły uwagę i na to, że roli przygotowawczej przyjscia Chrystusa na ziemię nie można zacieśniać do samego Starego Testamentu, ale że ją również pełniły w jakiejś oczywiście ograniczonej mierze i inne religie Wschodu oraz ich mity i obrzędy. Dostarczyły przeto obie te szkoły jakiegoś ekumenicznego spojrzenia na ekonomię Bożego Zbawienia świata.

### III.

1. Jak widzieliśmy wszystkie próby wyjaśniania mesjanizmu biblijnego ewolucją religijną czy wypożyczeniem z innych religii, czy kultów nie dały rezultatu, stwierdzając jeszcze wyraźniej oryginalność mesjanizmu biblijnego. Mesjanizm bowiem Izraelitów zrodził się na dawnym przekonaniu Izraela o jego wybraństwie<sup>62</sup> na terenie specyficznej historii, która począwszy od wyjścia z Egiptu jest historią nadziei i oczekiwań na pomoc Jahwe, który jak wybrał jego patriarchów w Ur i wyprowadził ich z tego miasta i zawiódł do Haran, a stąd do Kanaan i Egiptu, tak też wybrał ich, wywiódł z niewoli egipskiej i pod Synajem związał się z nimi przez uroczystą obietnicę, zwaną w literaturze kapłańskiej *przymierzem*. Odtąd naród izraelski wie, że jego dzieje, to nie jak w Babilonii

<sup>61</sup> Por. J. Coppens, *Harmonies des Deux Testaments*, Tournai 1949.

<sup>62</sup> Por. H. J. Zobel, *Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels*, TLZ 93 (1968) 8—14, wykazał, że wiara o wybraństwie sięga czasów patriarchów, gdyż bez niej nie można by wyprowadzić uwolnienia z Egiptu. Podaje też ważniejszą bibliografię, jak: Quell, *Die Erwählung in AT*, ThW 4 (1942) 148—173. Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT*, Zürich 1953, 76 ns. G. von Rad, *Theologie des AT*, München 21962, 180. K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 67 (1955) 205—226. C. Schedl, *Bund und Erwählung*, ZKatTh 80 (1958) 493—515. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960. R. Martin-Achard, *La signification théologique de l'élection d'Israel*, ThZ 16 (1960) 333—941. M. Buber, *Die Erwählung Israels* (Werke II, München) Heidelberg 1964, 1037—1051.

cykliczne powtarzanie się pewnych zdarzeń, jak cykliczne było następowanie dnia po nocy, lata po zimie, lat klęsk po latach urodzaju. Gdy bowiem religie Wschodu były religiami naturalistycznymi powstałymi z obserwacji zjawisk natury, to religia Izraela była religią historyczną, objawieniem się Boga w ciężkiej godzinie niewoli i próbie jego wytepienia przez potężnych faraonów egipskich. Wówczas to Jahwe przyszedł z pomocą swemu narodowi<sup>63</sup>, posyłając doń swego wybawcę w osobie Mojżesza. Słusznie przeto E. Sellin<sup>64</sup>, a za nim L. Dürr<sup>65</sup>, W. Eichrodt<sup>66</sup>, a poniekąd i G. von Rad<sup>67</sup> widzą w przymierzu synajskim i jego corocznym przypomnieniu podczas święta Namiotów źródła mesjanizmu izraelskiego.

Izrael świadomy swego wybawienia z Egiptu przez posłańca Bożego Mojżesza ufał przez całą swą historię, że Bóg, jak to wyrażało samo imię Jahwe<sup>68</sup>, przyjdzie mu z pomocą. Izrael wiedząc, że jego historia, to ciągłe przychodzenie do niego Jahwe. To też po dawnych dziełach Bożego wybawienia (hebr. *rišon*, gr. *palaios*) oczekiwał nowych wybawień (hebr. *hādāš*, gr. *kainos*), nowego Exodusu (Iz 41), nowej opieki Bożej na pustyni (Ez 20, 35), nowego przymierza (Jr 31, 31—34), nowego podziału Kanaan (Ez 48), nowego Mojżesza (Pwt 18, 18)), nowego Dawida (Oz 3, 5 i Ez 37, 24), nowego Jeruzalem (Iz 62, 4; Ez 48, 35; Jr 33, 16), a w nim nowej świątyni (Dn 9, 24). Słowem historia dla Izraela od przymierza pod Synaj jest drogą naprzód, a nie martwą i bezduszną powtórką faktów. Jak niegdyś patriarchom obiecał Jahwe, że przez ich potomstwo (Rdz 12, 1; 49, 4—12) wszystkie narody ziemi będą otrzymywać jego błogosławieństwo, tak od chwili zawarcia przymierza pod górą Synaj przez Izraela, który stał się kró-

<sup>63</sup> Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, Innsbruck 1956, 2, 113 n.

<sup>64</sup> E. Sellin-Alter, *Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie*, Leipzig 1912, 167: „So vieles uns suchüber ihre spätere, Entwicklung im einzelnen dunkel ist und wohl immer bleiben wird, Spuren von ihr können wir rückwärts verfolgen bis hin zu den geheimnisvollen grossen Stunde, da Jahwe sich am Sinai... ihm als den Zweck seiner Existenz setzte...”

<sup>65</sup> L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung*, dz. cyt. 38—73.

<sup>66</sup> W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im Alten Israel*, w: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Gütersloh 1920, 165, tak pisze: „Das Hervortreten der Hoffnung selbst sei allerdingst in der Zeit der Not nach der ersten erfolgreichen Invasion in Kanaan in der Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten und die Sinaioffenbarung...” Tenże, *Theologie des Alten Testament*, I—III, 4 wyd. Göttingen 1959, 2, 266.

<sup>67</sup> G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem de Hexateuchus*, BWANT, Stuttgart 1938, 87 pisze, że „Die Sinaitradition feiert das Kommen Gottes zu seinem Volk...”

<sup>68</sup> Por. mój artykuł: *Znaczenie imienia Jahwe*, w: *Komentarzu do Księgi Wyjścia*, Poznań 1964, 303—314.

lestwem Jahwe, narody te osiągną przez Izraela te łaski od Jahwe, Pana i Władcy wszechświata.

Ponieważ według pojęć wschodnich bóstwa udzielały narodom swych łask przez królów, dlatego i w zapowiedziach Jakuba dla dwunastu pokoleń izraelskich jest mowa o tajemnym Władcy (*hebr. šelô*), który dzierżyć będzie berło nad wszystkimi pokoleniami, zapewniając im zwycięstwo nad wrogami i niezwykle dobrobyt (por. Rdz 49, 8—12). Balaam łączy również z królem zwycięstwo Izraelitów nad sąsiednimi narodami (Lb 24, 17—19).

Gdy zaś w Izraelu nastąpiło królestwo, gdy za Dawida zrealizowano rozbudowę państwa i pokonano wrogów, a zwłaszcza gdy ze zdobytej Jerozolimy uczyniono ośrodek zjednoczonych pokoleń, to Dawid stał się zbawcą wszystkich Izraelitów jakby jakimś nowym Mojżeszem, danym przez Jahwe ludowi (2Sm 7, 1—16; 1Krn 17, 10—14 i 2Sm 23, 1—7). Dawid musiał otrzymać od Boga przez pośrednictwo proroka Natana zapewnienie, że z jego rodu do Jahwe w przyszłości jeszcze większego odeń zbawcę Izraela, gdyż tradycja o tym zapewnieniu jest tak silna, że nie mogła się ona dopiero później wytworzyć (Ps 89, 20—38; Ps 131, 12—12)<sup>69</sup>. Mesjasz bowiem odtąd jest powszechnie oczekiwany, jako potomek Dawida, jako drugi Dawid. Wszystko to, co prorocy i psalmiści powiedzą i wyśpiewają o Mesjaszu to będzie tylko rozbudową tej zapowiedzi, jaką Jahwe dał Dawidowi (Por. Oz 3,5; Iz 7,14 n; 9,6; 11,1; Jr 23,5; 30,9; 33,15; Ez 34,23; 37, 24—25; Iz 55,3; Zach 3,8; Ps 2; 44; 110). Trzeba dodać, że obietnica Boża dana Dawidowi, iż z dynastii jego przyjdzie zbawiciel dla Izraela przekształcała się, a raczej określiła lepiej przymierze Synajskie. Jak dotąd pomyślność, czy niepomyślność narodu zależały od wierności czy niewierności Izraela, tak teraz będzie to zależało głównie od wierności, czy niewierności królów potomków Dawida. Im król będzie wierniejszy dla Jahwe tym więcej przez niego będzie spływać na Izraela błogosławieństw. W specjalny sposób skutecznymi to w dniach ostatecznych ten potomek Dawida, który będzie złączony z Jahwe w szczególniejszy sposób.

Tego przyszłego oczekiwanego potomka Dawida przedstawili nie tylko na sposób pisania o królach ludów Wschodu<sup>70</sup>, ale i na podsta-

<sup>69</sup> Por. O. Procksch, *Die letzten Worten Dawid 2 Sam*, w: BWAT 13 (1913) 112—125.

<sup>70</sup> H. Gressmann, *Der Ursprung*, dz. cyt. 293 pragnie bezpodstawnie nadzieje biblijne o wielkiej urodzajności w czasach mesjańskich (np. Oz 2, 20, 23—25: 14, 6—9; Iz 4, 2: 11, 6—9; Jr 31, 12 itd.), o przyjaźni między zwierzętami, a nawet ludźmi wyprowadzić z mitu babilońskiego o cykliczności historii, iż „Endzeit” będzie powtórzeniem „Urzeit”, a „Endkönig”, czy „Endmensch” sobowtorem „Urkönig”, czy „Urmensch”. Raczej te obrazy zacerpnięli prorocy z ogólno-semickich przekonań, że szczęście albo nieszczęście człowieka zależy od stanu otaczającej go przyrody. Stąd w Rdz 3, 17—19 po upadku pierwszych ludzi i po utracie szczęścia pierwotnego jest zapowiedź nieurodzajności ziemi.

wie dawnych nadziei eschatologicznych zawartych czy to w pierwszej zapowiedzi o zwycięstwie wśród ludzi dobra nad złem w Rdz 3,15, czy o uczestnictwie narodów w dobrach przeznaczonych Izraelitom przez Jahwe (Rdz 12, 1—3), nazwanego królem i zbawcą całego świata, czy wreszcie w uznaniu Jerozolimy za centrum i stolicę całej ziemi (Iz 2, 1-4; Mich Sof 2,11; 3,9-71).

Oczywiście jak w początkach mesjanizmu izraelskiego w Ur czy w Egipcie, czy pod Synajem, czy potem w domu Dawida należy przyjąć charyzmat Bożego objawienia, tak należy go przyjąć i u proroków. Pismo św. ST wyraźnie zaznacza na wielu miejscach, że w specjalny sposób otrzymują dar Ducha Św. ci, którzy są powołani na urząd prorocki (Lb 11, 16. 25. 29; 3 Krl 22, 24; 4 Krl 2, 9. 13—14; Oz 9, 7; Mich 3, 8; Zach 7, 12). Z wypowiedzi zaś samych proroków okazuje się, że ci mężowie Boży czują się narzędziem w rękę Boga (por. Am 3, 8; Jer 20, 7; Ez 3, 1—3). Świadczą o tym także specjalne formuły, w jakie ujęli już to sami, już to ich uczniowie wygłaszane przez nich przepowiednie o przyszłym Mesjaszu, nazywając je wyraźnie *ne'um Jahwe*; wyrocznia Jahwe (2 Sm 23, 1—3) czy *d<sup>e</sup>bar Jahwe*, tj. Słowo Boże (Jer 30, 8; Hab 2, 1), które posłyszeli w swej duszy w chwilach niezwykle krytycznych dla swego narodu, kiedy zdawało się, że już nie ma dla Izraela, po ludzku rzeczy oceniając, żadnej nadziei. Wówczas Bóg Izraela okazywał się znów Jahwe, tj. Zbawcą i przez swych proroków pocieszał swój lud i zapowiadał wybawienie przez potomka Dawida. Nie jest też wykluczone, że w pewnej mierze i te warunki polityczne szczególnie ciężkie za czasów działalności proroków sprzed niewoli wpłynęły znacznie na rozwój mesjanizmu, ale go nie stworzyły, jak błędnie utrzymywała szkoła wellhauseniańska. Prorocy ci, jako mężowie Boży, stróżowie swego narodu, znawcy jego przeszłości umieli czytać w teraźniejszych faktach, odczytywać z nich Boże zamiary na przyszłość. Bóg bowiem objawia się ludziom nie tylko przez słowa, ale i przez czyny, przez historię zbawienia swego ludu<sup>71</sup>.

2. Szczególnie tragiczne warunki Izraela jak zburzenie świętego miasta Jerozolimy przez Babilończyków, uprowadzenie króla Jehoniasza i Sedecjasza do niewoli (3 Krl 24, 8, 25, 21) oraz rozproszenie narodu Bożego wśród różnych narodów Mezopotamii i zetknięcie się z obrzędami prześlągalnymi w Babilonii zwłaszcza podczas Nowego Roku uroczystości Akitu, kiedy to obrzędy prześlągalne pełnił król, oficjalny zastępca bóstwa i jego najważniejszy sługa, mogły zrodzić u Izraelitów, a zwłaszcza wśród przebywających u nich proroków, potrzebę i u nich prześlągalania zagniewanego na nich Jahwe przez oficjalnego zastępcę na ziemi. Dotąd w Izraelu za pośrednika zbawienia, jak wszędzie zresztą na Wschodzie uwa-

<sup>71</sup> Konstytucja *Dei Verbum* 2.

ziano króla z rodu Dawida. Na potomka tedy Dawida przeniesiono teraz obowiązek prześlągania Jahwe za grzechy narodu. Sługa tedy Jahwe w pieśniach tzw. Deuteroizajasza (42, 1—7: 49, 1—9: 50, 4—9), a zwłaszcza w pieśni czwartej (52, 13, 53, 12) ma nie tyle rysy prorocze, ile rysy królewskie<sup>72</sup>. Sługa tedy Jahwe to przeciwstawienie babilońskiego króla oglądanego w wizji proroka izraelskiego. W tragicznych chwilach dla Izraela przypominał sobie ów prorok słowa swego mistrza z czasów wolności o miłosierdziu Bożym, jeśli je poprzedzi pokuta: *Obmyjcie się, czystymi bądźcie, odejmijcie złość waszą od oczu Moich, przestańcie źle czynić... a choćby grzechy wasze były jako szkarlat, jako śnieg wybieleją i choćby były czerwone jako karmazyn, będą białe jako wełna* (Iz 1, 16—18), a oświecony słowami innych proroków o potędze pokuty (Iz 16, 20—23), zwłaszcza gdy ją czyni, jak w Niniwie cały naród z królem na czele (Jon 3, 5—10) pocieszył swój naród wizją przyszłego króla zbawcy, który cierpieniami dobrowolnie wziętymi na siebie za winy innych, bo sam będzie bez winy, nie tylko prześląga Jahwe, ale wyjedna dla siebie wywyższenie ponad wszystkich królów świata (por. Iz 52, 13—15), a dla swego narodu obfite dobra (Iz 53, 11—12).

Z wdzięcznością i radością przyjął naród izraelski tę nową zapowiedź o przyszłym Mesjaszu w postaci Sługi Jahwe. W miejsce dawnej postaci Mesjasza, jako potężnego potomka Dawida, który staczał liczne boje w sprawach Jahwe (Ps 44), mamy postać cichego, cierpiącego Sługi, który boleściami swoimi uratuje swój lud i rozszerzy po całej ziemi światło i zbawienie (Zach. 9, 9—10).

W myśl hebrajskiej koncepcji o tzw. *corporate personality*<sup>73</sup> polegającej na tym, że ta sama osoba może przedstawiać i jakąś ważniejszą jednostkę i grupę do niej przynależną, można przyjąć, że w wyrazie Sługa Jahwe należy oprócz króla rozumieć i Izraela,

---

<sup>72</sup> V. de Leeuw, art. cyt. 51 do zwolenników królewskiego charakteru Sługi Jahwe zalicza takich uczonych jak: E. Burrows, E. Kissane, I. Engnell, zaś do zwolenników jego charakteru proroczego takich uczonych jak: S. Mowinckel, J. Jeremias oraz A. Bentzen, który w Słudze Jahwe chce widzieć obraz Mojżesza wstawiającego się skutecznie za swój naród. Sam de Leeuw wykazał, że Sługa Jahwe ma charakter króla. Nosi bowiem tytuł *bair*, tj. wybrany używany w Piśmie św. najczęściej o królu (np. Pwt 17, 15; 1 Sm 10, 24; 2 Sm 6, 21, 16, 18; 3 Krl 8, 16; 11, 34; Jr 49, 19: 50, 44), rządziej o Izraelu (Iz 43, 20; 45, 4) i jeden tylko raz o Mojżeszu (Ps 106, 23). Dalszym dowodem królewkości Sługi Jahwe ma być to, że mówi on o sobie u Iz 49, 1, iż Bóg wspominał (hebr. *hizkir*) na jego imię. To wyrażenie hebrajskie zachodzi jedynie w tekstach dotyczących królów. Szeregi też innych wyrażeń o Słudze Jahwe jest tego rodzaju, że są używane jedynie w relacjach o królach.

<sup>73</sup> Zob. H. W. Robinson, *The Hebrew conception of corporate personality*, w: *Wesen und Werden des Alten Testaments*, Berlin 1936.



zwłaszcza jego resztkę<sup>74</sup>, która ocaleje przez pokutę z zagłady i stanie się wraz ze swym królem nowym królestwem Jahwe.

W Słudze tedy Jahwe mamy nowy obraz Mesjasza, który jest jednak tym samym Mesjaszem, jaki nam nakreślili w swych pismach prorocy sprzed niewoli, tylko przedstawiający nam inne strony jego życia. Jak jednak Mesjasz-król, tak i Mesjasz-Sługa Jahwe ma szatę orientalną zapożyczoną przez geniusz proroków od innych narodów i przystosowaną do swych własnych oryginalnych idei o Mesjaszu-Zbawcy zaczerpniętych z objawienia.

3. Literatura apokaliptyczna<sup>75</sup> przeniosła swój obraz Mesjasza na czasy, które poprzedzą różne wstrząsy. Apokaliptyczna księga Daniela ma być w swej obecnej formie reakcją *hasidim* żydowskich, przywiązanych do przymierza Mojżeszowego przeciw Hellenistom. Księga ta, jak każda inna w Biblii, jest nauką o planowym działaniu Boga w historii świata. Uczy ona w formie proroczej, że Bóg wyeliminuje cztery imperia, które od 625 roku były na scenie świata, a na ich miejsce zaprowadzi swoje wieczne królestwo. To następstwo królestw poprzedzające królestwo Boże jest opisane pięć razy w księdze Daniela, trzy razy symbolicznie już to w obrazie statuy o elementach heterogenicznych (r. II), czy to w obrazie różnych zwierząt<sup>76</sup> (r. VII, VIII), a dwa razy przy pomocy rachuby czasu (r. IX i XI).

Królestwo Boże przyjdzie z góry, a poprzedzi jego przyjście walka, która przyniesie zwycięstwo ludowi świętych Najwyższego (aram. *qadšiše 'eljonin*), będące przeciwieństwem do ludów pogańskich (7, 18)<sup>77</sup>. Autor biblijny nawiązuje tutaj do idei przymierza, kiedy to nastąpiło ustanowienie ludu Bożego<sup>78</sup>. Tu chodzi o pouczenie, że „reszta” ocalała przez pokutę została promowana z góry, tj. przez Boga, na jego lud.

U Dn 7, 13 zowie się on jakby Synem człowieczym (aram. *k'abar 'enaš*), a zjawia się na obłoku, co ma wyrażać jego nadziemski charakter (por. Iz 19, 1; Ps 102, 3). Aczkolwiek nazwa „Syn Człowieczy” ma tutaj w kontekście sens kolektywny, ale zakłada on tutaj i osobę, gdyż lud świętych jest królestwem Bożym, które nastąpi po

<sup>74</sup> S. Garofalo, *La nozione profetica del Resto d'Israele*, Roma 1943; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1948, 93—101.

<sup>75</sup> A. Gelin, *Messianisme*, art. cyt. 1200 zaznacza, że literatura apokaliptyczna miała swój złoty wiek od II w. przed Chrystusem do II w. po Chr. Do tej literatury apokaliptycznej należy zaliczyć już wcześniejszą literaturę biblijną, jak: Iz 24—27, Ez 38—39; Zach 12—14 i Psalmy o powszechnym królestwie Jahwe,

<sup>76</sup> Por. Ps 74, 11; Iz 27, 1; Dz 38, 4, gdzie bestie symbolizują moce przeciwne Jahwe.

<sup>77</sup> Por. H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, New York 1948, 7.

<sup>78</sup> Zob. mój artykuł, *Lud Boży w Księdze Powtórzonego Prawa*, w: RTK 56 (1964) 201—219.

królestwach świata, tak i jego władca obejmie swą władzę nad ludem Bożym po skończeniu się władzy królów czterech królestw.<sup>79</sup>

Apokryficzna księga Henocha (48, 10; 52, 4) utożsamia go z Mesjaszem, określając go nazwami przypisywanymi przez księgi biblijne „wybranym”, „sprawiedliwym”, „światłością narodów” (Hen 68, 2—10).

Szkoła historii religii sądzi, że nazwę Syna Człowieczego, którą w Nowym Testamencie Chrystus odnosi do siebie<sup>80</sup>, należy wyprowadzić z orientalnego mitu o praczłowieku wspomnianym zarówno w Babilonii, jak i Persji, który ma przyjść znów na świat jako ostatni człowiek<sup>81</sup>. Gdybyśmy nawet mieli pewność o istnieniu na Wschodzie takiego mitu, to poza pewnym podobieństwem wierszy, być może wypożyczonym przez Autora Księgi Daniela, mielibyśmy zupełnie inną treść, która raczej każe tę zapowiedź Danielową o końcowym zwycięstwie odnieść do pierwszego proroctwa mesjańskiego w Rdz 3, 15, kiedy to Jahwe pierwszemu człowiekowi po jego upadku zapowiada w słowach zwróconych do jego kusiciela „węża”, że potomstwo jego po uciążliwej walce odniesie zwycięstwo. Walka ta Mesjasza uobrazowana w opisie Cierpiącego Sługi Jahwe znalazłaby zwycięski epilog w Apokalipsie starotestamentowej Księgi Daniela w obrazie Syna Człowieczego.

Geneza tedy mesjanizmu izraelskiego jest taka sama jak geneza wiary w jednego Boga, który Mojżeszowi objawił się w Egipcie, a potem całemu Izraelowi pod górą Synaj, jako Jahwe. Na tej górze zostało dane Izraelowi fundamentalne objawienie dotyczące Jahwe i jego stosunku do ludu. To właśnie objawienie dało Izraelowi nową koncepcję historii, która jest jedyną na starożytnym Wschodzie. Dla Izraela historia była wykonaniem Bożego planu zbawienia. Dla Izraela i historia przedizraelskiego świata zdążyła od samego początku do zbawienia. Historia tedy zawarta w Księdze Rodzaju jak i w Księdze Wyjścia nie tyle jest relacją dotyczącą przeszłości, ile zapowiedzią przyszłości. Taką samą rolę pełnią inne księgi starotestamentowej Biblii, w których można wyróżnić trzy etapy biblijnego mesjanizmu. Pierwszym takim etapem to deuteronomistyczne dzieło z zapowiedzią Natana o przymierzu wiecznym

<sup>79</sup> Por. A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953) 170—202; 321—346.

<sup>80</sup> Synoptycy używają tego tytułu szczególnie w zapowiedziach Jezusa o Swej śmierci, która poprzedzi jego wywyższenie, por. Mt 24, 30; 25, 31; 26, 64, zaś św. Jan w związku z jego wypowiedziami o godności ponadziemskiej Chrystusa 3, 13; 6, 62; 17, 5: Por. J. Obersteiner, art. *Menschensohn*, w: Bauer BTW, Graz 1962, 2, 843—847.

<sup>81</sup> W. Baudissin, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926, 267; S. Mowinckel, *Urmensch und Königs Ideologie*, ST 14, 2 (1960) 119—129.

Jahwe z domem Dawida (2 Sm 7), którego rozwinięciem są wypowiedzi o Mesjaszu-Królu, proroków sprzed niewoli i niektóre Psalmy. Drugim etapem to tzw. deuteriozajańskie pieśni o Słudze Jahwy, powstałe prawdopodobnie w czasie niewoli oraz niektóre lamentacje w Psalmach jeśli nie w samej pierwotnej formie, to w ich późniejszych przeróbkach tzw. *relecture*<sup>82</sup>. Trzecim wreszcie i ostatnim etapem rozwoju mesjanizmu to apokaliptyczna zapowiedź Syna Człowieczego u Dn 7, 14 i zbliżona do niej literatura biblijna<sup>83</sup>.

We wszystkich tych etapach należy przyjąć działanie tego samego charyzmatu, który zrodził mesjanizm biblijny. Nie mniej jednak nie można wykluczyć wpływu na rozwój mesjanizmu i różnych warunków historyczno-kulturalnych życia izraelskiego. Wydaje się, że te warunki wpływały w ten sposób jak wpływają naturalne właściwości człowieka, jego warunki życia na rozwój życia łaski danej mu przez Boga.

Słowem — przepowiednie mesjańskie ST nie spadły z nieba już gotowe bez związku organicznego z teraźniejszością i przeszłością Izraela. Co więcej jedne teksty mesjańskie zostały przygotowane przepowiedniami przez inne teksty. Jak przepowiednie o Mesjaszu-królu zostały poprzedzone wypowiedziami o Jahwe Władcy Izraela<sup>84</sup>, tak pieśni o Słudze Jahwe zostały znowu poprzedzone cierpieniami ostatnich królów z dynastii Dawida i proroka Jeremiasza, wreszcie wizje prorocze Daniela o Synu Człowieczym uprzedziła protoewangelia, zapowiadająca ostateczne zwycięstwo ludzi nad złem i wizja prorocza Ezechiela o chwale Bożej w ludzkiej postaci.

Tak tedy mesjanizm ma swe źródło w Bogu i prowadzi do Boga.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

<sup>82</sup> A. Gelin, *Messianisme*, art. cyt. 1195, gdzie pod nr. 9 noszącym tytuł: *La relecture des psaumes d'anawim*, jest mowa o tej przeróbce.

<sup>83</sup> A. Feuillet, *Les Fils de l'homme*, art. cyt. 175 ns.

<sup>84</sup> Por. W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel: Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, BZAW 80, Berlin<sup>2</sup>, 1966.

Ks. Stanisław Połocki, Przemyśl

## Z HISTORII MĘDRCÓW IZRAELA

Nie ulega wątpliwości, że w dziejach Izraela, obok kapłanów i proroków, ważną rolę odegrali mędrcy. O ich wkładzie w religijną, dydaktyczną i filozoficzną myśl narodu wybranego świadczy bogata w treść literatura mądrościowa, zamieszczona w zbiorze izraelskich pism natchnionych. Ludzie ci zasługują na szczególną uwagę również z tego względu, że nateżenie ich działalności przypada na okres bezpośrednio poprzedzający czasy NT, do których Izraela przygotowują i podprowadzają. Z drugiej jednak strony, o ile na temat kapłaństwa i proroctwa historia biblijna dostarcza wiele danych, to odnośnie do przedstawicieli izraelskiego nurtu mądrościowego wiadomości takie są dość skąpe i fragmentaryczne. Jakie były początki tego nurtu, kim byli mędrcy Izraela, jakimi torami przebiegała ich działalność, wreszcie jaki był ich stosunek do innych kierowniczych grup narodu — oto zagadnienia, które stanowią przedmiot niniejszego artykułu.

### I. ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW MĘDRCÓW

Źródłem dla poznania izraelskiego ruchu mądrościowego są pisma biblijne i teksty pozabiblijne starożytnego Wschodu. Należy zwrócić uwagę, że dokumenty te w większości stanowią literacki dorobek przedstawicieli tego ruchu, a co za tym idzie więcej mówią o przedmiocie działalności mędrców niż o ich samych, czy też o dziejach tej grupy ludzi.

a. *Źródła biblijne.* Zasadniczym źródłem biblijnym o mędrkach jest ich spuścizna literacka, do której należą: Przysłowia Salomona (Prz), Księga Joba (Job), Mądrości Qoheleta (Qoh), Mądrość Syracha (Syr), Księga Mądrości (Mdr) oraz w pewnym stopniu Salomona Pieśń nad Pieśniami (Pnp). Jest to literatura w większości wypadków zredagowana w wiekach IV—I przed Chr., niemniej jednak takie Utwory jak Prz i Job początkami swymi sięgają czasów dużo wcześniejszych i posiadają długą historię; poza tym prawie każdy z nich reprezentuje inne środowisko literackie, co dla poznania charakteru działalności ich twórców ma również swoje znaczenie.

Nieco materiału na poruszony temat dostarczają także inne Księgi, w których mieszczą się bądź to wyraźne wzmianki o mędrkach, bądź

<sup>1</sup> Taki jest prawie powszechny pogląd autorów nowszych komentarzy do tych Ksiąg, a także naukowych wstępów do nich i opracowań monograficznych.

też teksty w poważnym stopniu przepojone duchem ich koncepcji: są to na ogół wzmianki fragmentaryczne, a także perykopy nieco dłuższe, spotykane w różnych częściach np. Ksiąg historycznych, u proroków<sup>2</sup> i w psalmach<sup>3</sup>.

b. Źródła pozabiblijne: Ponieważ mądrość, niezależnie od swego zabarwienia specyficznego i obranego kierunku, jest zjawiskiem ogólnoludzkim, badania nad działalnością mędrców izraelskich uwzględnić muszą również mądrościowe źródła pozabiblijne. Jest to konieczne również z tego względu, że jak wskazują współczesne badania szczegółowe, niektóre teksty biblijne mają pewien związek z osiągnięciami nauczycieli starożytnego Egiptu<sup>4</sup>, Kanaanu<sup>5</sup>, czy Grecji<sup>6</sup>. Źródła te, które dostarczają wiele materiału pomocniczego, są liczne i ważne, jakkolwiek, podobnie jak w przypadku źródeł biblijnych, służą one przede wszystkim materiałem dotyczącym przedmiotu nauczania ich autorów.

Do tej grupy zaliczyć należy również niektóre teksty o zabarwieniu mądrościowym z izraelskiej literatury apokryficznej z pismami qumrańskimi włącznie<sup>7</sup>, lecz wartość tych dokumentów pomniejsza fakt stosunkowo późnego ich pochodzenia.

<sup>2</sup> Por. J. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament prophets*, Supplements to Vetus Testamentum 3 (1955) 192—204.

<sup>3</sup> Por. S. Mowinckel, *Psalm and wisdom*, Supplements to Vetus Testamentum 3 (1955) 205—224.

<sup>4</sup> Por. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929; E. Drioton, *Le livre de Proverbes et la Sagesse d'Aménemopé*, w: *Sacra Pagina*, I Paris 1959, 229—241; R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1—9* (Studies in Biblical Theology), London 1965; Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1—9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22), Neukirchen-Vluyn 1966.

<sup>5</sup> Por. D. Dahood, *Ugaritic studies and the Bible*, Gregorianum 43 (1962) 55—79; Tenze, *Proverbs and northwest semitic philology* (Scripta pontifici Institutii Biblici 113), Roma 1963; O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 90—134.

<sup>6</sup> Por. P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Alttestamentliche Abhandlungen I, 4), Münster i. W. 1908; L. Allevi, *L'ellenismo nel libro della Sapienza*, La Scuola Cattolica 71 (1943) 337—348; E. des Places, *Un emprunt de la „Sagesse“ aux „Lois“ de Platon?*, Biblica 40 (1959) 1016—1017.

<sup>7</sup> Por. A. M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse?* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 37 (1953) 425—443; M. Philonenko, *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon*, Theologische Zeitschrift 14 (1958) 81—88; J. Chr. Lebram, *Die Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 77 (1965) 202—211.

## II. GENEZA IZRAELSKIEGO RUCHU MĄDROŚCIOWEGO

Według tradycji zawartej w źródłach biblijnych początek izraelskiej myśli mądrościowej wiąże się z działalnością króla Salomona, który nie tylko był inicjatorem tego ruchu, ale dzięki swym uzdolnieniom zabłysnął wiedzą dotychczas niespotykaną i przeszedł do historii jako ideał i wzór prawdziwego mędrca. Ze względu na brak wyraźnych danych trudno jest opisać szczegółowo i w sposób pewny, jak pod tym względem wyglądała sytuacja przed okresem rządów Salomona. Należy bowiem przypuszczać, że mądrościowe sukcesy tego króla poprzedzone były wcześniejszymi przejawami życia umysłowego narodu, który pod tym względem nie mógł pozostawać w tyle za swymi sąsiadami<sup>8</sup>. Wydają się to zresztą potwierdzać niektóre spostrzeżenia z tej dziedziny.

a. **Początki.** Hebrajska nazwa *hākām* stosowana w znaczeniu przymiotnikowym (mądry) i rzeczownikowym (mędrzec), która zwłaszcza w tekstach prorockich i mądrościowych jest charakterystycznym określeniem mędrca, w Księgach opisujących wypadki sprzed okresu Salomona występuje rzadko i ma tam znaczenie dużo szersze: w Rdz 41, 33 określa intelektualne kwalifikacje zdolnego urzędnika, podobnie jak i w Pwt 1, 13, 15, gdzie odnosi się ona do przymiotów ludzi z administracji Mojżesza; inne znaczenie posiada *hākām* w Wj 31, 6; 35, 10; 36, 1. 2. 8, gdzie opisuje umiejętności zawodowe różnego rodzaju rzemieślników, natomiast w 2 Sm 14, 20 termin ten stosuje się do Dawida, który posiada mądrość podobnie jak i anioł, a jego wiedza obejmuje wszystko, co jest na ziemi. Jak stąd wynika, nazwa ta w tym czasie nie ma jeszcze na uwadze mędrca w ścisłym tego słowa znaczeniu, jakkolwiek pewne elementy związane z tego rodzaju człowiekiem już się w niej zaznaczają.

Oprócz nazwy wymienionej, na szczególną uwagę zasługują jeszcze dwa określenia, odnoszące się do ludzi z otoczenia króla Dawida, mianowicie chodzi tu o urzędników królewskich, z których jeden nazywa się *jô'ēs* (1 Krn 27, 32 n), a drugi *sôfēr* (2 Sm 8, 17; 1 Krn 27, 32). Tytuł pierwszy nosi Jehonatan, który był „mężem roztropnym” (*iš-mēbin*) oraz Achitofel, najpierw doradca Dawida, następnie Absaloma (2 Sm 15—17): warto zwrócić uwagę, że według 2 Sm 16, 23, rady tego ostatniego miały wielkie znaczenie, skoro niejako zastępowały słowo samego Boga. O ile *jô'ēs* — „doradca” był, jak się wydaje, określeniem godności o charakterze bardziej osobistej, opartej na wyjątkowych uzdolnieniach, to *sôfēr* — „pisarz”

<sup>8</sup> Najstarsze nauki mędrców egipskich sięgają Państwa Starego (ok. 2780—2260), najstarsze przysłowia Mezopotamii pochodzą z okresu państwa staro-babilońskiego (ok. 1700); zob. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 101), Berlin 1966, 9 nn. 89 n.

oznaczał jednego z wielu wyższych urzędników królewskich i miał znaczenie nazwy oficjalnej, znanej również w państwie egipskim (śś). Do kompetencji takiego urzędnika należało prawdopodobnie prowadzenie dyplomatycznej korespondencji królewskiej, a także spisywanie roczników królewskich oraz opieka nad archiwum i biblioteką<sup>9</sup>. Nie więc dziwnego, że musiał to być człowiek wykształcony i otwarty na sprawy polityczne. Za czasów Dawida urząd ten piastuje Szisza<sup>10</sup>, który jest prawdopodobnie pochodzenia egipskiego<sup>11</sup>.

Oba wymienione urzędy mogły w pewnym stopniu rozpocząć nurt kontynuowany i w pełni rozwinięty przez późniejszych mędrców Izraela. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że wyraźne zapoczątkowanie takiego ruchu ma miejsce na dworze króla Salomona. Wiadomo również, że w sąsiednim Egipcie w tym czasie istniał już rozbudowany system tzw. mądrości dworskiej, który miał na uwadze wyższych urzędników państwowych<sup>12</sup>. Z drugiej strony nie można jednak przeceniać wpływu dworu królewskiego na powstanie właściwej mądrości Izraela, przepojonej silnym pierwiastkiem ducha religijnego. Co prawda jest to w pewnym stopniu zaznaczone w ocenie rad Achitofela zestawianych ze słowem Boga; jest to jednak jedynie komentarz kronikarza, sporządzony już z pozycji oceniającej twórczość Salomona<sup>13</sup>. Tytuł „pisarz” przeszedł co prawda do historii, a nawet w Syr jest synonimem określenia doskonałego mędrca (38, 24 nn), jednak treść tej nazwy zmieniała się w ciągu wieków i nie ulega wątpliwości, że początkowo miała wybitne zarbarwienie administracyjno-państwowe.

Przy omawianiu początków izraelskiej myśli mądrościowej należy zwrócić uwagę również na wzmianki o mędrcach, którzy pozostawili swój literacki dorobek, zamieszczony w zbiorach uzupełnianych znane z Prz Salomona<sup>14</sup>. Wzmianki te określają ogólnie rodzaj podawanych pouczeń, jak również autorów niektórych z nich, według następującej kolejności: *dibrê hākāmim* (22,

<sup>9</sup> Zob. C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, III, Innsbruck-Wien-München 1959, 244 n.

<sup>10</sup> Według 1 Krn 18, 16 — Szawsza (Šawšā’).

<sup>11</sup> Wskazuje na to jego imię, które jednakże może wywodzić się również z języka hurycyckiego; por. R. de Vaux, *Les institutions de l’Ancien Testament*, I, Paris 1958, 198.

<sup>12</sup> Zob. H. H. Schmid, dz. cyt., 42 nn.

<sup>13</sup> Por. W. McKane, *Prophets and Wise Men* (Studies in Biblical Theology No. 44), London 1966, 55 nn.

<sup>14</sup> W Księdze Przysłów mieszczą się następujące zbiory: 1—9; 10, 1—22, 16; 22, 17—24, 22; 24, 23—34; 25—29; 30, 1—14; 30, 15—33; 31, 1—9; 31, 10—31; ich zestawienie i krótką charakterystykę podaje np. H. Lussau, *Les Proverbes*, w: *Introduction à la Bible, I. Introduction générale. Ancien Testament*, wyd.: A. Robert, A. Feuillet, Tournai 1959, 629.

17—24, 22 = zbiór III + 24, 23—34 = zbiór IV), *dibrê 'Agûr*<sup>15</sup> (30, 1—14 = zbiór VI) + zbiór anonimowy (30, 15—33 = zbiór VII) oraz *dibrê Lemû'el* (31, 1—99 = zbiór VIII). Zamieszczenie tych tekstów wśród materiałów pochodzących od Salomona ma swoją wymowę. Świadczy bowiem, że obok mądrościowej „szkoły” tego króla, istniały w Izraelu jeszcze inne ośrodki mądrościowe, a także inne wybitne jednostki, które zajmowały się tym przedmiotem. Poza tym, jak wynika z treści i formy wspomnianych utworów, działalność tych ludzi posiada pewne powiązania z literacką twórczością pozabiblijną, a zwłaszcza z Egiptem<sup>16</sup>. Uwzględnienie również tego elementu przy omawianiu początków ruchu mądrościowego w Izraelu ma jednak tę słabą stronę, że nie można powiedzieć nic pewnego o czasie powstania wspomnianych tekstów. Dość wczesną datę powstania przypisuje krytyka jedynie Prz 22, 17—24, 34 ze względu na zauważone w tych zbiorach podobieństwo z egipską Nauką Mędrca Amenemona, jednak i tu rozpiętość proponowanych terminów sięga od wieku XI do VI<sup>17</sup>; co do czasu powstania tekstów pozostałych zawięsza ona swój sąd, względnie na podstawie zauważonych w nich arameizmów umieszcza je blisko okresu niewoli babilońskiej<sup>18</sup>. Zagadnienie to wymaga więc bardziej dokładnych badań. Jeśli jednak rozróżni się pomiędzy ostateczną redakcją znanej dziś formy tych zbiorów, a ich rodowodem, to ten ostatni wydaje się sięgać czasów dużo wcześniejszych, za czym przemawia pokrewieństwo ze starożytną twórczością Egiptu jednych oraz nieziraelskie (ugarycko-fenicjickie<sup>19</sup> lub edomicko-arabskie<sup>20</sup>) pochodzenie autorów drugich z nich.

Wynika stąd, że na genezę początkowej fazy mądrości izraelskiej wpływać mogło wiele czynników tak ze strony ówczesnej kultury dworu królewskiego, jak i ze strony anonimowych, lub znanych, twórców pierwszych zbiorów rad i wskazówek. Jak się wydaje, poważnym impulsem do wytworzenia się rodzimych koncepcji była literacka twórczość sąsiadów Izraela, którzy tę dziedzinę wiedzy uprawiali dość wcześnie.

b. Mądrość Salomona. Biblijne źródła o mądrościowej formacji króla Salomona są dosyć obszerne i w sposób wyczerpu-

<sup>15</sup> Por. G. Sauer, *Die Sprüche Agurs* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament), Stuttgart 1963, 92 nn.

<sup>16</sup> Chodzi tu przede wszystkim o Prz 22, 17—24, 22, który to zbiór wykazuje pewne analogie z egipską Nauką Amenemope, zob. A. Malon, *La „sagesse” de l'égyptien Amen-em-opé, et les „Proverbes de Salomon”*, *Biblica* 8 (1927) 3—30; E. Drioton, dz. cyt., 229—241.

<sup>17</sup> Zob. B. Gemser, *Sprüche Salomos* (Handbuch zum Alten Testament 16), Tübingen 1963, 4 n.

<sup>18</sup> Zob. H. Höpfl, S. Bovo, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Neapoli 1963, 383.

<sup>19</sup> Zob. G. Sauer, dz. cyt., 121 n.

<sup>20</sup> Zob. B. Gemser, dz. cyt., 103.



jący opisują jej wielostronność. Składają się na nie następujące teksty:

1 Krl 3, 4—13 (por. 2 Krn 1, 17—12): Salomon u progu swych rządów składa w Gibeonie tysiąc ofiar całopalnych, następnie w czasie snu, na zapytanie Boga o jego pragnienia, prosi Go o *pojętne serce* (*lēb šōmē'a*), dzięki któremu potrafiłby rządzić (*lišpōt*<sup>21</sup>) ludem i rozróżniać (*l<sup>e</sup>hābīn*) pomiędzy dobrem a złem. Bóg daje królowi mądre i rozropne serce (*lēb hākām w<sup>e</sup>nābōn*), czyli uzdolnienia intelektualno-praktyczne<sup>22</sup>, jakich nikt inny nie posiadał i nie będzie posiadał.

1 Krl 3, 16—28: Jednym z przykładów zastosowania otrzymanej mądrości jest wyrok Salomona w sprawie dziecka, o które ubiegały się dwie matki.

1 Krl 5, 9—14: Ogólna charakterystyka mądrości Salomona jest bardzo zwięzła a równocześnie tak bogata w treść, że warto ją przytoczyć w brzmieniu dosłownym: *I dał Bóg Salomonowi mądrość (hōkmāh) i bardzo wiele roztropności (t<sup>e</sup>būnāh) i serce nieogarnione jak piasek, który jest na brzegu morskim. Mądrość Salomona była większa niż mądrość wszystkich synów Wschodu i wszystka mądrość Egiptu; był on mądrzejszy od każdego innego człowieka, od Etana Ezrachity i Hemana i Kalkola oraz Dardy, synów Machola, a jego imię znane było u wszystkich narodów sąsiednich. I wypowiedział (waj<sup>e</sup>dabber) on trzy tysiące przysłów (māšāl), pieśni jego (širō) było tysiąc i pięć. Mówił on o drzewach, od cedrów, które są na Libanie, do hyzopu, który pnie się po murze. Mówił też o zwierzętach, o ptactwie, o płazach i o rybach. I przychodzono ze wszystkich ludów, by słuchać mądrości Salomona i ze wszystkich królestw ziemi, które dowiedziały się o jego mądrości.*

1 Krl 10, 1—13 (por. 2 Krn 9, 1—12): Prawdziwość tego rozgłosu sprawdzić mogła królowa Saba, która przybyła na jego dwór, aby doświadczać go w zagadkach (*b<sup>e</sup>hidōt*), czyli przedłożyć mu do wyświecenia zagadnienia szczególnie trudne. Próba wypadła dla Salomona pomyślnie, a królowa odjechała z jeszcze głębszym podziwem dla mądrości tego władcy.

Z przytoczonych tekstów można wyłowi następujące właściwości bogatej mądrości Salomona: król ten posiadał szczególną umiejętność rządzenia z rozstrzygnięciem spraw sądowniczych włącznie (mądrość rządzenia), posiadał on również wiedzę encyklopedyczną z zakresu botaniki i zoologii (mądrość encyklopedyczna), a także zdol-

<sup>21</sup> Czynność określona tym czasownikiem nie zacieśnia się wyłącznie do dziedziny jurydycznej, ale i administracyjnej; zob. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1959.

<sup>22</sup> Por. H. Brunner, *Das hörende Herz*, Theologische Literaturzeitung, 79 (1954) 697—700; B. de Geradou, *Le Coeur, la Bouche, les Mains; Essai sur un schème biblique*, Bible et la Vie chrétienne 4 (1954) 7—24.

ność komponowania utworów lirycznych (mądrość liryczna), wreszcie odznaczał się przenikliwością w rozwiązywaniu problemów natury głębszej (mądrość odpowiadania na zagadki). Do pełnego obrazu mądrościowych przymotów Salomona należałoby dodać dane zaczerpnięte z Księgi Prz, gdzie jego imieniem zaopatrzone są dwa zbiory sentencji i przysłów (10, 1—22, 16 oraz 25—29). Ponieważ jednak król ten jedynie „wypowiadał” swą mądrość, należy się liczyć z tym, że treść wspomnianych zbiorów, pochodząca od Salomona, została przepracowana przez późniejsze ośrodki mądrościowe, co zresztą wyraźnie zaznacza wstęp do drugiego z nich.

Pozostaje jeszcze wspomnieć o wartości historycznej wymienionych wyżej źródeł o mądrości Salomona, zwłaszcza, że np. R. B. Y. Scott podważa ją, widząc w tych tekstach wiele elementów legendarnych (sen), folklorystycznych (wyrok) lub późniejszych (wzmianka o przysłowiach): o właściwej mądrości izraelskiej, według niego, można mówić dopiero od czasów króla Ezechiasza, kiedy to pod wpływem myśli egipskiej rozpoczynają swą działalność mędracy Izraela<sup>23</sup>. Nie wchodząc w szczegółową polemikę z wywodami tego autora, wystarczy wskazać na odmienne od takich poglądów wyniki badań M. Notha, które dowodzą historyczności wspomnianego materiału o Salomonie<sup>24</sup>, co również wydają się potwierdzać poprzednie uwagi o atmosferze życia na dworze Dawida, a tym bardziej Salomona (por. 1 Krl 4, 1 nn). Charakterystyczny rodzaj literacki opisywanych faktów może kierować się pewną przesadą w ich relacji, nie ma jednak powodu, aby trzeba było kwestionować ich zasadniczą treść.

Urok mądrości Salomona przeszedł do dalszej historii Izraela i zawiśł nad całym nurtem mądrościowym tego narodu. Niewątpliwie jednym z powodów takiego sukcesu było to, że król ten swoje uzdolnienia zaczerpnął z właściwego źródła, tj. od Boga, co dla następnej fazy rozwoju mądrości wyznawców Jahwe miało zasadnicze znaczenie.

### III. NEKTÓRE PRZEJAWY DZIAŁALNOŚCI MĘDRCÓW PO SALOMONIE

Wiadomości historyczne o działalności mędrców po okresie rządów Salomona są bardzo fragmentaryczne i skąpe, jakkolwiek można je po części uzupełnić danymi z najstarszej literatury mądrościowej oraz wypowiedziami proroków. Wynika z nich, że niezależnie od działalności wymienionych wyżej autorów niewielkich zbiorów przysłów zamieszczonych w Prz, główny wysiłek mędrców po Salomonie

<sup>23</sup> Zob. *Salomon and the beginning of wisdom in Israel*, Supplements to Vetus Testamentum 3 (1955) 262—279.

<sup>24</sup> Zob. *Die Bewährung von Salomos „Göttlicher Weisheit“*, Supplements to Vetus Testamentum 3 (1955) 225—237.

zmierza do literackiego opracowania spuścizny tego króla. Ludzie ci, a także im podobni z czasem zyskują poważny autorytet i mają poważny udział w duchowym życiu narodu.

a. Literacka spuścizna Salomona. Do bogatego dorobku mędrca Salomona, znanego z 1 Krl 5, 12—13, nawiązują wyraźnie jedynie dwa zbiory z Prz (10, 1—22, 16; 25—29) oraz Pnp<sup>25</sup>. Każdy z tych utworów posiada własną, jak się wydaje dość długą,

10, 1—22, 16: Na związek tego zbioru z twórczością Salomona wskazuje wyraźnie zamieszczony na jego wstępie tytuł: „Przysłowia Salomona”. Obecnie trudno jest jeszcze orzec, z jakiego czasu pochodzi ten zbiór, gdyż zdania uczonych na ten temat są podzielone. W obecnym układzie Księgi Prz uprzedza on następny zbiór wywodzący się od Salomona, pochodzący z czasów Ezechiasza. Otóż np. B. G e m s e r zbiór ten uważa za wcześniejszy od następnego, w którym zachodzi większa ilość form, w porównaniu z prostymi przysłowiami, bardziej rozwiniętych, jakimi są napomnienia; autor ten sądzi, że powstanie zawartych w nim jednostek mogło mieć miejsce w okresie do 150 lat po rządach Salomona<sup>26</sup>. Innego zdania jest np. H. H. S c h m i d, który zbiór następny uważa za najbardziej „świecki” z całej izraelskiej literatury mądrościowej, a co za tym idzie, uważa go za wcześniejszy niż zbiór poprzedni<sup>27</sup>.

Niezależnie od ustalenia dokładnej daty powstania opisywanego zbioru, jest rzeczą pewną, że poszczególne jego jednostki nie pochodzą w takiej formie bezpośrednio od Salomona, który jedynie „wypowiadał” swoją mądrość (1 Krl 5, 12 n), ale otrzymały swe literackie opracowanie w środowisku mędrców po nim następujących. Z bogatego dorobku tego króla mieści się tu zaledwie 376 prostych form *m<sup>e</sup>šālīm*, których przedmiotem są przeważnie zagadnienia etyczno-moralnego życia człowieka. Są to więc mędrce-moralści i wychowawcy, którzy według A. B a r u c q różnią się od „pisarzy”<sup>28</sup>, jakkolwiek zagadnienie ustalenia stosunku mędrca do pisarza nie jest łatwe i wymaga uwzględnienia wielu jeszcze innych wzmianek na ten temat.

Twórczość literacka posługuje się więc formami prostymi, które stanowią całość dla siebie. Ciekawych spostrzeżeń na temat niektórych aspektów tej twórczości dostarczają tzw. dublety, czyli przysłowia o podobnej treści, wywodzące się prawdopodobnie z jednej

<sup>25</sup> Wynika to ze wzmianek tytułowych, zamieszczonych na początku tych utworów przez późniejszych redaktorów.

<sup>26</sup> Dz. cyt., 4.

<sup>27</sup> Dz. cyt., 145.

<sup>28</sup> Zob. *Le Livre des Proverbs* (Sources Bibliques), Paris 1964, 13.

formy podstawowej, która następnie przechodzi różne modyfikacje i przekształcenia <sup>29</sup>.

25—29: Uwaga redaktora postawiona na wstępie tego zbioru stwierdza: *To również są przysłowia Salomona, które zestawili (he'etiqû) ludzie Ezechiasza, króla Judy*. Ta krótka wzmianka wskazuje wyraźnie na czas powstania zbioru, a także po części na okoliczności z tym związane.

Jest to więc okres rządów dzielnego króla judzkiego Ezechiasza (728—698), którego działalność relacjonują 2 Krl 18—20 (por. 2 Krn 29—32) i Iz 36—39. Są to rządy pełne wysiłku o sprawy polityczne i religijne, co wobec tragicznej zagłady królestwa izraelskiego (721 r.) i ustawicznej ekspansji Asyrii było szczególnie trudne <sup>30</sup>. Niektórzy przypuszczają, że wspomniana troska króla o zebranie przysłów Salomona podyktowana była chęcią uratowania i przechowania tego, co znajdowało się dotąd na terenach północnych, wyniszczanych przez najedźcę <sup>31</sup>.

Trudno powiedzieć, kim byli „ludzie”, którzy pod wpływem króla podjęli takie zadanie. Prawdopodobnie znajdowali się oni w najbliższym otoczeniu króla, byli ludźmi uczonymi, doradcami króla lub „pisarzami”, jak np. wspomniany wyraźnie pisarz Szebna (2 Krl 18, 18. 37; 19, 2; Iz 37, 2). Podobnie trudno jest określić charakter ich pracy, gdyż wyrażające je określenie *he'etiqû* tego nie precyzuje: oznaczać ono bowiem może tak czynność zestawiania materiału zaczerpniętego z różnych źródeł, także ustnych, jak i zwykłą czynność przepisywania tego, co już istnieje w ustalonej formie <sup>32</sup>. Treść i forma zachowanego rezultatu ich pracy zagadnienia tego nie może dokładnie naświetlić, jakkolwiek poważne zróżnicowanie pomiędzy dwoma grupami tego zbioru (25—27 oraz 28—29) przemawiałyby raczej za drugim znaczeniem tego określenia.

Wzmianka ta dowodzi wreszcie, że w dalszym ciągu autorytet mądrości Salomona wywiera silny wpływ na literacką twórczość tego okresu, a wyrażające ją drobne grupy przysłów, są kolekcjonowane i otoczone troskliwą opieką kompetentnych ludzi.

Salomonowa Pieśń nad Pieśniami: zagadnienia literackie dotyczące tej Księgi są bardzo złożone, jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że jej ostateczna redakcja miała miejsce już po niewoli babilońskiej <sup>33</sup>. Dlatego trudno jest powiedzieć coś pewnego o jej począt-

<sup>29</sup> Dobry przegląd tego rodzaju przysłów podaje B. Gemser, dz. cyt., 55 n.

<sup>30</sup> Zob. C. Schedl, IV, 1962, 232 nn.

<sup>31</sup> Zob. H. Cazelles, *A propos d'une phrase de H. H. Rowley*, *Supplements to Vetus Testamentum* 3 (1953) 29.

<sup>32</sup> Por. B. Gemser, dz. cyt., 91.

<sup>33</sup> Taka jest powszechna opinia wszystkich współczesnych krytyków literackich tego poematu.

kach. Tradycja zawarta w tytule Pieśni wywodzi ją od Salomona, nie brak jest również autorów, którzy się za tym wyraźnie opowiadają, powołując się na analogiczne, dość liczne, utwory egipskie z odległej przeszłości<sup>34</sup>. Nie jest więc wykluczone, że podobnie jak przysłowia, tak i zawarte w tym utworze poematy liryczne mają jakieś powiązania z tym królem, lecz swoją formę obecną otrzymały w czasach dużo późniejszych.

b. **Udział w życiu narodu.** Niezależnie od wymienionych wyżej źródeł z zakresu literatury mądrościowej, istnieją inne wzmianki biblijne, które czynią wyraźne aluzje do włączania się mędrców w życie narodu wybranego. Chodzi o wypowiedzi niektórych proroków, zwłaszcza Izajasza i Jeremiasza. Oto niektóre z nich:

Iz 19, 11 n: Prorok zwraca się przeciwko doradcom egipskiego faraona, piętnując ich mądrość, która nie jest po myśli Jahwe. M. in. mówi: *Dlaczego mówicie faraonowi: jestem synem mędrców, synem dawnych królów! Gdzież są twoi mędrzy? Niech ci objawią i niech pouczą, co uradził Jahwe Zastępów przeciwko Egipcjom!* Tekst odnosi się więc do otoczenia faraona, konkretnie do jego doradców, którzy z dawien dawna tworzyli wykształconą klasę tego rodzaju ludzi. Tekst potwierdza więc istnienie, znanej skądinąd, klasy mędrców w znaczeniu wyższych urzędników państwowych, jacy istnieli nie tylko zresztą w Egipcie<sup>35</sup>.

Iz 29, 14: Kontekstem dalszym tej wypowiedzi są ostrzeżenia proroka przed układami z innymi narodami, które są objawem religijności powierzchownej i połowicznej. Dlatego Bóg zesła karę, która dotknie przede wszystkim uczonych ludu: *przepadnie mądrość jego mędrców, a umiejętność roztropnych się skryje.* Mędrcami tymi, podobnie jak w tekście poprzednim, są ludzie dworu królewskiego, którzy i tu stanowią osobną klasę ludzi, przewodzących narodowi: należy dodać, że ludzie ci odpowiadają nie tylko za sprawy polityczne, ale za stan religijności narodu. Nie wydaje się więc, aby w Izraelu, przynajmniej w tym okresie, była zbyt wielka różnica pomiędzy wspomnianym przy Dawidzie urzędem „pisarza” a występującymi tu mędrkami. Negatywne ustosunkowanie się proroka do tych ostatnich nie musi być wyrazem ich całkowitej obcości wobec, jedynie religijnego, „słowa Jahwe”, jakie podaje prorok,<sup>36</sup> a raczej ma na uwadze ich ogólne zaniedbania i sprzeniewierzenie się piasłowanemu „zawodowi”.

<sup>34</sup> Takie jest zdanie np. C. S ch e d l a; zob. dz. cyt., III, 481 nn.

<sup>35</sup> Izajasz występuje także przeciwko tego rodzaju mędrcom Asyrii (10, 13 nn.), Jeremiasz ma na uwadze Edom (49, 7), natomiast Ezechiel zwraca się przeciwko mędrcom Tyru (28, 2 nn.).

<sup>36</sup> Por. J. F i c h t n e r, *Jesaja unter den Weisen*, Theologische Literaturzeitung 74 (1949) 75 nn.

Jr 8, 8 n: Tekst ten dotyczy szczególniejszej grupy uczonych, którzy w tym czasie zajmują się wyjaśnianiem Prawa Jahwe i z tej właśnie racji prorok Jeremiasz nazywa ich mędrkami i pisarzami. Podana przez niego ocena ich działalności jest negatywna, gdyż mimo posiadanej mądrości, nie potrafią oni z niej korzystać, a raczej czynią to ze szkodą dla Prawa. Wypowiedź ta ze względu na swą treść niesie ze sobą pewne trudności, ponieważ wiadomo, że Prawem w tym czasie zajmowali się kapłani (Oz 5, 1), natomiast tzw. uczeni w Piśmie występują znacznie później (Syr 38, 24 nn)<sup>37</sup>. Trudność tego właśnie rodzaju osłabia nieco wymowę tego tekstu.

Jr 18, 18: Na ten właśnie tekst należy zwrócić szczególną uwagę, ponieważ w sposób wyraźny poświadcza on istnienie za czasów Jeremiasza trzech oficjalnych i równoprawnych grup duchowych przywódców narodu, między którymi znajdują się również mędrzy. Zamieszcza on słowa przedstawicieli tych grup, wzywające do zamachu na życie Proroka i uzasadniające ten krok tym, że bez Jeremiasza naród nie będzie pozbawiony opieki duchowej: *nie zabraknie kapłanowi Prawa ani mędrcomu rady, ani prorokowi słowa*. Ta krótka notatka dostarcza historii mędrców niezwykle cennej informacji, świadcząc nie tylko o poważnej pozycji tej klasy w życiu narodu, ale również zestawiając jej kompetencje z uprawnieniami grup pozostałych. Wynika z niej, że o ile kapłani zajmują się Prawem (*tôrāh*), a prorocy słowem Jahwe (*dābār*), to zagadnieniem mędrców jest udzielanie rad (*‘ēsāh*). Określenie „rada” jest bardzo ogólne i można pod nie podciągnąć wszystkie wskazówki, pouczenia, przestrogi itp., które różnią się zasadniczo od porad prawnych, jak również od objawionego słowa Bożego, tym, że pochodzą z doświadczenia, obserwacji i refleksji mędrca.

Można przypuszczać, że wymienieni tu mędrzy obejmują wszystkich działaczy mądrościowych tak ze środowiska dworu królewskiego, jak również nauczycieli prywatnych. Niektórzy z nich prowadzili prawdopodobnie szkoły zorganizowane przy dworze, bądź przy świątyni<sup>38</sup>, inni działali we własnych ośrodkach, wspólnie lub indywidualnie, udzielając chętnym odpowiedniej ogłady towarzyskiej i wykształcenia (por. Prz 22, 21; Syr 51, 23).

Jeremiasz relacjonuje stan tych instytucji z czasów sobie współczesnych. Trudno jest natomiast powiedzieć, w jakim okresie historii Izraela mędrzy osiągnęli tak wielkie uznanie. Należy przypuszczać, że proces szerzenia się ich wpływów był długi i wielostronny: rozpoczęła go pozycja dworskiego „pisarza”, a także sława myślicieli pry-

<sup>37</sup> Por. Ks. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza* (Pismo Święte Starego Testamentu, X, 1), Poznań 1967, 172 n.

<sup>38</sup> Por. S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*, Supplements to Vetus Testamentum 3 (1955) 206 n.; W. McKane, dz. cyt., 36 nn.

watnych, następnie w sposób wyjątkowy zaważyła ta wielkość Salomona, reszty dopełnili kontynuatorzy jego myśli oraz dalszych mędrców z innych ośrodków.

Już w okresie przez niewolę babilońską znaczenie mędrców było wielkie, skoro potrafili oni wywrzeć poważny wpływ na pewne koncepcje prorockie<sup>39</sup>, a także na środowisko deuteronomistyczne<sup>40</sup>. Wpływy te wzrosną jeszcze bardziej po niewoli, po ustąpieniu proroków, kiedy to nastąpi ożywiony ruch wydawania biblijnych Pism mądrościowych.

#### IV. AUTORZY BIBLIJNEJ LITERATURY MĄDROŚCIOWEJ

Współczesne badania nad izraelską literaturą mądrościową wykazują, że znane dzisiaj Pisma mądrościowe zostały zredagowane dopiero po niewoli babilońskiej, a niektóre z nich w okresie bardzo bliskim czasem NT. Źródła biblijne przeważnie nie podają żadnych wyraźnych danych ani o ich autorach, względnie wydawcach, ani o okolicznościach ich powstania; wyjątek stanowi jedynie Mądrość Syracha, o której autorze istnieją skąpe zresztą wzmianki, natomiast występujące w tytułach pewnych Ksiąg imię Salomona dowodzi jedynie, że zawarta w nich treść ma jakiś związek z tym królem, względnie chodzi tu o zwykły pseudonim<sup>41</sup>.

Na podstawie krytyki literackiej i rzeczowej strony tych Utworów można stwierdzić, że geneza niektórych z nich posiada dość długą historię, natomiast inne pochodzą od autora jednego, reprezentującego określony kierunek mądrościowej myśli Izraela. Pojęcie autorstwa ma tu więc zakres dosyć szeroki i obejmuje zarówno autorów w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak również redaktorów i wydawców, którzy przekazany z przeszłości dorobek opracowali i opublikowali.

##### 1. Prace redaktorów

Anonimowość i długi proces tworzenia się niektórych Pism mądrościowych mają swe uzasadnienie w ówczesnej koncepcji księgi i w wynikającym stąd rozumieniu funkcji, jaką ta księga ma spełnić<sup>7</sup> Mianowicie zgodnie z nowszymi zapatrywaniami na te zagadnienia<sup>42</sup>,

<sup>39</sup> Por. J. Lindblom, dz. cyt., 204; J. L. Crenshaw, *The Influence of the Wise upon Amos*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967) 42—52.

<sup>40</sup> Por. J. Malfroy, *Sagesse et loi dans le Deutéronome*, *Vetus Testamentum* 15 (1965) 49—65.

<sup>41</sup> Tytuł taki może pochodzić od późniejszego redaktora, niemniej jednak posiada on swe uzasadnienie w samej Księdze, gdzie jej autor wyraźnie nawiązuje do postaci tego króla.

<sup>42</sup> Zob. Ks. J. Homerski, *Dyskusje na istotą natchnienia biblijnego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17 (1964) 263 nn.

księga w Izraelu nie stanowiła własności jednego człowieka, jej autora, ale była wyrazem myśli wspólnej, właściwej danemu okresowi, którą równocześnie podtrzymywała, formowała i rozwijała. Księga posiadała więc własne życie, miała do wypełnienia zadania o charakterze społecznym, a wraz z rozwojem myśli, którą reprezentowała, sama również podlegała różnego rodzaju pracopracownikom i uzupełnieniom.

Nad życiem tak rozumianej księgi czuwali oficjalni opiekunowie, którzy nadawali mu odpowiedni kierunek i kształt. Nie byli to więc w pierwszym rzędzie redaktorzy w sensie dzisiejszym — jakkolwiek musieli wśród nich być i tacy — ale ludzie, którzy wywierali poważny wpływ na jej formę i treść, dopóki nie została zredagowana w sposób definitywny tak, jak ją ukazują najstarsze jej teksty.

Niektóre Utwory mądrościowe są wymownym przykładem tego rodzaju dzieł księgi starożytnej, a ich literackie i doktrynalne właściwości pozwalają do pewnego stopnia rozpoznać prace tego rodzaju redaktorów.

a. *Księga Przysłów*. Na *Księgę Przysłów* składa się szereg utworów od siebie niezależnych, powstałych w różnych okresach i w różnych środowiskach. Niektóre z nich były już wspomniane z okazji omawiania genezy izraelskiego nurtu mądrościowego, gdzie była również mowa o ich starożytności i autorach. W tym natomiast miejscu należy zwrócić uwagę na dwa pozostałe (1—9 i 31, 10—31), gdyż właśnie one należą do ostatniej fazy tworzenia się tej *Księgi*.

Prz 1—9 wyróżnia od zbiorów już wymienionych wiele właściwości formalnych (jednostki długie, o bardzo bogatych i zróżnicowanych formach stylistycznych) i rzeczowych (koncepcja mądrości i głupoty). Poza tym, jak się wydaje, nie jest to zbiór jednostek od siebie niezależnych, lecz działa o jednolitej strukturze literackiej i określonej artykulacji logicznej, którego myśli w dużym stopniu inspirowane są m. i. przez ideały prorockie<sup>43</sup>.

Według zgodnej opinii współczesnych uczonych jest to jedna z najmłodszych części *Prz*, powstała po niewoli babilońskiej, za czym przemawia doskonałość form jej jednostek, a także koncepcje z zakresu tzw. mądrości teologicznej<sup>44</sup>. Jak ukazują badania bardziej dokładne, również to dzieło posiada swoją historię, wywodzi się prawdopodobnie ze środowiska anonimowych twórców *Prz* 22, 17—24, 34, przez które

<sup>43</sup> Wymownym przykładem tego są np. dwie mowy mądrości (1, 20—33; 8, 1—36), których forma jak również koncepcja uosobienia mądrości czerpią wiele elementów ze środowiska prorockiego; por. Ch. Kayatz, dz. cyt., 134; R. N. Whybray, dz. cyt., 77; P.-E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Lectio divina 44), Paris 1966, 24 nn.

<sup>44</sup> Pojęcie to omawia dokładniej np. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1962, 454—467.



sięga aż do wzorów egipskich<sup>45</sup>, następnie wzbogaca się wieloma elementami teologicznymi a zwłaszcza prorockimi<sup>46</sup>, by wreszcie stać się charakterystycznym Wstępem do całej Księgi Prz.

Końcowa faza genezy tego dzieła mogła więc mieć miejsce w okresie szczególnego nasilenia nurtu mądrościowego, kiedy to mędrcy zajmują niejako pozycje proroków i zdobywają poważną pozycję w duchowym życiu Izraela. Warto również dodać, że zamieszczenie tego Utworu na wstępie Księgi Prz dowodzi, iż wyszedł on ze środowiska pozostającego pod silnym urokiem mądrości Salomona. Był to prawdopodobnie jeden z ośrodków oficjalnego ruchu mądrościowego, skoro pomiędzy zbiorami tego króla znalazły się również teksty mędrców pochodzące z różnych środowisk i z różnych okresów, zestawione w jedną całość przy ostatnim redagowaniu tejże Księgi.

Prz 31, 10—31 pochodzi prawdopodobnie z tego samego okresu i środowiska co Prz 1—9, na co wskazują niektóre właściwości wspólne dla obu tych dzieł<sup>47</sup>.

b. Księga Joba. Zagadnienia dotyczące genezy i kompozycji tego Utworu wywołują ciągle szereg opinii i kontrowersji, niemniej jednak i tu należy się liczyć ze stopniowym narastaniem jego treści. Jest to zrozumiałe, jeśli się uwzględni, że Księga porusza trudny problem cierpienia niezawinionego, który niepokoił ówczesnych myślicieli, a jego wyjaśnienie trwało całe wieki. Niezależnie od dociekań szczegółowych, w całości Księgi łatwo jest wyróżnić jej następujące części składowe, reprezentujące różne postawy tamtego środowiska.

Opowiadanie prozą, stanowiące ramy całego Utworu (1—2; 42, 7—16), nawiązuje wyraźnie do analogicznych utworów ze środowiska mezopotamskiego<sup>48</sup>, co świadczy wymownie o jego starożytności.

Trzy poetyckie serie monologów i dialogów (3—31), które również posiadają swoją historię<sup>49</sup>, podejmują tematykę opowiadania i nawiązują ją z punktu widzenia tzw. teorii odpłaty, ujawniając jej słabe strony szczególnie widoczne w przypadku cierpienia człowieka sprawiedliwego, konkretnie bohatera Utworu, Joba. Dyskutanci Joba reprezentują tezę tradycyjną, znaną np. z Księgi Prz (dobro za dobro, zło za zło), autor dialogów sympatyzuje ze stanowiskiem Joba, który

<sup>45</sup> Por. Ch. Kayatz, dz. cyt., 15—134; R. N. Whybray, dz. cyt., 53 nn; 72 nn; autorzy ci w uzależnianiu tego dzieła od materiału egipskiego idą jednak zbyt daleko.

<sup>46</sup> Zob. B. Gemser, dz. cyt., 5; A. Rolla, *Libri didattici*, w: *Il Messaggio della Salvezza*, wyd.: G. Canfora, P. Rossano, S. Zedda, III, Torino 1966, 530.

<sup>47</sup> Por. A. Rolla, dz. cyt., 531.

<sup>48</sup> Zob. C. Schedl, dz. cyt., V, 1964, 236 nn.

<sup>49</sup> Zob. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 615 nn; G. Fohrer, *Vorgeschichte und Komposition des Buches Job*, *Vetus Testamentum* 6 (1956) 249—267.

nie rozumie sensu i uzasadnienia swojego cierpienia. Jest to więc wyraźna ilustracja tendencji nowszej, domagającej się pogłębienia postawionego problemu.

Po części ma to miejsce w serii mów młodego mędrca Elihu, (kontynuowanych hymnem sławiącym wielkość Boga (32—37). Mędrzec ten reprezentuje nieco odmiennie stanowisko w sprawie sensu cierpienia niezawinionego, a metoda jego argumentacji wskazuje na czasy nieco późniejsze<sup>50</sup>.

Jeszcze inne naświetlenie tego zagadnienia ma miejsce w dwóch mowach Boga, zakończonych krótkim opisem uznania ich argumentacji przez Joba (38, 1—42, 6). Wymowa treści tych tekstów wskazuje, że powstały one już po częściach uprzednich.

Już z tego krótkiego przeglądu wynika<sup>51</sup>, że w powstaniu Księgi Joba miało udział wielu ludzi, którzy podjęli i w miarę swych możliwości przeprowadzili opis jednego z trudniejszych zagadnień myśli mądrościowej. Zamieszczone w Księdze rezultaty ich pracy dowodzą, że byli to ludzie z różnych środowisk literackich, kontynuującą tradycję dawne lub tworzący nowe.

## 2. Autorzy indywidualni

Pozostałe Utwory izraelskiej literatury mądrościowej noszą cechy twórczości o charakterze bardziej indywidualnym, jakkolwiek, poza Syr, w dalszym ciągu są anonimowe, a o swoich autorach mówią jedynie formą i treścią zawartych w nich koncepcji. Niezależnie od drobnych modyfikacji redakcyjnych, jakie i tu mogły mieć miejsce, sporządzili je w całości ludzie o wybitnych uzdolnieniach intelektualnych, o głębokiej pobożności i nieprzeciętnych umiejętnościach pisarskich.

a. Księga Qoheleta. Dzieło zatytułowane *Słowa Qoheleta, syna Dawidowego, króla w Jeruzalem* (1, 1) niesie ze sobą szczególnie dużo problemów natury literackiej i rzeczowej<sup>52</sup>, co nie przeszkadza, że jest ono jednym z ważnych utworów mądrościowych. Mimo tak wymownego tytułu niewiele można powiedzieć o jej autorze.

Z badań nad tą Księgą wynika, że mogła ona powstać dopiero w wiekach IV—III przed Chr. Jej autorem nie mógł być Salomon, co wydaje się podsuwać wspomniany tytuł, ale nie znany bliżej mędrzec, który swoje rozważania oparł na autorytecie tamtego króla<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Zob. H. Höpfl, S. Bovo, dz. cyt., 335 n.

<sup>51</sup> Należy dodać, że wymienione części składowe Joba zawierają w sobie również pewne perykopy o odrębnych nieco właściwościach i pochodzeniu, jak np. r. 28; 40, 10—41, 25; zob. O. Eissfeldt, dz. cyt., 619; H. Höpfl, S. Bovo, dz. cyt., 337 n.

<sup>52</sup> Zob. O. Loretz, dz. cyt., 19—44.

<sup>53</sup> Por. K. Galling, *Der Prediger*, Tübingen 1940, 47.

„Król Qohelet” jest więc fikcją literacką, która w założeniach autora odgrywa ważną rolę.

Ściśle mówiąc nazwa Qohelet, zgodnie z swą etymologią, jest określeniem godności względnie urzędu spełnianego na izraelskim zgromadzeniu religijnym. Nie ulega wątpliwości, że musiał to być człowiek wykształcony, a więc należący do grupy „pisarzy” lub mędrców — w tym zresztą czasie obie te nazwy, jak wskazuje Syr 38, 24 nn, były prawdopodobnie synonimami — który na wspomnianym zgromadzeniu pełnił obowiązek „kaznodziei”<sup>54</sup>, objaśniając Pismo św lub wyjaśniając inne zagadnienia natury filologicznej.

W tytule opawianej Księgi Qohelet jest królem (por. 1, 12, 16; 2, 4—9), synem Dawida, którym, jak już wspomniano, mógł być jedynie Salomon. Autor Księgi posłużył się więc oryginalnym środkiem stylistycznym, przy pomocy którego stworzył syntezę mądrościowych koncepcji jemu współczesnych z tradycjami. Wybór postaci Salomona, króla mądrego i bogatego nie był przypadkowy, gdyż podkreślenie tych właśnie przymiotów tamtego mędrca nie tylko całej Księdze nadało niezwykłego znaczenia i splendoru, ale też dobrze odpowiadało postawionemu przez autora zadaniu.

Na temat nauki Qoheleta wypowiedziano już wiele opinii, przypisując jej autorowi wyznawanie sceptycyzmu, optymizmu, pesymizmu, determinizmu itp.<sup>55</sup> Tymczasem, jak się wydaje, był on przede wszystkim realistą, który przez krytykę i negację wszystkich wartości doczesnych otwierał oczy współczesnych sobie ludzi na dostrzeżenie tego, co jest prawdziwie wartościowe i trwałe, a co człowiek zaniesie kiedyś na sąd Boży. W jego nauce jest jeszcze wiele punktów wymagających pogłębienia i uzupełnienia — uczyni to w dużym stopniu Księga Mdr — niemniej jednak już z tego, co jest, można wnosić, że Qohelet był myślicielem głębokim i twórczym.

b. *Mądrość Syracha*. Jest to jedyny Utwór, w którym znajdują się wzmianki o jego autorze, a dzięki dołączonemu doń problemowi znamy również tłumacza tego dzieła na język grecki. Te i inne jeszcze względy sprawiają, że Syr stanowi jedno z poważniejszych źródeł biblijnych dla poznania działalności tego rodzaju mędrców tego okresu (III/II w)<sup>56</sup>.

Manuskrypty greckie opatrują tę Księgę w tytuł: „Mądrość Jezusa, syna Syracha”; w podpisie hebrajskiego tekstu Księgi znajdują się słowa: *Oto słowo Szymona, syna Jezusa, zwanego synem Syracha. Mądrość Szymona, syna Jezusa, syna Eleazara, syna Syracha* (51, 30;

<sup>54</sup> Por. W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo* (Das Alte Testament Deutsch 16, 1), Göttingen 1962, 143.

<sup>55</sup> Zob. O. Loretz, *dz. cyt.*, 247—277.

<sup>56</sup> Zob. H. Duesberg, I. Franssen, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia), Torino-Roma 1966, 22.

por. 50, 27). Tekst hebrajski nie jest więc jasny<sup>57</sup>, natomiast za Jezusem jako autorem tego dzieła przemawia wyraźnie świadectwo greckiego prologu, w którym tłumacz Księgi wymienia to właśnie imię, odnosząc je do swojego dziadka.

Wspomniany prolog informuje nadto o naukowych zamiłowaniach autora, który osiągnął doskonałą znajomość Prawa, Proroków i innych Pism, lecz na tym nie poprzestał, pisząc własne dzieło o tematyce mądrościowej jako pomoc dla wszystkich którzy chcą żyć zgodnie z zasadami Prawa.

Niektóre teksty Jezusa, syna Syracha, a więc dzieła zwanego po prostu „Mądrością Syracha” w szczególny sposób naświetlają osobę jego autora, a także stan ówczesnych zapatrywań mądrościowych:

Np. 24, 1—34: Jest to obszerna pochwała, którą mądrość sławi samą siebie; wspomina więc o swoim pochodzeniu, przymiotach, mówi o szczególnym umiłowaniu Izraela i wzywa wszystkich do spożywania swoich owoców. Komentarz autora dodaje, że tą mądrością jest Prawo izraelskie, którego treść jest niezwykle bogata i niezgłębiona. Poza tym przyrównuje on siebie do rowu i kanału, który czerpie stamtąd ożywczą wodę nie tylko dla siebie, ale i dla wszystkich innych ludzi.

33, 16—19: Autor uważa, że jest „ostatnim”, który czuwa i zbiera resztki po winobranicach. Wyznanie to jest uzasadnione choćby tym, że syn Syracha rzeczywiście jest ostatnim mędrcom, który pisze po hebrajsku<sup>58</sup>, a poza tym jego dzieło tak tematyką jak i rozmiarami jest niejako podsumowaniem i dopełnieniem dotychczasowej nauki o mądrości. Z innych uwag tej perykopy warto zwrócić uwagę na metodę nabywania przez autora zapisywanej mądrości, na którą składa się błogosławieństwo Boże oraz osobisty wysiłek intelektualny, podejmowany tym chętniej, że jego rezultaty służyć miały wszystkim.

34, 9—12: Innym ze źródeł wiedzy było doświadczenie, jakie stało się udziałem autora dzięki odbywanym podróżom. Były one częste i niebezpieczne, prawdopodobnie ich celem było odwiedzenie wybitnych ludzi oraz ośrodków ich działalności, a w rezultacie przyniosły one tak bogate spostrzeżenia, że nie wszystkie dadzą się ująć w słowa.

39, 1—11: Jest to nie tylko pochwała „zawodu” mędrca, wyróżniająca go spośród wszystkich innych zawodów, ale również opis pracy tych ludzi i jej metod, co można odnieść tak do działalności syna Syracha, jak i innych mędrców.

Idealnym mędrcom jest więc ten, kto posiada doskonałą znajomość Prawa i rozumie się na prorocत्वach, a poza tym kto przywłaszczył sobie dorobek pokoleń poprzednich, zwłaszcza ludzi sławnych, i osią-

<sup>57</sup> Określenie „Szymona, syna...” pochodzić może z 50, 1, gdzie odnosi się ono „kapłana Szymona, syna Johanana”; zob. F. Vattioni, *Ecclesiastico*, Neapoli 1968, XIII n.

<sup>58</sup> Poliglotyczne wydanie tekstów Syr opracował F. Vattioni, dz. cyt., 1—283.

gnął umiejętność wnikania w sens utworów, zawierających mądrość (przypowieści, przysłowia, zagadki). Cel ten osiągnąć może tylko ten, kto stara się usilnie o nabycie wymienionych przymiotów, kto dużo podróżuje, a zwłaszcza kto zachowuje się nienagannie wobec Boga i w modlitwie otwiera przed Nim swą duszę. Bywają ludzie, którym Bóg udziela ducha szczególniejszej mądrości, co jest powodem ich ogromnej sławy i trwałej pamięci u potomnych.

51, 13—30: Są to końcowe wspomnienia autora o własnych sposobach, jakimi nabywał on mądrość już od młodości, a także wezwanie do pobierania jego nauki. Na uwagę zasługuje tu wiersz 23, gdzie mieści się wzmianka o tzw. bêṯ midrâš czyli o domu nauki, w którym pod jego opieką i kierownictwem za pewną opłatą można było zdobyć odpowiednie wykształcenie.

Autor omawianego dzieła był więc pisarzem-mędrceem, posiadał dużą wiedzę skryptyrystyczną i mądrościową, odznaczał się również wielką pobożnością. Mimo iż działał on indywidualnie, a jego uczelnia miała raczej charakter prywatny — jakkolwiek mieściła się prawdopodobnie w Jerozolimie, bądź też stamtąd pochodził tylko jej twórca (por. 50, 27 według tekstu greckiego), to jednak pozostawiony przez niego utwór świadczy wymownie, że był to człowiek wielki. Jedną z podstawowych jego zasług jest to, że przez swe wyraźne sformułowanie tezy o wewnętrznym związku, jaki zachodzi pomiędzy mądrością i Prawem, spekulacjom mądrościowym nadał zabarwienie bardziej konkretne i praktyczne, podporządkując je nauce o karności i poprawnym życiu.

c. *Księga Mądrości*. Ostatni utwór mądrościowy, napisany w języku greckim, w Egipcie (II/I wiek<sup>59</sup>), w manuskryptach greckich nosi tytuł: „Mądrość Salomona”. Zagadnienie autorstwa tego dzieła nie jest jednak tak prosta, jak to podsuwa ten właśnie tytuł. Wprawdzie współczesna krytyka, wbrew niektórym głosom z przeszłości, opowiada się za jednością literacką Księgi<sup>60</sup>, a tym samym za jednym jej autorem, jednak, z braku wyraźnych danych, w ustalaniu kim był ten autor panuje rozbieżność zdań.

Nie może nim być Salomon, jakkolwiek, poza tytułem, istnieje w Księdze wypowiedź autobiograficzna autora (7, 1 nn) oraz jego modlitwa (9, 1), z których niedwuznacznie wynika, że chodzi tu o tego właśnie króla. Nie wydaje się ulegać wątpliwości, że autor posłużył się tu tego rodzaju środkiem stylistycznym, podobnie jak to uczynił również autor Księgi Qoheleta. Oparcie dzieła na autorytecie Salomona, który, jak stąd wynika, nadal jest ideałem prawdziwego mędrca, było więc celowe i uzasadnione. Mianowicie autor działał na dia-

<sup>59</sup> Zob. Ks. K. Romaniuk, *Księga Mądrości* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII, 3) Poznań 1969, 18 n.

<sup>60</sup> Zob. Ks. K. Romaniuk, dz. cyt. 33—36.

sporze, poza tym wiele jego koncepcji nawiązuje do niektórych elementów filozofii greckiej, co może rodzić podejrzenia na temat ich ortodoksyjności. Przez powiązanie tego Utworu z twórczością mędrca Salomona, autor włączył je w oficjalny nurt mądrości izraelskiej, co dziełu powstałemu w takim środowisku nadawało właściwej powagi i splendoru.

Trudno jest rozstrzygnąć, kim był właściwy autor Mdr, jakkolwiek wysuwa się obecnie kilku ewentualnych twórców tej Księgi: Zoro-babela, Jezusa Syracha, tłumacza dzieła Syracha na język grecki lub jakiegoś innego Judejczyka, odznaczającego się pobożnością i wykształceniem<sup>61</sup>. Któryś z tych ludzi napisał więc dzieło i opublikował je wśród swoich współbraci żyjących na obczyźnie, aby tą drogą utwierdzić ich we wierze, uchronić od wpływów hellenizmu, a tym, którzy odpadli, umożliwić powrót do religii i obyczajów ojców.

Powyższy szkic niektórych epizodów historii izraelskiego ruchu mądrościowego, jakkolwiek bardzo fragmentaryczny i pobieżny, ukazuje więc wielu ludzi, znanych z imienia lub anonimowych, którzy pod natchnieniem Bożym zapisali wszystko to, co wchodziło w zakres filozofii narodu wybranego. Na rezultat ich pracy składał się nie tylko osobisty wysiłek każdego z nich, ale również naukowa i religijna atmosfera ośrodków, w których pracowali, a którym w większości wypadków patronował autorytet mądrości idealnego mędrca, jakim był Salomon. Nie trzeba dodawać, że wyniki pracy tych ludzi, zamieszczone w zbiorze Ksiąg św. przeszły do skarbca, z którego czerpią i będą czerpać ludzie wierzący wszystkich czasów.

*Przemysław*

*Ks. STANISŁAW POTOCKI*

---

<sup>61</sup> Zob. Ks. K. Romaniuk, dz. cyt., 22 n: sam (autor uważa, że Księgę napisał grecki tłumacz Mądrości Syracha (tamże, 24–31).

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

## STRUKTURA NOWYCH CZYTAŃ MSZALNYCH

Nowy rozkład czytań mszalnych we Mszy świętej<sup>1</sup>, ogłoszony 25 maja 1969 roku, w niedzielę Zesłania Ducha Świętego, nawiązuje wyraźnie do Konstytucji soborowej o liturgii świętej, kiedy powołuje się na jej słowa: *Aby obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma świętego*<sup>2</sup>. Zaś wstęp do nowego Mszału przypomina nam tę prawdę, że przez czytania mszalne Pisma św. „Bóg przemawia do swego ludu, ujawnia się tajemnica odkupienia i zbawienia oraz dostarczany jest pokarm duchowy, a sam Chrystus przez swoje słowo jest obecny wśród wiernych”<sup>3</sup>. Dlatego też Kościół w liturgii *nie przestaje brać i podawać wiernym chleba żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego*<sup>4</sup>.

Zadaniem niniejszego artykułu jest analiza kryteriów nowych czytań mszalnych, zwłaszcza w świetle tradycji biblijno-liturgicznej. A wprowadzeniem do tego niech będzie krótki rys historyczny genezy *Ordo lectionum*.

### I — HISTORIA POWSTAWANIA NOWYCH CZYTAŃ

Przygotowaniem nowych czytań zajęła się jedna z czterdziestu komisji roboczych *Consilium*, nosząca nazwę *Coetus XI „De lectionibus in Missa”*. Komisja ta składała się z 18 członków, a funkcje sekretarza pełnił o. Gaston Fontaine<sup>5</sup>. A oto najważniejsze etapy pracy komisji.

1. Zaczęto — rzecz jasna — od studium porównawczego liturgii. Zgromadzono ogromną kartotekę perykop biblijnych czytanych

<sup>1</sup> *Ordo Lectionum Missae. Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1969. Używać będziemy dalej skrótu: *OLM*.

<sup>2</sup> *Sacrosanctum Concilium*, n. 51.

<sup>3</sup> *Institutio Generalis Missalis Romani*, n. 33. — Zob. J. Krasinśki, *Spoleczny charakter Mszy św. według „Institutio Generalis Missalis Romani”*, RBL 23 (1970) 92—104.

<sup>4</sup> *Dei Verbum*, n. 21.

<sup>5</sup> Zob. G. Fontaine, *Le nouveau lectionnaire de la Messe, Notitiae* 5 (1969). To samo, nieco poszerzone, w: *La Documentation Catholique*, n. 1556, 1 lutego 1970, ss. 121—130 (w dalszym ciągu będą cyt. ss. tej wersji). Zob. także J. Charytański, *Owoc odnowy soborowej — projekt Ordo lectionum*, w: *Pismo święte w duszpasterstwie*. Materiały II kursu homil. nt. Słowo Boże skuteczne, Warszawa (ATK) 1969, 28—46. W. Świerżawski, *Więcej Pisma świętego w liturgii*, *Znak*, n. 192 (1970) 675—695.

podczas liturgii mszalnej, a więc studium kompletne liturgii łacińskich od VI do XII w., wzory perykop 15 obrządków wschodnich, jak również uwzględniono wypisy z lekcjonarzy będących w użyciu w kościołach reformowanych od XVI w. aż do naszych czasów.

2. Następnym ważnym etapem była praca biblistów. W 1965 r. około trzydziestu biblistów przedstawiły propozycje perykop S. i N.T., ważnych dla historii zbawienia, a równocześnie zrozumiałych przez wiernych i dlatego zasługujących na umieszczenie w lekcjonarzu niedzielnym<sup>6</sup>. Lista proponowanych perykop została przedstawiona setce konsultorów od spraw pastoralnej i katechetyki. Rezultatem tej pierwszej konsultacji była kartoteka złożona z 2500 fiszek, zawierających wybrane teksty, ich podział i ocenę korzyści duszpasterskiej.

3. W ciągu czternastu posiedzeń (w latach 1963—69) komisja wypracowała zasady ogólne rewizji lekcjonarza, które zostały przedłożone pod głosowanie i przyjęte przez Ojców *Consilium*.

4. W międzyczasie na prośbę konferencji episkopatu Niemiec i Francji zatwierdzono *ad experimentum* dla tych dwóch krajów nowy lekcjonarz na dni powszednie, ułożony przez ekspertów z tychże krajów i używany począwszy od 14 października 1965 r. Pozwoliło to komisji dopracować w szybszym tempie swój własny lekcjonarz ferialny, zatwierdzony *ad experimentum* dla Włoch, od Adwentu 1966 r.<sup>7</sup>

5. W lipcu 1967 r. *Consilium* ogłosiło *Ordo lectionum pro dominicis, feriis et festis Sanctorum (pro manuscripto)*. Ten blisko 500-stronicowy tom stał się przedmiotem konsultacji około 800 ekspertów w dziedzinie biblistyki, liturgii, pastoralnej, katechetyki, w ramach poszczególnych konferencji episkopatów, jak również został poddany głosowaniu przez uczestników I synodu biskupiego.

6. Otrzymano w ten sposób 400 stron uwag ogólnych krytycznych i 7000 fiszek odnośnie samych tekstów. Ogromny ten materiał po-

<sup>6</sup> Nie będzie od rzeczy zapoznać się z niektórymi nazwiskami znanych egzegetów, którzy przedstawiali swoje propozycje perykop: P. Auvray (Iz, Ez); A. Baruch (Jdt, Est); E. Beaucamp (Oz, Am); P. Beauchamp (1—2 Sm, 1—2 Krl, 1—2 Krn); P. Benoit (Ef, Flp, Kol); A. Brunet (1—2 Krn); H. Cazelles (Kpł, Lb, Pwt); H. Duesberg (księgi mądrościowe); J. Dupont (Dz); A. Feuillet (Pnp, Jon); A. George (Ezd, Mi, Sof); J. Guillet (Iz), X. Léon-Dufour (Flp, Kol), S. Lyonnet (Rz); R. McKenzie (Joz, 1—2 Mch); D. Mollat (J); E. Osty (Oz, Am), I. de la Potterie (listy Janowe); B. Rigaux (1—2 Tes); R. Schnackenburg (1—2 Kor, 1—2 Tm, Tt); L. Alonso Schökel (Rdz, Wj, Job); H. Schürmann (Synoptycy); C. Spicq (Hbr), R. Tournay (Jr); J. Trinquet (Jl). Zob. Fontaine, art. cyt., s. 122, nota 16.

<sup>7</sup> Dla wiernych wydano szybko w kilku tomikach *Commento esegetico-spirituale al lezionario feriale*, Opera della Regalità (Milano) — Editrice Queriniana (Brescia) 1967.



mógł komisji ostatecznie zredagować układ lekcjonarza: usunięto teksty, co do których wyrażono opinię, iż są zbyt trudne; dodano brakujące perykopy; ulepszono dobór wersetów; zmieniono nieco czytania na Wielki Post i niektóre inne święta. Mogło więc *Consilium* na 10 sesji plenarnej (23—30 kwietnia 1968) zatwierdzić wszystkie modyfikacje lekcjonarza, tak że *Temporale* zostało oddane do drukarni watykańskiej z końcem lipca 1968 r.

7. Ostatnie sesje komisji, które miały miejsce na przełomie lat 1968/69 poświęcone były przygotowaniom dalszych części lekcjonarza, jak: *Sanctorale*, *Commune*, msze obrzędowe, na różne okoliczności i wotywny, co było już zadaniem o wiele łatwiejszym od poprzedniego, mając na uwadze fakt, że lekcjonarze partykularne *ad experimentum*, używane już w kilku krajach, wydatnie pomogły w opracowaniu wersji definitywnej.

8. I wreszcie w lecie 1969 r. z wielojęzycznej drukarni watykańskiej wyszło wydanie wzorcowe (*editio typica*): *Ordo Lectionum Missae*<sup>8</sup>, tom, liczący 438 stron. *OLM* dzieli się na kilka części:

A. Dekret Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego ogłaszający nowy układ czytań mszalnych.

B. Uwagi wstępne (*Praenotanda*) na 25 stronach, obejmujące:

- zasady nowego wyboru tekstów,
- układ lekcjonarza na cały rok liturgiczny,
- reguły praktyczne dla edycji w językach narodowych.

C. Rozkład czytań (kiedyś taki schemat nazywał się *comes lectionum*), zawierający 6 części:

a) *Temporale* w 2 sekcjach: niedziele i święta z jednej strony, a ferie z drugiej;

b) *Sanctorale* według nowego kalendarza ogólnego<sup>9</sup>;

c) *Commune*: poświęcenie kościoła, *commune B.M.V.* oraz świętych: męczenników, pasterzy, Doktorów Kościoła, dziewic, wyznawców;

d) *msze obrzędowe*: chrzest dorosłych, dzieci, bierzmowanie, I komunია św. dzieci, święcenia kapłańskie i biskupie, małżeństwo, błogosławienie opata, ksieni, śluby zakonne, pogrzeb, msze żałobne;

e) 20 formularzy *mszy św. na różne okoliczności*, odpowiadających w znacznej mierze dawnym mszom wotywnym. Nowe formularze zostały podzielone na 4 grupy stosownie do intencji modlitw Kościoła: za Kościół, w potrzebach społeczności, w różnych okolicznościach życia społecznego, w potrzebach osobistych;

f) zachowując tytuł *mszy wotywnych*, 8 formularzy *mszy św. ku czci: Trójcy Świętej, Krzyża świętego, Eucharystii, Serca P.J., Krwi P.J., Imienia Jezus, Ducha Świętego i apostołów.*

<sup>8</sup> Pełny tytuł zob. przypis 1.

<sup>9</sup> Odnośnie reformy kalendarza lit. zob. RBL 23 (1970) n. 1.

D. W końcu zamykające tom indeksy (83 strony): czytań niedzielno-świętecznych, ferialnych i innych, a także indeks śpiewów międzylekcyjnych.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej kryteriom wyboru czytań mszalnych.

## II — CZYTANIA NA NIEDZIELE I DNI ŚWIĄTECZNE

W układzie lekcjonarza na niedziele i święta kierowano się trzema zasadami:

- 3 czytania,
- cykl 3 lat,
- harmonizacja i czytanie półciągle,

### A. Trzy czytania

Każda Msza niedzielna i święteczna obejmuje 3 czytania<sup>10</sup>:

- ze Starego Testamentu (zastąpione w okresie Wielkanocnym przez Dzieje Apostolskie),
- z apostoła (tzn. z listów albo z Apokalipsy, zależnie od okresu roku),
- z Ewangelii.

Taki podział został podyktowany podwójnym kryterium:

#### 1. Kryterium teologiczne

Stary i Nowy Testament stanowią jedność. *Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie*<sup>11</sup>. Jedność obydwu Testamentów przedstawia nam historię zbawienia, w której centrum jest Chrystus w Swym misterium paschalnym<sup>12</sup>. Wyjaśnianie wiernym misterium paschalnego należało zawsze do zasadniczej katechezy Kościoła. Lepiej odkrywamy prawdziwy sens Ewangelii, kiedy znamy odpowiednie perykopy Starego Testamentu, które rzeczywistość ewangeliczną zapowiadają. Dlatego też nowy, trójkowy układ perykop winien wspaniale ukazać ową jedność Objawienia biblijnego.

<sup>10</sup> OLM, *Praenotanda*, n. 3.

<sup>11</sup> *Dei Verbum*, n. 16.

<sup>12</sup> Literatura na ten temat jest już b. obszerna. W j. polskim zob. St. Grzybek, *Pismo święte historią zbawienia*, w: *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu* (praca zbiorowa), Kraków 1968, 89—120. — M. Peter, *Jedność całej Biblii jako zasada hermeneutyczna*, *Ateneum Kapłańskie* 72 (1969) 398—407. — L. Stachowiak, *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu*, tamże, ss. 418—426.

## 2. Kryterium historyczno-liturgiczne

Układ 3 czytań jest powrotem do tradycji liturgicznej, którą poświadcza św. Ambroży<sup>13</sup> i częściowo św. Augustyn<sup>14</sup>. Nie była to jednak tradycja sztywna, gdyż z *Apologii* św. Justyna wynika, iż pierwotnie normalnie były tylko 2 czytania<sup>15</sup>, a św. Augustyn w okresie Wielkanocy stosował nawet aż 4 rozmaite systemy czytań<sup>16</sup>. Od wieku V sytuacja zaczyna się ustalać, zwłaszcza kiedy pojawiają się lekcjonarze. Nie wchodząc w szczegóły możemy powiedzieć, że tradycja 3 czytań utrzymuje się na Zachodzie w liturgii hiszpańskiej, galikańskiej i — do dnia dzisiejszego — ambrożyjskiej. Jeżeli chodzi o liturgię rzymską, to była ona wierna tej tradycji na początku III w. — co poświadcza Tertulian<sup>17</sup> — i prawdopodobnie dochowała tej wierności do V stulecia.

Na Wschodzie tradycja wielu czytań bardzo się przyjęła. W rycie armeńskim czyta się proroka, apostoła i Ewangelię, podobnie jak to było w rycie bizantyńskim do VII w.<sup>18</sup> U nestorianów są 4 czytania: pięcioksiąg, prorocy, apostoł, Ewangelię; podobnie 4 czytania mają Koptowie, natomiast Syryjczycy liczą ich sześć<sup>19</sup>.

Potrójna lektura biblijna przedstawiając jedność dwóch Testamentów pozwala na odczytywanie wiernym pewnej ilości tekstów, zwłaszcza S.T., praktycznie przez nich nieznanym.

### B. Cykl trzyletni

Gdy Sobór w Konstytucji o liturgii postulował szersze otwarcie skarbcza biblijnego, ograniczył się tylko do stwierdzenia, że Pismo św. należy odczytywać w *ustalonym przeciagu lat*<sup>20</sup>. Powstał więc problem: jak rozłożyć czytania w czasie?

Przed komisją stanęły 3 możliwości<sup>21</sup>:

<sup>13</sup> „Prius Propheta legitur, et Apostolus, et sic Evangelium”. In Ps. 118, 17, 10 (PL 35, 1443).

<sup>14</sup> *Sermones* 45 i 341. Często jednak A. uważa psalm za lekturę (zob. *Sermo* 176). Zob. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin Prédicateur* (Théologie 7), Paryż (b.d.). — A.-M. La Bonnardièrre, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965.

<sup>15</sup> *Apol.* I, 67. — Zob. bliżej Ph. Rouillard, *La lecture de l'Écriture dans la liturgie juive et les traditions occidentales*, Paroisse et Liturgie n. 6 (1969) 483—496.

<sup>16</sup> Rouillard, art. cyt., 488.

<sup>17</sup> *De praescriptione*, 36.

<sup>18</sup> Zob. A. Kniazeff, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin* (Lex Orandi 35), Paris 1963, — N. Egender, *La lecture de l'Écriture dans la tradition byzantine*, Paroisse et Liturgie n. 6 (1969) 497—500.

<sup>19</sup> Zob. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem* (Inst. Orient.) Roma 1947, 76—79.

<sup>20</sup> *Sacrosanctum Concilium*, n. 51.

<sup>21</sup> Zob. Fontaine, art. cyt., 124.

a) Cykl 2 lat, jak to przyjął w 1964 r. amerykański kościół prezbiterialny. Taki układ, który nie zmieniłby tak bardzo układu czytań dotychczasowego, posiadał jednak tę niedogodność, że nie pozwalał na odczytanie wielu ważnych tekstów biblijnych, zwłaszcza S.T.

b) Cykl 4 lat usunąłby niewątpliwie powyższą niedogodność pozwalając na wykorzystanie całego N.T. i ponad połowę S.T., lecz nie był wolny od innych braków, jak: trudność memoryzacji przy tak dużej rozpiętości tekstów (poważny mankament katechetyczny!), niebezpieczeństwo powtarzania się tekstów.

c) Wobec tego najwięcej szans miał od początku złoty środek — cykl 3 lat. System ten przedstawiał poważne atuty historyczne. Istnieje wiele poszlak na to, że w liturgii żydowskiej cykl czytań był trzyletni<sup>22</sup>. W oficjum szabatowym, obejmującym dwa czytania: jedno z Tory — *parasza*, drugie z proroków — *haftara*, Tora jest podzielona na 54 sekcje (*sidrot*) i jest czytana w przeciągu roku. Ażeby jednak skrócić czas czytania tych długich nieco perykop, w synagogach judaizmu liberalnego rozkłada się czytanie Tory na 3 lata. Tak czy owak więc w liturgii sygogalnej obowiązuje naczelna zasada całościowego czytania Tory w cyklu maximum trzyletnim<sup>23</sup>.

Cykl 3 lat jest stosowany w kościołach luterańskich krajów skandynawskich od 1920 r., a w kościele reformowanym we Francji od 1963 r.<sup>24</sup> Ponadto wiele propozycji prywatnych<sup>25</sup>, jeszcze na długo przed pracą komisji, postulowano taki właśnie układ jako najlepszy. Nic więc dziwnego, że cykl trzyletni wszedł do OLM, gdzie poszczególne lata oznaczono literami A.B.C.<sup>26</sup> Na rok 1971 przypada litera C itd.

### C. Kwestia harmonizacji

Był to chyba najtrudniejszy problem do rozwiązania, jaki wyrósł przed redaktorami OLM. Z jednej strony bowiem jakaś jedność logiczna między perykopami pomaga w ułożeniu homilii i w percepcji tekstów przez wiernych. Były liczne sugestie, by tak właśnie ułożyć nowe perykopy. Była nawet sugestia, by poszczególne niedziele *per annum* poświęcić poszczególnym prawdom katechizmowym: np. nie-

<sup>22</sup> Zob. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, I (Inst. Bibl. Pont.), Rome 1966, 45—51, gdzie przedstawiona jest dyskusja naukowa na ten temat. Tenże, *Liturgie juive et Nouveau Testament. Le témoignage des versions araméennes* (Inst. Bibl. Pont.), Rome 1965, 16—18.

<sup>23</sup> Zob. Rouillard, art. cyt. 485.

<sup>24</sup> Zob. P.-Y. Emery, *La proclamation de l'Écriture dans les Églises de la Réforme*, *Paroisse et Liturgie* n. 6 (1969) 501—506.

<sup>25</sup> Por. *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952) 58—72; 3 (1953) 54—59; 13 (1963) 133—140. — *La Maison-Dieu* n. 37 (1954) 134—143. — *Paroisse et Liturgie* 39 (1957) 230—241.

<sup>26</sup> OLM, *Praenot.*, n. 3 b.

dziela wiary, niedziela nadziei, niedziela miłości Boga, niedziela miłości bliźniego itp. Od początku jednak członkowie komisji, eksperci i członkowie *Consilium* jednoznacznie byli przeciwni wszelkiej ścisłej i sztucznej tematyzacji. Dlaczego? Liturgia bowiem posiada sobie właściwy sposób łączenia poszczególnych perykop w jedność. Wszelkie próby narzucania tego z zewnątrz, przy pomocy rygorystycznych schematów, musiałyby wcześniej czy później skończyć się niepowodzeniem. Jakkolwiek zrezygnowano z tematyzacji w znaczeniu ścisłym na korzyść „wieloaspektowości” perykop, to jednak zaistniała potrzeba jakiegoś kryterium doboru tekstów biblijnych.

Porządek czytań mszalnych został ustalony przy pomocy dwóch zasad:

- harmonizacji tematycznej (*harmonisatio ex themate*) i
- czytania półciąglego (*lectio semi-continua*)<sup>27</sup>.

Korelacja tych dwóch zasad należy do największych osiągnięć nowego OLM.

### 1. Harmonizacja tematyczna

Zasada harmonizacji tematycznej winna wynikać z samego Pisma św., kiedy nauka i fakty zawarte w N.T. mają mniej lub bardziej oczywistą relację do nauki i faktów S.T. Należy przy tym pamiętać, że nie chodzi tu tylko o obecność tych samych słów czy nazw. Najlepszą spójność wewnętrzną tworzą cytaty *implicite* lub *explicitę*. W większości jednak wypadków chodzi o te same motywy czy typologię. Pewną pomocą w odszukaniu powiązania służą tytuły perykop, wyrażone po większej części własnymi słowami tychże perykop.

Ścisły związek istnieje więc między czytaniem S.T. a Ewangelią. Okresy posiadające specjalny charakter, jak Adwent, Wielki Post i okres paschalny, odznaczają się tematycznym układem czytań. Tak więc w Adwencie czytania starotestamentowe są zasadniczo wzięte z Izajasza i mówią o mającym przyjść Mesjaszu oraz czasach mesjańskich, zaś Ewangelie, nawiązując do prorocत्व mesjańskich, traktują o przyjściu Pana przy końcu czasów i o przygotowaniu do narodzenia Chrystusa. W Wielkim Poście natomiast czytania ze S.T. odnoszą się do niektórych wydarzeń historii zbawienia, co jest jednym z głównych przedmiotów katechezy wielkopostnej.

### 2. Czytanie półciągle

Ponieważ byłoby rzeczą niemożliwą przeczytać w niedzielę całość

<sup>27</sup> Zob. Fontaine, art. cyt., 124.

<sup>28</sup> OLM, *Praenot.*, n. 3 c.

N.T., dokonano wyboru głównych perykop, stąd też określenie *lectio semi-continua*<sup>29</sup>.

Tak więc w niedziele „w ciągu roku” czytania z apostoła i Ewangelie rozłożone są według systemu półkursorycznego, w dwóch różnych pionach, podczas gdy czytania ze S.T. są harmonijnie związane z Ewangelią.

Cykl trzyletni pozwala na przeczytanie Synoptyków w najważniejszych przynajmniej fragmentach. W roku A czyta się Mt, w roku B — Mk, a w roku C — Łk. Ewangelia św. Jana zajmuje uprzywilejowane miejsce każdego roku w czasie Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy, a sam J 6 wypełnia 5 niedziel roku B, co stanowi dobre uzupełnienie wolnych niedziel tego roku z racji krótkości Mk.

Jeżeli chodzi o drugie czytanie (z apostoła), to układ półkursoryczny tak się z grubsza przedstawia:

Rok A	
1 Kor 1—4	— 7 niedziel
Rz	— 16 „
Flp	— 4 „
1 Tes	— 5 „

Rok B	
1 Kor 6—11	— 5 niedziel
2 Kor	— 8 „
Ef	— 7 „
Jk	— 5 „
Hbr 2—10	— 7 „

Rok C	
1 Kor 12—15	— 7 niedziel
Ga	— 6 „
Kol	— 4 „
Hbr 11—12	— 4 „
Flm	— 1 „
1 Tm	— 3 „
2 Tm	— 4 „
2 Tes	— 3 „

1 Kor jest rozłożony na 3 lata najpierw z racji długości tekstu, a powtóre z racji swojej struktury, która dobrze znosi taką repar-

<sup>29</sup> W dotychczasowym *Missale Romanum* spotykamy ślady czytania półkursorycznego. Np.

— 31 perykop z J od piątku 3 tygodnia W. Postu do końca *Temporis pasch.*

— 4 perykopy z Rz 12—13 na 4 pierwsze niedziele po Epifanii. Zob. szerzej: Fontaine, art. cyt., 125, nota 32.

tycję liturgiczną. Hbr zaś czyta się przez dwa lata, by w ten sposób uniknąć czytania tego trudnego listu przez 11 niedziel po kolei.

### III — UKŁAD LEKCJONARZA FERIALNEGO

Ktoś żartobliwie zauważył, że lekcjonarz ferialny jest *mini-lekcjonarzem* niedzielno-świętecznym. Jego układ jest bowiem oparty na podobnych jakościowo zasadach, co poprzedni, różniących się tylko ilościowo.<sup>30</sup>

#### 1. Dwa czytania

Odtąd ferie posiadają tylko 2 czytania (z wyjątkiem Środy Popielcowej): pierwsze ze Starego lub Nowego Testamentu, drugie zawsze z Ewangelii.

#### 2. Cykl roczny lub dwuletni

W szczególnych okresach roku liturgicznego, jak: Adwent, okres Bożego Narodzenia, Wielki Post i okres Wielkanocy, jest tylko jeden, roczny cykl dla obydwu czytań.

Natomiast dla 34 tygodni „w ciągu roku” (*per annum*), przy zachowaniu czytania Ewangelii w cyklu rocznym, pierwsze czytanie zostało rozłożone na cykl dwuletni. Cykl I stosuje się w latach nieparzystych (a więc 1971), zaś cykl II — w latach parzystych.

#### 3. Kontynuacja i harmonizacja

Lekcjonarz ferialny jest zupełnie niezależny od lekcjonarza niedzielno-świętecznego. Układ czytań na dni powszednie jest oparty na stosowanej już poprzednio zasadzie czytania półciągiętego (*lectio semi-continua*).

Ważniejsze księgi biblijne występują oczywiście częściej, z innych ksiąg wzięto tylko najważniejsze fragmenty. Pewne perykopy, zwłaszcza ewangeliczne, które były już czytane w cyklu niedzielnym, są powtarzane w cyklu ferialnym, aby w ten sposób uwydatnić jedność literacką perykop i ich bogactwo duchowe.

W Adwencie i w W. Poście czytania S.T. i Ewangelie są mniej więcej harmonizowane, w okresie zaś Bożego Narodzenia i Wielkanocy te dwa czytania rozwijają się niezależnie od siebie.

<sup>30</sup> OLM, *Praenot.*, n. 4.

#### IV — LEKCJONARZ NA DNI LITURGICZNE POŚWIĘCONE ŚWIĘTYM

We Mszach ku czci Świętych przewidziano w OLM 2 serie czytań<sup>31</sup>:

##### 1. Czytania własne (*lectiones propriae*)

Uroczystości (*sollemnitates*) posiadają 3 czytania, zaś święta (*festae*) i wspomnienia (*memoriae*) — 2 czytania. W uroczystości i święta należy czytać czytania własne, natomiast na wspomnienia obowiązkowe (*memoriae obligatoriae*) lub dowolne (*m. ad libitum*) nie ma tego polecenia. Niemniej występują wtedy nieraz w lekcjonarzu świętych teksty ściśle własne, a przez to obowiązkowe, ponieważ imiennie wspominają świętego, np. 26.I. św.św. Tymoteusza i Tytusa; 22.VII. św. Marii Magdaleny; 29.VII. św. Marty.

Wśród tych perykop przewidziane są czasem czytania dostosowane (*lectiones appropriatae*)<sup>32</sup>, podkreślające jakiś szczególny aspekt duchowości świętego, jego działalność lub rolę, jaką zajmuje w Kościele. Bez żadnego obowiązku można wybrać te perykopy, mając na uwadze lokalne względy duszpasterskie.

##### 2. Czytania wspólne (*lectiones communes*)

Stary układ *Commune Sanctorum* został zreformowany. Nowe *Commune* obejmuje następujące grupy: poświęcenie kościołów, N.M.P., męczennicy, pasterze, Doktorowie Kościoła, dziewice, święci, święte. Zwraca uwagę duża ilość czytań (aż 61) na temat świętości w ogóle.

#### V — MOMENT DUSZPASTERSKI

Przełóżając nowe OLM stwierdzamy stałą troskę duszpasterską, jaka przebiega z poszczególnych rubryk. Aby nie wykraczać poza zakres określony na początku ramy niniejszego artykułu, ograniczymy się do wskazania najważniejszych aspektów duszpasterskich nowych czytań, aspektów, których dotąd nie mieliśmy okazji poruszyć.

##### 1. Kerygmat liturgiczny

Wyraża się to — śladem starych tradycji liturgicznych — w uprzywilejowaniu pewnych ksiąg biblijnych w niektórych ważnych okresach roku liturgicznego.

Tak więc przewiduje się czytanie Dziejów Apostolskich w miejsce S.T. w okresie Wielkanocnym<sup>33</sup>. Opiera się to na tradycji liturgicz-

<sup>31</sup> Tamże, n. 5.

<sup>32</sup> Tamże, n. 8 a.

<sup>33</sup> Tamże, n. 7 a.



nej zarówno zachodniej jak i wschodniej<sup>34</sup>. Liturgia ambrozjańska czyta Dz jako pierwsze czytanie zamiast S.T. Tradycja hiszpańska umieszcza Apokalipsę w miejsce proroka, a Dz zamiast apostoła. OLM przewiduje na okres paschalny taki układ:

Rok	Czytanie I	II
A	Dz	1 P
B	Dz	1 J
C	Dz	Ap

1 P i 1 J są powszechnie dziś uważane jako ślady homilii chrzcielnych<sup>35</sup>, zaś Ap jest „wielką epopeją nadziei chrześcijańskiej”<sup>36</sup>. Troška duszpasterska podyktowała zatem taki dobór ksiąg biblijnych na ten tak ważny okres liturgiczny w życiu chrześcijan, jakim jest okres Wielkanocy.

Z podobnego punktu widzenia możemy oceniać umieszczenie Ewangelii św. Jana — „Ewangelii duchowej”<sup>37</sup> — w ostatnich tygodniach W. Postu i w okresie Wielkanocy.

Księga Izajasza odpowiada dobrze charakterowi Adwentu, a niektóre perykopy tej księgi są czytane w okresie Bożego Narodzenia. Natomiast księga Jeremiasza — ze względu na analogie z Chrystusem cierpiącym — została umieszczona przy końcu W. Postu i na początku W. Tygodnia.

## 2. Egzegeza liturgiczna

Pewne czytania, które przynoszą ze sobą problemy natury egzegetycznej lub są trudno zrozumiałe dla wiernych, zostały ze względów duszpasterskich — podkreśla OLM<sup>38</sup> — pominięte. Przestrzegają

<sup>34</sup> Zob. Tertulian, *De oratione* 23, 2. *De ieiunio* 14, 2. *De corona* 3, 4. Sw. Augustyn, *Sermo* 315 (PL 38, 1426). Sw. Jan Chryzostom, *Homilia super Act.* 4, 3 (PG 51, 101).

<sup>35</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie* (komentarz KUL, t. 11), Poznań 1959. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1964. — W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbrieves* Tübingen 1957. — J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1970.

<sup>36</sup> M.-E. Boismard, *Bible de Jérusalem* (wyd. 1-tom.), Paris 1956, 1620. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana* (komentarz KUL, t. 12), Poznań 1959. *L'Apocalisse* (praca zbiorowa), Brescia 1967.

<sup>37</sup> Zob. E.-B. Allo, *L'Evangile spirituel de Saint Jean*, Paris 1944. D. Mollat, *Initiation à la Lecture Spirituelle de Saint Jean*, Paris 1964. — F. Gryglewicz, *Duchowy charakter ewangelii św. Jana*, Poznań 1969. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Evangile spirituel*, Desclée de Brouwer 1967 (zob. omówienie w bież. num. RBL).

<sup>38</sup> OLM, *Praenot.*, n. 7 c.

jednak rubryki<sup>39</sup>, by nie rezygnować z odczytywania tych tekstów, które mogą u pewnych duszpasterzy lub w pewnych środowiskach — nie wiadomo zresztą dlaczego — budzić zażenowanie albo powodować niezrozumienie, a które zawierają nieraz przebogate myśli, jakich nie godzi się przecie zakrywać przed wiernymi. Nierzadko tekst trudniejszy staje się bardziej zrozumiały w połączeniu z innym czytaniem tej samej mszy.

OLM zastosowało się do dawnej tradycji liturgicznej wprowadzając zwyczaj opuszczania niektórych wierszy w lekturach biblijnych<sup>40</sup>.

Ma to również swój wydźwięk pastoralny. Liturgia bowiem nie zadawała się prostym odczytaniem (*lecture*) słowa Bożego, ona je przedstawia i to przedstawienie jest już jakąś interpretacją czy egzegezą (*relecture*). W liturgii galikańskiej i hiszpańskiej dochodziło do tego, że łączono w jedno czytanie różne fragmenty perykop. Np. na Epifanię czytano całość składającą się z Mk 3, 13—17 (chrzest Jezusa), Łk 3, 23 (Jezus miał lat ok. 30) i J 2, 1—11 (cud w Kanie)<sup>41</sup>.

Pewne czytania długie posiadają wersję krótszą, którą można czytać *ad libitum*, co przewidziano ze względów praktycznych<sup>42</sup>, a więc duszpasterskich.

Wreszcie celebrans ma możliwość wyboru między czytaniem według zasad, które OLM ściśle określa<sup>43</sup>.

\*

\* Cel więc duszpasterski przyświecał redaktorom nowego OLM, wśród których znaleźli się — jak przypominają rubryki<sup>44</sup> — liczni i wybitni specjaliści z dziedziny biblijnej, pastoralnej, katechetycznej i liturgicznej. Jest nowe *Ordo* owocem Soboru, co przypomina nam Papież Paweł VI we wstępie do nowego Mszału: „Niech więc tak to wszystko zostanie ułożone, by coraz to bardziej wierni odczuwali głód Bożego słowa, przez który — pod kierownictwem Ducha Świętego — lud nowego przymierza czuży się niejako zmuszony do doskonałej jedności Kościoła. Gdy to wszystko zostanie ułożone, spodziewamy się również tego, że kapłani i wierni razem lepiej będą

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże n. 7 d. — Tradycja ta była również przestrzegana w dotychczasowym *Missale Romanum*. Np. w uroczystość Wniebowzięcia N.M.P. lekcja Jdt 13, 22—25. 15. 10 (formularz mszalny *Signum magnum* z naszych czasów!). Zob. więcej: Fontaine, art. cyt., 127, nota 42.

<sup>41</sup> Zob. Rouillard, art. cyt., 493.

<sup>42</sup> OLM, *Praenot.*, n. 7 b.

<sup>43</sup> Tamże, n. 8.

<sup>44</sup> Tamże, n. 10.

się przygotowywali do Wieczery Pańskiej, razem głębiej rozważając Pismo św. ze słów Pańskich obficie będą korzystali na codzien. Wreszcie to, że — według zaleceń Soboru Watykańskiego II — Pismo św., jako to wieczyste źródło duchowego życia, będzie główną treścią przekazywanej nauki chrześcijańskiej oraz osnową każdej teologicznej instytucji”<sup>45</sup>.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

---

<sup>45</sup> Konst. Apost. *Missale Romanum*, 3 kwietnia 1969 (AAS 61/1969) 220—221).

# REFLEKSJE BIBLIJNO-LITURGICZNE

Ks. Mieczysław Maliński, Kraków

## O HOMILIACH

Nie należy w homilii widzieć jakiejś egzegezy dla maluczkich, egzegezy popularnej, która będzie bez końca wyjaśniała dane geograficzne, rozbudowywała tło historyczne, zarysowywała poszczególne postacie, grupy społeczne, konflikty polityczne, stan gospodarczy. Homilia stanowi specyficzną formę kazania. Jest zatrzymaniem się nad tym, co niesie tekst fragmentu Ewangelii.<sup>1</sup> Jest jak gdyby głośnym rozmyśleniem nad tym, co znaczy dla naszego aktualnego życia treść Ewangelii. Ściślej mówiąc: jest kompletowaniem symboli ewangelicznych, uczeniem odbierania symboliki zawartej w perykopie. Oczywiście, muszą do homilii należeć od czasu do czasu elementy informacyjne, wyjaśniające jakąś specyfikę biblijną, detale, dane historyczne. Ale stanowią one naprawdę czysto marginalny dodatek. Celem istotnym jest, aby symbol zawarty w Piśmie Świętym, symbol, w którym wyrażona jest jakaś rzeczywistość nadprzyrodzona, stał się naszym symbolem, wywołał w nas to, co tkwi nieświadomione albo tylko przeczute.

Zacząć się musi od dobrego przeczytania perykopy. Tekst musi być odczytany z taką uwagą i z taką miłością, na jaką zasługuje — na jaką zasługują słowa niosące nadprzyrodzoną rzeczywistość.<sup>2</sup> Musi być tak przeczytany, ażeby niezależnie od tego, co będzie potem najpiękniej nawet powiedziane, nie przesłoniło tego pierwszego, ażeby ani na moment nie zasugerowało, że jest od niego ważniejsze. W tekście drukowanym nie tylko nie wolno zaznaczać liczbami rozdziałów i wierszy do których homilia się odnosi, ale nawet nie wolno robić żadnych skrótów w formie podania pierwszego zdania. Perykopa powinna być wydrukowana in extenso. Nie dość na tym, tekst Pisma Świętego powinien być specjalnie wyeksponowany, czy to przez

---

<sup>1</sup> *Dass sie (die Homilie) biblisch sei, will besagen, dass sie sich, ob sie nun thematisch oder exegetisch angelegt ist, völlig an jene zuvor geredeten mit höchster Autorität versehenen Texte bindet und das Apostolische Wort den Hörern als solches übermittelt.* H. Kahlefeld, *Die Biblische Homilie*, w: *Exegese und Verkündigung*, Stuttgart, 1964, 23.

<sup>2</sup> Pcr. I. Baldermann, *Biblische Didaktik*, Hamburg, 1963.

tlusty druk, czy kursywę. Wszystko, co będzie powiedziane, czy napisane, musi stwarzać wrażenie czegoś absolutnie podporządkowanego perykopie. Słuchacz, względnie czytelnik, musi odczuć, że homilia istnieje tylko dlatego, ponieważ symbole ewangeliczne są za bardzo skondensowane, tekst za bardzo nasycony treściami i po prostu nie potrafimy go udźwignąć; wartość, którą stanowią poszczególne słowa, zdania, względnie poszczególne całości, jest tak wielka sama w sobie, jest tak ważna dla naszego życia, że absolutnie nie wolno nam iść dalej nie wyczerpawszy, na ile nas tylko stać, ich treści, że nie wolno z ciekawością i powierzchownością motyla szukać kolejnych wrażeń, dopóki nie będziemy jak najbardziej poważnie usiłowali wprowadzić dotychczas poznanych prawd w nasze życie.

Najlepiej byłoby po odczytaniu kolejnego zdania, czy nawet odcinka zdań, pozostać w milczeniu i pozwolić, ażeby symbol, który został przeczytany, oddziałał sam przez siebie na słuchacza, ażeby nie pomagać mu, ponieważ wszystko to, co my potrafimy powiedzieć, nawet gdy jest na najwyższym poziomie, absolutnie nie wytrzymuje porównania z tym, czym jest symbol.

„Homilia, to zawsze to samo co w Ewangelii, tylko o wiele dłuższe i o wiele gorsze.” Tak jest z istoty rzeczy. Homilia ma w jakiś sposób rozprowadzić symbol. Symbol jest wielopłaszczyznowy, wieloznaczeniowy. I dlatego może rozprysnąć się w każdej psychice rozmaitymi szczegółami, które są zależne od indywidualności człowieka. Ukaże co innego, względnie inaczej zaakcentowane. Poruszy bardziej albo sferę intelektualną, albo uczuciową. Im symbol jest prostszy, tym wszechstronniejszy, a równocześnie tym głębszy. Z kolei każde zdanie homilii, wyjaśniające go, względnie — w korzystniejszym wypadku — aktualizujące go, specyfikuje, zawęża, każde kolejne zdanie homilii ujmuje go w jakieś ramy, a przynajmniej wskazuje jakiś kierunek. Określa go coraz bardziej, a w związku z tym ogranicza jego skuteczność.

Prawdy nadprzyrodzone są wyrażone w Piśmie Świętym z pomocą symboli. Mówiąc inaczej: autor, chcąc przekazać rzeczywistość nadprzyrodzoną, którą zobaczył, której doznał, doświadczył, używał jakiejś „rzeczy”, która w jego rękach urosła do rangi symbolu tej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wobec tego symbolu stajemy my, słuchacze. I ważne jest, co się stanie dalej. Czy my go odbierzemy. Istnieje taka możliwość, że nie zrozumiemy nic i odbierzemy symbol jako rzecz, jako słowo oznaczające, nic więcej; kiedy dane wyrażenie, względnie nawet cały fragment Pisma Świętego traktujemy jako „mówiący o” rzeczywistości nadprzyrodzonej. Tymczasem słowa zawarte w Piśmie Świętym powinny zadziałać na nas tak, aby wywołały w nas rzeczywistość nadprzyrodzoną. W tym celu muszą po pierwsze poruszyć nas wewnętrznie w sposób podobny do „wstrząsu

metafizycznego” jaki ma miejsce na przykład przy prawidłowym odbiorze dzieła sztuki. To ma być stan określony słowami takimi, jak na przykład poczucie winy, olśnienie czy przerażenie, radość. Ale na to, żeby symbol nadprzyrodzony stał się symbolem odbiorcy, musi nastąpić drugi akt: odbiorca musi uznać rzeczywistość, która wywołała w nim to przeżycie, za swoją. Dzieje się to wtedy, gdy słuchacz czy czytelnik odkryje, że stanowi ona wyraz najgłębszych pokładów jego człowieczeństwa. Pomiedzy nim, a symbolem — rzeczywistością, którą symbol reprezentuje, przedstawia — dojdzie do jakiegoś aktu zjednoczenia. To będzie jakby „powiedzenie sobie”: to jest moje, ja chcę być taki; albo wprost przeciwnie: ja gardzę tym, ja nie chcę, żeby to mnie dotknęło, ja chcę zostać wolny. Z kolei, jako akt wtórny wynikający z tego przeżycia, może nastąpić taki, jak na przykład akt żalu, czy postanowienie zmiany swojego dotychczasowego życia.

\* \* \*

Jeżeli symbol ma tak głęboki i wszechstronny sposób oddziaływania, po co wobec tego homilia? Paradoksalnie mówiąc, jest ona potrzebna nie ażeby usunąć jakiś nasz brak wiadomości, ale wprost przeciwnie, ażeby zburzyć naszą dotychczasową wiedzę i przywołać symbol do życia. Jest tak po prostu dlatego, że jesteśmy chrześcijanami nie od dzisiaj i nie słyszymy tego, co zawierała perykopa, po raz pierwszy. Słyszeliśmy to już wiele razy. I to nie tylko we fragmentach odczytywanych na ambonie, ale w tekstach liturgicznych, w literaturze religijnej. Nie dość na tym. Również w życiu świeckim. I to z najróżniejszym zabarwieniem. Tak pozytywnym, jak negatywnym, np. ironicznym. I dlatego, gdy ktoś posłyszyci dany fragment, mogą mu się nasunąć błędne skojarzenia, albo może sobie powiedzieć całkiem po prostu: Ja „o tym” już wszystko wiem; co jest oczywiście jakimś nieporozumieniem, bo przecież nie o wiedzę tu chodzi. Istnieje jeszcze druga możliwość. Po usłyszeniu danego symbolu odżyją w słuchaczu przeżycia dawniejsze, poprzednie, dziecięce czy młodzieńcze. Z czasów, kiedy ten symbol przemówił. Z czasów, kiedy słuchacz odkrył go. Gdy odsłoniła się przed nim głębia Bożego życia, gdy zadrżał przerażony, że mógł żyć tyle lat nie wiedząc nic o tym, co mu się dzisiaj objawiło i iść przez życie obok tej prawdy. Ale to było dawno. To przeżycie przybladło, należy do przeszłości, jakby do innego człowieka. Ot, wyblakła fotografia w albumie z lat dziecięcych. A teraz to przeżycie odżyło. To nie jest wprawdzie błędny odbiór symbolu, ale nie o taki chodzi.

Zadanie homilii polega na tym, ażeby symbol opuścił krainę Jordanu, przebył odległość czasową dwóch tysięcy lat i został osa-

dzony czasowo i przestrzennie w naszej rzeczywistości. Ażeby stał się dla słuchacza jego własnym symbolem rzeczywistości nadprzyrodzonej.<sup>3</sup>

Niebezpieczeństwo, jakie grozi homilii, jest podwójne.<sup>4</sup> Może ona zostać potraktowana jako mniej lub więcej naukowa egzegeza. Zajmie się wyjaśnianiem topografii, warunków mieszkalnych, ubiorów, wyliczaniem członków dynastii panujących, charakterystyką poszczególnych osób. I tak zniknie symbol. Stanie się znowu rzeczą, z której wyszedł. Drugim niebezpieczeństwem jest czułościwość, mająca za cel „wywołać lepsze przeżycie” symbolu, albo — jako kolejny etap — moralizatorstwo, wyciąganie wniosków życiowych ze symbolu. Ta możliwość jest o wiele bardziej niebezpieczna od pierwszej, bo prowadzi do jakiegoś ośmieszenia, a nawet obrzydzenia symboliki Pisma Świętego.

Homilia powinna skupić się wyłącznie na jednym symbolu, a wszystkich innych użyć do pogłębienia tego pierwszego, do jego wzmocnienia, rozprowadzenia.<sup>5</sup> W przeciwnym razie homilia nie tylko utrudni działanie głównego symbolu, zostawiając mu za mało czasu, ale, wskazując na inne, zmęczy psychikę słuchacza, pozostawiając niesmak i zdezorientowanie. To tak, jakby ktoś chciał oglądać wszystkie wielkie obrazy wiszące w muzeum. Na końcu takiego zwiedzania jest tylko przeżycie zmęczonych nóg i szum w głowie.

Tylko nie należy wyobrazać sobie symboli Pisma Świętego na kształt odrębnych utworów sztuki, które żyją samodzielnie w życiu. Wprost przeciwnie, ich zestaw stanowi zamknięty kompleks, przekazujący bardzo określoną, chrześcijańską, rzeczywistość nadprzyrodzoną, której centrum jest Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa. Nie wolno ich rozumieć oddzielnie, ale należy interpretować poszczególne symbole z pomocą innych.

W wypadku homilii, na to, aby potrafiła ona spełnić swoje zadanie, musi wziąć za cel tylko jedną prawdę; nie wolno jej chcieć powiedzieć wszystkiego, choćby to było najważniejsze. Nie wolno jej rozbijać się na szereg, choćby najbardziej logicznie związanych ze sobą prawd, ale ma zająć się jednym detalem, skupić na nim maksimum uwagi, naświetlić go wszechstronnie, pokazać go jako bardzo ważny. Dlatego wszystkie inne prawdy, chociażby obiektywnie biorąc przerastały ważnością o całe piętro ten aspekt, o który chodzić ma w homilii, mają być potraktowane jako pomocnicze: jako tło, lub też nie powinny być w ogóle wymienione, a tylko w jakiś sposób założone.

<sup>3</sup> Przykładem takiego usiłowania są *Notes for the Preparation of the Homily*, napisane przez dwudziestu księży arcybiskupstwa Nowy Jork 1966.

<sup>4</sup> Por. D. Grasso, *L'Annunzio della salvezza*, Napoli, 1965, 337 nn.

<sup>5</sup> Por. *Skopusmethode* (Skopus: zdanie) lansowana przez I. Baldermann i H. Kahlefeld.

Z drugiej strony, nie wolno zburzyć harmonii, jaką symbol stanowi z całością prawd, przez przerysowywanie i fałszywe podkreślanie. Nie wolno nadużywać symbolu do swoich pomysłów. Wszystkie ilustracje, ukonkretnienia symbolu muszą być absolutnie utrzymane w jego tonacji, nastroju, w jego wachlarzu obrazów, pojęć. To nie znaczy, że w dążeniu do osiągnięcia celu nie należy wprowadzać obcych elementów. Na to, ażeby słuchacz odebrał symbol, musi być zaskoczony, musi usłyszeć coś, czego się nie spodziewał, co go zmusi do zobaczenia siebie na nowo, spowoduje „wstrząs metafizyczny”.

Spośród wszystkich form nauczania kościelnego homilia stanowi element najbardziej konsekwentnie osadzony w obrzędzie liturgicznym<sup>6</sup>, ponieważ pomaga przeciw kontemplować symbolikę ewangeliczną, która jest podstawą symboli liturgicznych.<sup>7</sup> Z kolei pomaga odbierać same symbole liturgiczne, pomaga w sposób najistotniejszy uczestniczyć w obrzędach liturgii: w tajemnicach męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.<sup>8</sup> Bo czym jest w końcu liturgia? To symbole w akcji. Symbole, które mają wyrazić samą rzeczywistość nadprzyrodzoną, która jest zawarta w Piśmie Świętym. Powiedzmy coś więcej: pomiędzy Pismem Świętym a liturgią jest związek współczesności: powstawały równocześnie i wzajemnie są uwarunkowane. Pismo Święte, przynajmniej w wielkiej części, stanowi zapis liturgicznych tekstów, tak jak liturgia jest realizacją w obrzędach prawd zawartych w tekście Pisma Świętego. Celem liturgii jest przekaz rzeczywistości nadprzyrodzonej poprzez symbole w akcji. Na to, aby się to stało, musimy włączyć się do tej akcji, uznać te symbole za swoje, by stały się naszymi i przyniosły nam zbawienie — zawsze, w dalszej czy bliższej perspektywie, zjednoczyły nas z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Homilia jest więc najbliższym przygotowaniem do aktu liturgicznego.

\* \* \*

Ale możemy sobie wyobrazić taką sytuację, gdzie autor podaje wiadomości już prawie w sensie kroniki. I choć ma jakąś główną myśl, w imię której pisze te relacje, to jednak szczegóły podawane przez niego nie są ważne z punktu widzenia przekazu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Stanowią najwyżej detale służące do wyakcentowania tej myśli głównej. Możemy to porównać z czysto świeckim

<sup>6</sup> Stąd też wniosek, że katecheza nie jest najlepszą formą głoszenia słowa Bożego w czasie Mszy św. Por. H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Köln 1953.

<sup>7</sup> I. Gelineau, *L'homelie, forme premiere de la predication*, w: *Maison Dieu* 82, 1964, 29—42.

<sup>8</sup> Por. *Konst. o Lit.* 52: Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której w ciągu roku liturgicznego, na podstawie tekstów świętych, wyklada się tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego.



reportażem albo z najprostszą relacją. Przeczytajmy na przykład notatki o jakimś tragicznym wypadku. Może się zdarzyć, że coś nas uderzy, uświadomimy sobie: „moja sytuacja życiowa jest podobna i to samo, co tamtemu, może się przydarzyć i mnie”. Opisany fakt zabrzmi w uszach jak sygnał, ostrzeżenie czy napomnienie: „Uważaj, nie rób w ten sposób, bo może ci się to samo przytrafić”, „ty jesteś też na tej drodze, na której tamten znalazł tragiczny koniec”. Przy czytaniu tej relacji odkrywamy w duszy naszej jakieś nawisy grożące katastrofą, na podobieństwo tych, które zalegały duszę tamtego człowieka i poczuwamy się z tamtym człowiekiem związani, prawie że pokrewni. Ten fakt, wypadek, któremu on uległ, urasta do jakiegoś symbolu.

Podobna sytuacja może zaistnieć przy czytaniu Pisma Świętego. Napotykamy na takie fakty historyczne, jak na przykład: zaparcie się Piotra, łotr na krzyżu, niewiasty przy drodze krzyżowej, jawno-grzesznica, uzdrowienie paralityka, burza na morzu, przyjście trzech Mędrców do narodzonego Jezusa, uzdrowienie uschłej ręki w szabat, zmartwychwstanie. Mogą uderzyć nas jakieś szczegóły, osoby, powiedzenia, zwroty, które na skutek konkretnej sytuacji życiowej, w jakiej się znajdujemy, zrobią na nas duże wrażenie; i powiemy sobie: „Tak jest rzeczywiście. Faktycznie ludzie tak postępują jak Judasz, jak Maria Magdalena, jak łotr na krzyżu, jak Piłat. Czyż w życiu Kościoła nie jest często tak, jak z tą łodzią podczas burzy?” A możemy stwierdzić jeszcze coś więcej: „Tak może być, tak jest w moim wypadku”. „Dopiero teraz to zobaczyłem. Właściwie zawsze w głębi duszy tak myślałem. Ten tekst lepiej wyraża mnie niż bym to sam potrafił zrobić. Ja jestem podobny do Piłata. Wiara moja jest jak wiara niewiernego Tomasza. Jestem jak ci apostołowie, którzy uciekli w czasie próby”.

Tutaj wraca pytanie szkoły aleksandryjskiej i antiocheńskiej: Jak należy traktować fakty historyczne zawarte w Ewangelii. Czy wolno im nadawać głębszy sens?

Zdawałoby się, że problem już upadł. My wiemy już w pewnym sensie więcej, niż wiedział Orygenes, czy Klemens Aleksandryjski. My wiemy, że Ewangelie to nie kroniki, ale w większości fragmenty nauczania pierwszej gminy. Inaczej mówiąc: jeżeli ten, kto głosił kazanie pierwszej gminie — często będąc sam świadkiem słów Jezusowych — właśnie taki a nie inny fragment mowy Pana Jezusa, takie a nie inne zdarzenie przypomniał sobie i przytaczał w swoim kazaniu, to nie bez powodu, ale wprost przeciwnie, ze względu na konkretną potrzebę gminy: zaistniała konkretna sytuacja, w której gmina się znalazła i trzeba było tej sytuacji jakoś zaradzić. Trzeba było podnieść na duchu, upomnieć, odwieść od błędu, od grzechu. To mogły być prześladowania albo ciężki grzech jakiegoś członka gminy, zachwianie się wiary w synostwo Boże Jezusa Chrystusa.

Konieczne było przytoczenie odpowiednich słów Jezusa lub faktów z Jego życia.

Powiedzmy jeszcze inaczej. Nie istnieje historia „jako taka”. Nie ma „obiektywnej historii”, ale jestem ja, który z mnogości faktów, jakie znam, podnoszę niektóre i komponuję w logicznie zbudowaną całość. To konkretny historyk pisze historię. I pisze ją inaczej teraz, niż pisał ktoś sprzed dwóch pokoleń i inaczej niż ten, kto będzie pisał za pięćdziesiąt lat. A nawet w tym samym czasie inaczej napisze historię świata marksista, a inaczej egzystencjalista. Tak jest dlatego, że świat jest wciąż inny. Zmienia się ludzkość, zmienia się problematyka, różne są sposoby patrzenia na te same fakty.

Tak należy również patrzeć na fakty historyczne, które są zawarte w Piśmie Świętym. One także są „dla czegoś”. Za nimi także stoi autor, czy redaktor. Pismo Święte stanowi autentyczne dzieło, które jest skomponowane z jakiegoś powodu, albo — powiedzmy wyraźniej — z jakichś powodów. I do tych powodów musimy dotrzeć, odpowiedzieć sobie na pytanie, o co chodziło autorowi, jaka była jego główna myśl, jaki ma sens to, co napisał. I to trzeba w homilii pokazać. A na to, żeby odpowiedzieć sobie na te pytania, nie wystarczy własna inwencja, ale potrzebna jest znajomość badań biblijnych. Trzeba zaznajomić się z porządną naukową egzegezą na to, żeby uchwycić myśl, jaką niosą szczegóły faktów historycznych,<sup>9</sup> odebrać, co te fakty symbolizują.

Z kolei my mamy naszą konkretną sytuację, w której żyjemy. Chociaż zmieniły się aspekty, ale w końcu problematyka w istocie swojej jest taka sama: bo taki sam jest człowiek i ta sama jest rzeczywistość Boża, którą chrześcijaństwo niesie. Stąd Pismo Święte nigdy nie jest przedawnione. Może być wciąż aktualne, jeżeli znamy dobrze świat: to, czym ludzie żyją, co ich gnębi, co może im pomóc; i zależnie od tego zapotrzebowania będziemy brali z Objawienia odpowiedzi, rozwiązania.

Możemy powiedzieć, że homilie tworzy sam Kościół — Duch Święty<sup>10</sup>, który żyje w Kościele. Ożywia jakieś fragmenty, zwroty czy nawet słowa, iż stają się symbolem rzeczywistości nadprzyrodzonej, która stanowi Kościół. To rzeczywistość Boża, którą żyje Kościół, nadaje nowe znaczenie nie spostrzeganym dotąd szczegółom, pomijanym fragmentom, względnie nadaje nowy sens tym samym sformułowanym. I tak Pismo Święte wciąż żyje, zanikają jedne, rodzą się nowe symbole, ale to jest ciągły nurt tradycji, nieprzerwany strumień.

Kraków

Ks. MIECZYŚLAW MALIŃSKI

<sup>9</sup> Por. przykład takiej analizy: H. Kahlefeld, *Die Perikope und die Predigt*, Concilium, 1, 10, 813—818.

<sup>10</sup> Por. S. Maggiolini, *La predicazione nella vita della Chiesa*, Brescia, 1961, 205 nn.; R. Fuller, *What is Liturgical Preaching?* London 1957.

Ks. Tadeusz Olszański CM, Kraków

## HOMILIA NA PIERWSZĄ NIEDZIELĘ ADWENTU

ZBLIŻA SIĘ WASZE ODKUPIENIE

Czyt.: Jr 33, 14—16; 1 Tes 3, 12—4, 2; Łk 21, 25—28. 34—36.

Prorok, potem Apostoł, wreszcie sam Zbawiciel — przypominają nam dzisiaj, że zbliża się chwila naszego odkupienia. I Chrystus, i Jego Apostoł zapowiadają zarazem powtórne przyjście na świat Syna Bożego. Pan Jezus zaznacza, że przyjście Jego nastąpi wraz z końcem świata i że koniec ten będzie straszny i nieoczekiwany.

I. Był czas — jeszcze niedawno — kiedy wyśmiewano ewangeliczną prawdę o końcu świata. Dzisiaj nikt poważnie myślący nie ma ochoty tej prawdy kwestionować. To, co czytaliśmy przed chwilą w Ewangelii św. Łukasza, znalazło już niemal eksperymentalne potwierdzenie w Nagasaki i Hiroszimie. Św. Paweł w jednym ze swych listów (1 Kor 15, 52) pisze, że ostateczna „przemiana” świata dokona się *en atomo*, t.zn. w jednym atomie, w jednym momencie, w mgnieniu oka. Dzisiaj, gdy poznaliśmy potęgę eksplozji atomowej, to słowo św. Pawła — w atomie — nabiera szczególnej grozy. Współczesny pisarz snuje takie refleksje: „Koniec świata... zagraża nam bezpośrednio. Rozejrzyjmy się tylko, a przekonamy się, że składy są pełne towaru. Widmo końca świata wędruje w głębi mórz w okrętach podwodnych, unosi się w stratosferze, w raketach, które niosą... Co niosą? Właśnie koniec świata. Zamknęliśmy koniec świata w konserwowych blaszankach niczym sardynki czy kompoty. Teraz jesteśmy pewni, że koniec świata nas nie ominie” (R. L. Bruckberger). Wykluczając nawet wszelkie złowrogie intencje ze strony człowieka: aby zdegenerować życie na ziemi, wystarczy wystrzelić jednocześnie z kilku punktów 125 rakiet Saturn 5, powodując w ten sposób groźną reakcję wodoru z otaczającą nasz glob warstwą ozonu. Niebezpieczne zaburzenia w atmosferze wywołują również wzrastające kursy samolotów odrzutowych jak i wreszcie te 50 tys. ton dwutlenku węgla, jakie każdego dnia wypuszczają kominy fabryk i dysze silników spalinowych (por. M. Iłowiecki, art. w Polityce Nr 21). Jednym słowem koniec świata oddany został poniekąd w ręce człowieka.

Ale — rzecz znamienita: Chrystus nie zamierza nas przede wszystkim przerazić. Zapowiada wprawdzie okropności, ale równocześnie powiada:

...gdy się to dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie. Właśnie przy końcu wieków do-

pełni się podjęte przez Niego dzieło odkupienia. Jak przypomina o tym Konstytucja soborowa o Kościele — to ostateczne odnowienie świata jest już teraz przez Kościół w pewnym stopniu uprzedzone (antycypowane), ale pełna realizacja zbawczego planu Bożego nastąpi z końcem świata, gdy Chrystus uczyni nas uczestnikami Swego chwalebego życia (KDK 48). To jest wystarczającym powodem, aby *nabrać ducha i podnieść głowy*. Po to też Chrystus powtórnie przyjdzie na obłoku z wielką mocą i chwałą, aby wezwać i poprowadzić za Sobą Swoich wybranych, aby w ten sposób spełnić swą dobrą obietnicę, o której dzisiaj wspomina prorok Jeremiasz.

Przed tym jednak odbędzie się ostateczny sąd i selekcja; stąd ostrzeżenie Chrystusa, *żeby ten dzień nie przypadł na nas znienacka*. Czy to ostrzeżenie jest już w tej chwili dla nas aktualne? Chyba jak najbardziej. Jak stwierdziliśmy, koniec świata złożony został poniekąd w ręce człowieka. Niestety, jest to powód nie tyle do dumy ile do niepokoju. Czy mamy pewność, że wśród tzw. czynników odpowiedzialnych wzrasta poczucie odpowiedzialności, że wzrasta ono wśród przedstawicieli nauki, rządów i sił zbrojnych? Jest dzisiaj człowiek w mocy przyspieszyć koniec świata w przerażającym tempie i ten dzień, który według słów Chrystusa przyjdzie *jak potrzask*, jest może bliższy, niż się komukolwiek zdaje,

II. Ale choćby nawet ten dzień ostateczny dla ludzkości miał nastąpić za miliony lat — to dla każdego z nas zbliża się szybko i nieuchronnie nasz osobisty „dzień ostateczny”, jakim jest dzień naszej śmierci. To jest także jakiś koniec świata; koniec świata dla nas i koniec naszego świata: świata naszych ziemskich spraw i zajęć, zainteresowań i pragnień, nadziei i złudzeń; jest to nieraz nasz jedyny świat, poprzez który nie dostrzegamy innego świata. Ale ten nasz osobisty, doczesny świat musi się pewnego dnia skończyć. Wprawdzie znany fizyk Arthur Clark, który sporządził rodzaj kalendarzyka przyszłych odkryć naukowych i osiągnięć technicznych, ustalił, że nieśmiertelność osiągnie człowiek ok. r. 2100 — ale nie wielu trzeźwych naukowców podziela jego przewidywanie.

Dzień naszej śmierci będzie zarazem dniem naszego spotkania z Bogiem oko w oko. Kiedy Albert Camus zginął w katastrofie — inny znakomity pisarz William Faulkner powiedział o jego śmierci: „wszyscy mówią, że zabił się, rozbijając samochód o drzewo, a on spotkał Boga”. To będzie także swego rodzaju przyście Syna Człowieczego — do nas osobiście. Czy jednak z tym przyściem zbliży się do nas nasze odkupienie — zależy od naszego przygotowania na ten moment. Jeżeli E. Renan powiada, że „śmierć jest to czyn nieobliczalnej doniosłości” — to trzeba się do tego czynu gotować przez całe życie i całym życiem. Jeden z najboleśniejszych smutków dzisiejszego człowieka to smutek „przemijania”. Spróbujmy

jednak spojrzeć na swoje życie inaczej: przecież z każdym dniem *zbliża się nasze odkupienie*. Czy godzina jego nadejście dopiero za dwadzieścia, trzydzieści lat — jak sobie to wyobrażamy — czy też jutro lub pojutrze, nikt nam nie zareczy. W każdej więc godzinie aktualna jest sprawa naszego odkupienia i w każdej godzinie aktualne jest ostrzeżenie Chrystusa: *Czuwajcie i módlcie się w każdym czasie, abyście mogli stanąć przed Synem Człowieczym*.

III. Mało powiedzieć: zbliża się wasze odkupienie; ono wciąż się dokonuje. Podobnie jak dzieło stworzenia, które wciąż trwa, również dzieło odkupienia podjęte przez Chrystusa wciąż trwa. Ludzie wciąż się rodzą i wciąż grzeszą i wciąż na nowo trzeba ich rozgrzeszać, uświęcać i zbawiać. Czyni nie kto inny, ale sam Jezus Chrystus, który wciąż żyje w Swym Kościele i przez Swój Kościół. Kościół w dalszym ciągu rozporządza tym cudownym skarbem ofiarnej Krwi Chrystusowej i z tego skarbcza łaski zbawienne grzesznym ludziom indywidualnie rozdziela. W dalszym ciągu czyni Kościół to wszystko, co czynił Chrystus w Swojej ludzkiej postaci: przebacza... uzdrawia... wskrzesza.. rozmnaża chleb... składa ofiarę... naucza. Więc można i trzeba stwierdzić, że Kościół jest samym Jezusem Chrystusem wciąż żyjącym pośród nas i wciąż działającym na oczach naszych i w duszach naszych. Wyraźnie potwierdzają to słowa Konstytucji Soborowej: *Chrystus... ustanowił Ciało Swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia: siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie...* (KDK 48). Inny zaś dokument soborowy przypomina, że *posłannictwo Kościoła zmierza do zbawienia ludzi, które się ma osiągnąć przez wiarę w Chrystusa i Jego łaskę* (DA 6). Można by więc widzieć w Kościele ten *szczep sprawiedliwy*, którego powstanie zapowiada dziś Bóg przez Jeremiasza.

Strzec wiary i rozszerzać ją oraz rozdzielać łaski zbawienne w sakramentach św. — to jest dzieło odkupienia, które urzeczywistnia się w Kościele na każdy dzień. Zanim więc Chrystus przybędzie *na obłoku z wielką mocą* — przychodzi On do nas co dnia przez Swoje zbawcze Słowo, przez Swoje przebaczenie sakramentalne, przez Swoje Ciało i Krew. My zaś, pomnażając się w Jego wierze i w Jego łasce, każdego dnia przybliżamy nasze odkupienie.

IV. Skoro więc każdy dzień może być dla świata dniem ostatecznego odkupienia, skoro nawet odkupienie nasze każdego dnia już się dokonuje — nie dziwi nas wezwanie Chrystusa do czujności i gotowości na Jego przyjęcie: *Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa, opilstwa i trosk doczesnych...* Echem tego ostrzeżenia są skierowane dziś do nas słowa św. Pawła:

*A Pan... niech spotęguje waszą wzajemną miłość... aby serca wasze utwierdzone zostały jako nienaganne w świętości... na przyjście Pana naszego... Mamy więc i praktyczny sposób przygotowania się na przyjęcie Odkupienia: winna się spotęgować nasza wzajemna miłość. Nie wydaje się, aby tej miłości było wystarczająco pośród nas — a więc i nasze przygotowanie na dzień odkupienia stoi pod znakiem zapytania. O pomnożenie tej miłości w nas i pośród nas módlmy się w czasie tej Mszy świętej. Przypomina ostatni Sobór, że *dzieła Odkupienia... dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium Swojej błogosławionej Męki...* Stając przed ołtarzem, stajemy więc najbliżej w obliczu dzieła naszego odkupienia. Tutaj przede wszystkim oglądamy i przeżywamy ustawiczny Adwent — przyjście Chrystusa. Chrystus już przyszedł — wciąż przychodzi — za chwilę przyjdzie. Ale — czy myśmy już przyszedł?*

## HOMILIA NA III NIEDZIELĘ ADWENTU

### RADUJCIE SIĘ W PANU

Czyt.: Sof 3, 14—18; Flp 4, 4—7; Łk 3, 10—18.

Wezwanie do radości, które kieruje dziś do nas prorok Sofoniasz i apostoł Paweł — może się komuś wydawać nie na czasie. Przecież Adwent jest — jak to określano w dawnych katechizmach — „czasem zakazanym”, kiedy należy się powstrzymać od wesel i hucznych zabaw. Ale swoje wezwanie do radości uzasadnia św. Paweł słowami: *Pan jest blisko!* W tych słowach ustawia Apostoła sprawę radości na właściwym gruncie; nasza radość ma być radością w Panu: *radujcie się zawsze w Panu*. Ta radość nie zna czasów zakazanych ani nakazanych, jej czas jest zawsze, gdyż dla chrześcijanina wierzącego i praktykującego Pan zawsze jest blisko.

I. Już po wojnie (1948) w pewnym prowincjonalnym okręgu Stanów Zjednoczonych, na konferencji nauczycielskiej uchwalono wprowadzić do programu szkolnego naukę śmiechu. Nie dobrze jest z radością, skoro śmiechu trzeba się uczyć, skoro się trzeba uczyć tego, co ma być naturalnym, spontanicznym objawem wewnętrznego usposobienia. Trzeba by nie tyle uczyć śmiechu, ile wskazać człowiekowi

właściwe źródła autentycznej radości. Pozornie tych źródeł jest coraz więcej. Właściwie wszystko, co człowiek tworzy, ma w jakimś stopniu służyć jego radości, zwłaszcza wciąż udoskonalane środki odprężenia i rozrywki: kino i telewizja, big-beat i festiwale piosenkarskie, wczasy i weekendy. A jednak nie tylko w zatłoczonych tramwajach — ale i w atmosferze największego dobrobytu i wygody i nieustannych rozrywek spotyka się zbyt wielu ludzi skwaszonych zgorzkniałych i niezadowolonych. Poetka szwedzka Vera Nordin, przedstawicielka jednego z najbogatszych społeczeństw, skarży się w swoim wierszu: „Mamy przecież wszystko, czy możesz zrozumieć, dlaczego jestem smutna?”

Nie ulegajmy nastrojom katastroficznym; nie mówmy, że świat jest coraz gorszy, a życie coraz smutniejsze; jeżeli nawet tak jest naprawdę, to źródła smutku są w nas, a nie gdzie indziej. I faktem jest, że człowiek nie tylko dzisiaj, ale zawsze szukał radości. Jak słyszeliśmy przed chwilą, przychodzili do Jana celnicy, którym napewno dobrze się powodziło i pytali: *co mamy czynić?* Przychodzili żołnierze i pytali: *co mamy czynić?* Przychodziły całe tłumy i pytały: *co mamy czynić?* Człowiek bogaty w radość nie biegnie na odłudzie, aby dopytywać się u pustelnika, co ma czynić. Rzecz była w tym, że ten pustelnik *głosił dobrą nowinę*.

II. W tej dobrej nowinie zawarta jest tajemnica radości i dla tych pytających tłumów i dla każdego z nas. Cóż jest treścią tej dobrej nowiny, jaką zwiastuje Jan Chrzciciel? To, że *Pan jest blisko*. Nie chodzi w tej chwili o to, jakie nadzieje wiązał z tą nowiną ówczesny świat żydowski, że były to nadzieje raczej natury ziemskiej, politycznej. Z tego, co głosił Poprzednik Chrystusa, wynika, że dobra nowina zwiastowana przez niego, a przyniesiona przez Mesjasza — odnosi się nie do jednego narodu, ale do wszystkich ludzi wszystkich czasów, więcej, że ma ona charakter ponadczasowy. Gdyby można ująć w najkrótszych słowach najgłębszą treść tej dobrej nowiny, jaką jest Ewangelia Chrystusowa — trzeba by powiedzieć „Bóg jest blisko nas.” Trzeba by powiedzieć, że Bóg jest Miłością; że jest naszym Ojcem; że tak umiłował świat, iż Syna Swego nam dał; że przez ludzkie ciało Swego Syna wszedł w nasze ziemskie życie, w naszą ludzką rzeczywistość; że jednoczy się z nami nie tylko przez Swą miłość, ale jak najściślej przez Ciało i Krew Swego Syna; że otwiera nam bramy Swego wiecznego królestwa; że w ten sposób nadaje sens naszemu życiu, naszym walkom i cierpieniom. To była nowina nie tylko dla ówczesnych umysłów żydowskich, to jest — jak się nieraz widzi — nowina dla wielu dzisiejszych ludzi, nawet wierzących chrześcijan, którzy pytają w chwilach załamania: gdzie jest Bóg? gdzie jest sprawiedliwość? gdzie mi-

łosierdzie? po co ja żyję? po co się męczyć itd. Prawdy, które przynosi na świat Jezus Chrystus, nie tylko wnoszą sens w nasze życie, ale zdolne są opromienić to życie pogodą i radością.

Niestety, to są prawdy znane — ale nie przeżywane. Człowiek zabłąkany w labiryncie spraw i trosk, umęczony nawet rozrywkami (do północy przy telewizorze!) powinien wołać do Boga słowami psalmisty: *Przywróć mi radość z Twojego zbawienia!* (Ps 50, 14). To też już przy obrzędzie Chrztu modli się kapłan nad dzieckiem: „Niechaj ci, Panie, ten człowiek służy radośnie w Twoim kościele.” Szkoda, że te słowa, które można uznać za programowe dla religii chrześcijańskiej — wypowiedane są najczęściej gdzieś w zakrystii wobec kilku osób — zamiast wobec tłumnego zgromadzenia wiernych, którzy na ogół uważają religię za coś drętwego, sztywnego i ponurego. Paul Claudel w jednym ze swych dramatów („Upokorzony ojciec”) wkłada w usta papieża następujące słowa: „...mój synu, naucz ludzi rozumieć, że nie mają innego obowiązku na świecie jak tylko radość. Naucz ich, że nie jest to bezbarwny slogan z zakrystii, ale wspinała rzeczywistość — że wszystko inne jest przy niej niczym.”

III. A więc nasza radość jest z Boga, z bliskości Boga. Czy znaczy to, że człowiek w swym poszukiwaniu radości winien odwrócić się od świata i jego spraw? Ileż radości daje człowiekowi praca twórcza, naukowa, odkrywcza, czyżby to była fałszywa radość? Oczywiście, że nie, skoro polecił Bóg *czyńcie sobie ziemię poddaną*. Twórczość naukowców i artystów na ogół prowadzi ludzi do Boga. Również radość, jaką znajduje człowiek w kinie, w piosence i w sporcie — jest z Boga i może zbliżyć do Boga. Fałszywa jest natomiast radość, która przesłania człowiekowi Boga, czy nawet wprost odwodzi od Boga. Jeżeli komuś np. widowisko w telewizji uniemożliwia modlitwę, odrobienie zadania, wykonanie obowiązku; jeżeli niedzielny mecz nie pozwoli uczestniczyć we Mszy św.; jeżeli oglądanie jakiegoś filmu wprowadza do duszy niepokój i zamieszanie; jeżeli za jakąś radość trzeba zapłacić pogwałceniem przykazania boskiego, cudzą krzywdą, szkodą własnej duszy — będzie to radość fałszywa, zakłócona poczuciem winy i niepokojem sumienia. Jak słyszeliśmy, prorok Sofoniasz zachęca wprawdzie: *Ciesz się i wesel z całego serca*, ale równocześnie ostrzega: *Płochych, którzy odstąpili od Prawa, usunę...* Toteż Jan Chrzciciel głosząc dobrą nowinę przestrzegał celników i żołnierzy przed nadużyciami: *wiele też innych napomnień dawał ludowi*, które miały uporządkować stosunki między człowiekiem a Bogiem i zapewnić człowiekowi bliski kontakt z Chrystusem.



IV. Ten bliski kontakt zapewnia regularne, nawet możliwie częste zwracanie się w modlitwie ku Temu, Który jest źródłem siły i pociechy: *...w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie...* upomina apostoł. Zarazem podkreśla on potrzebę *dziękczynienia* Bogu. Istotnie, jeżeli tyle jest pośród nas lamentów, skarg i narzekania, to chyba dlatego, że za wiele myślimy o tym, czego nam brak, a za mało o tym, co od Boga otrzymujemy. Za dużo pretensji do Boga, a za mało wdzięczności. Miejmy zwyczaj ograniczać naszą wieczorną modlitwę raczej do *dziękczynienia*, rozważyć przy tym bodaj pokrótce pewne łaski, któreśmy uzyskali, czy wziąć pod uwagę nieszczęścia, których uniknęliśmy — to bardzo podnosi na duchu. Słowem: więcej dziękować a mniej prosić — a pogodniejsze stanie się nasze życie.

Radość naszą pomnaża otwarcie serca dla bliźnich. Autor znanego dzieła pt. *Więcej radości* (P. W. Keppler) woła: „Cóż to jest szczęście? Innych uszczęśliwiać! Co to jest radość? Innym radość sprawiać! Gdyby takie przekonanie objęło szerokie koła i zakorzeniło się przez miłe doświadczenie, zaradzono by wówczas brakowi radości.” Tłumom, które pytały Jana: *co mamy czynić?*, radzi on przede wszystkim — jak słyszymy — otwarcie serca i dłoni na potrzeby drugich. To zbliża nie tylko człowieka do człowieka, to zbliża również człowieka do Boga i nawzajem. Może w tej myśli poucza nas dziś św. Paweł: *Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność: Pan jest blisko.*

I w tej chwili *Pan jest blisko*. Nie dlatego, że za dziesięć dni święta, te święta to tylko pamiątka Jego narodzin. Każda Msza św. jest realnym przyjściem Chrystusa, który chce być blisko nas ze Swoim odkupieniem, ze Swoją siłą, ze Swym pokojem, ze Swoją radością. Czy jednak wiele nam pomoże Jego przyjście, Jego bliskość, Jego obecność z nami pod jednym dachem świątyni — jeżeli my pozostajemy tak daleko od Jego ołtarza, od Jego sakramentów, tak daleko swoją myślą... swoim sercem...

Jakaż jest w końcu nasza radość?

Kraków

Ks. TADEUSZ OLSZAŃSKI CM

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

**MATERIAŁY BIBLIJNE DO HOMILII ADWENTOWYCH**

Sposób korzystania: &lt;Rok C&gt;

Materiały dzielą się na trzy części:

A. *Uwagi egzegetyczne* odnośnie 3 czytań.

B. *Harmonizacja tematyczna* czytań. Jest to synoptyczne zestawienie tematów 3 czytań na okresy posiadające specjalny charakter a więc okres Adwentu, W. Postu i Wielkanocy, bowiem w tych okresach jest szczególnie silna więź tematyczna.

C. *Propozycje homiletyczne*. Homilia nie jest wykładem egzegetycznym ani dogmatycznym, ale musi zawierać te elementy. Musi być dostosowana do sytuacji, miejsca, środowiska. Są więc podane myśli wpływające z tematyki biblijnej czytań mszalnych do indywidualnego rozpracowania.

## Ogólna charakterystyka czytań w Adwencie

W niedziele „czytania Ewangelii posiadają specyficzny charakter: odnoszą się do przyjścia Pańskiego na końcu wieków (I niedziela), do św. Jana Chrzciciela (II i III niedziela) i do wypadków, które bezpośrednio przygotowały przyjście Pana (IV niedziela). Z czytań S.T. zamieszczono proroctwa dotyczące osoby Mesjasza i czasów mesjańskich, zaczerpnięte głównie z księgi Izajasza. Czytania z Apostoła zawierają napomnienia i pochwały, zależnie od różnego charakteru tego okresu” (Uwagi wstępne do czytań mszalnych, n. 11).

**I niedziela Adwentu**

A. Uwagi egzegetyczne

I. Jr 33, 14—16: *Wywiodek Dawidowi szczerp sprawiedliwy.*

Jest to perykopa dodana do księgi Jeremiasza.

*Dobra obietnica* — to obietnica potomka z rodu Dawida (zob. Jr 23, 5—6). Obietnica ta nabiera charakteru proroctwa mesjańskiego (zob. Za 3, 8; 6, 12).

*Szczerp sprawiedliwy* — bo Jeremiasz przeklął niesprawiedliwych królów z rodu Dawida; przyszły król będzie sprawiedliwy.

*Juda i Izrael* — dwa zwalczające się państwka pogodzą się — perspektywa „ekumeniczna”.

*Bóg sprawiedliwość nasza* — (aluzja ironiczna do znaczenia imienia panującego króla Sedecjasza: „Jahwe — moja sprawiedliwość”) podstawą wszelkiej sprawiedliwości jest sam Bóg.

II. 1 Tes 3, 12—4, 2: *Aby serca wasze utwierdzone zostały na przyjście Jezusa.*

Rok 51: Paweł modli się za wiernych w Tessalonikach, za gminę, którą założył. Modli się o 3 rzeczy:

— o wiarę — niech wzrasta liczba wierzących,

- o miłość — dla wszystkich,
- o świętość, która płynie z wiary i miłości, a która jest nadzieją na przyjscie Pana (tzw. paruzja).

III. Łk 21, 25—28. 34—36: *Zbliża się odkupienie nasze.*

a) Perykopa Łk znajduje się w kontekście zapowiedzi zburzenia Jerozolimy. Opis jest wzorowany na apokaliptyce judaistycznej, gdzie w obrazowaniu używa się elementów kosmicznych. Opis zniszczenia Jerozolimy związany jest z opisem końca kosmicznego, ale Łk nie akcentuje końca świata. Teologia Łk: zburzona Jerozolima oznacza koniec „starego świata”, którego ona była świętym symbolem.

b) Nadchodzi „nowy świat”: *Syn Człowieczy przychodzący na obłoku z wielką mocą i chwałą.* Jest to wyraźna aluzja do „Syna Człowieczego” u proroka Daniela. Dla chrześcijan oznaczało to niewątpliwie Chrystusa w chwale zmartwychwstania.

c) Wskazówki moralne: Łk zachęca swoich współczesnych do zauważania znaków czasu: upadek Jerozolimy zwiastuje bliskość Królestwa Bożego. Trzeba więc czuwać.

#### B. Harmonizacja tematyczna:

- oczekiwanie, czyli czujność chrześcijańska, by zauważyć
- potomka Dawida (I),
- przychodzącego Pana (II),
- Syna Człowieczego w chwale, czyli Chrystusa Zmartwychwstałego (III).

#### C. Propozycje homiletyczne

1. Rozpoznawanie znaków czasu jest obowiązkiem chrześcijańskim (zob. dokumenty Vaticanum II, np. Konst. duszp. o Kle, 4 i 11).

2. Potrzeba postawy teologicznej we współczesnym zsekularyzowanym świecie (zob. art. kard. Willebrandsa, Znak n. 191).

3. Advent: przypomnienie czujności chrześcijańskiej, która opiera się na Chrystusie i prowadzi do Niego.

## II niedziela Adwentu

### A. Uwagi egzegetyczne

I. Ba 5, 1—9: *Bóg chce pokazać wspaniałość swoją.*

Perykopa wyraża nostalgię społeczności judaistycznej na emigracji, czyli w tzw. diasporze. Jerozolima, miasto święte, jawi się w oczach wygnańców jako znak nadziei powrotu. Powrót doń będzie dziełem Boga, dlatego też towarzyszyć będą temu znaki cudowne, czyli znaki Bożej opieki — częstokroć wbrew ludzkim wyrachowaniom i knowaniom, a zatem cudowne. Będzie to droga powrotu.

II. Flp 1, 3—6. 8—11: *Abyście byli czysti i bez zarzutu na dzień Chrystusa.*

Motywyw dziękczynienia św. Pawła jest zachowanie się społeczności wiernych w Filippi, rokujące wszelkie nadzieje. Ludzka tęsknota Pawła za tymi szlachetnymi ludźmi przeradza się w nadzieję, że będą wzrastali w doskonałości, a więc:

- w miłości, bo miłość jest największa,
- w poznaniu, tzn. w rozumieniu coraz lepszym tajemnicy Bożej w świecie,
- w wyczuciu tego, co lepsze, czyli w delikatności sumienia.

Owo wzrastanie w doskonałości — *czysti i bez zarzutu* — powoduje, że życie chrześcijańskie staje się ciągłym „dnem Chrystusa”.

III. Łk 3, 1—16: *Wszelki człowiek oglądać będzie zbawienie Boże.*

Posłannictwo św. Jana Chrzciciela jest umieszczone w dokładnym kontekście historycznym. To są fakty, to jest historia dostępna dla wszystkich. Zbawienie ludzi jest także faktem dostępnym dla wszystkich, czyli uniwersalnym. I stąd św. Łukasz cytuje Izajasza (40, 5): *I wszelkie człowiek oglądać będzie zbawienie Boże.*

Temat „drogi dla Pana”, wzięty z Izajasza, przypomina drogę powrotu narodu wybranego z I czytania. Drodze Pana odpowiada inna droga — droga nawrócenia, czego drogowskazem był chrzest Janowy.

#### B. Harmonizacja tematyczna

- nadzieja narodu wybranego w diasporze (I),
- nadzieja zbawienia wszystkich: uniwersalizm zbawienia u Łk (III),
- nadzieja doskonałości chrześcijańskiej na przykładzie Filipian (II).

#### C. Propozycje homiletyczne

1. Chrześcijanin w świecie czuje się zagubiony, podobnie jak członkowie narodu wybranego w diasporze. Podobne uczucie zagubienia się odczuwa cały współczesny świat (zob. Konst. duszp. o Kle, 10).

2. Nadzieją chrześcijan jest nowa Jerozolima — Kościół: „powszechny sakrament zbawienia, ukazujący i zarazem realizujący tajemnicę miłości Boga do człowieka” (tamże, 45).

3. Drogą powrotu jest droga nawrócenia. Nawrócenie każdego z nas to coroczny Adwent. Problem misyjności Kościoła.

### III niedziela Adwentu

#### A. Uwagi egzegetyczne

##### I. Sof 3, 14—18a: *Pan rozweseli się nad tobą radością.*

Głównym tematem tej porykopy jest zaproszenie do radości skierowane do Jerozolimy. Prorok zapowiada wielką uroczystość połączoną z oznakami ogólnej radości. Motyw tego jest podwójny: nieprzyjaciel (Assyria) oddalił się od granic oraz odnowa przymierza narodu z Bogiem pod rządami mądrego króla Jozjasza. Można więc tę radość nazwać radością przymierza z Bogiem.

##### II. Flp 4, 4—7: *Pan jest blisko!*

a) Radość, którą zaleca św. Paweł, jest „w Panu”, to znaczy jest wynikiem działania Bożego.

b) Bliskość Pana winna być rozumiana w sensie obecności Boga w życiu chrześcijanina każdego dnia aż do powtórnego przyjścia Pana (paruzji).

c) Owa obecność Pana wpływa na postawę chrześcijan: otwartą, szczerą, serdeczną — *wyrozumiała łagodność*. Otwarcie się na bliźniego płynie zawsze z radosnej łączności z Bogiem: *pokój Boży*.

##### III. Łk 3, 10—18: *Co mamy czynić?*

Główny akcent dzisiejszej perykopy położony jest na uwypukleniu różnicy między chrztem Janowym wodą a chrztem *Duchem świętym i ogniem* Chrystusa. Hebrajskie słowo *ruah* oznacza i ducha i wiatr. Stąd zrozumiała jest zwrot *ma on wiejadło w rękę...* Sąd Pana przedstawia często Izajasz jako nadejście *burzy i płomieni* (zob. Iz 29, 5—6). Mając te obrazy biblijne przed oczyma zrozumieemy lepiej logikę perykopy:

a) Nadejście sądu Bożego, czyli *burzy i płomieni*, winno być poprzedzone szczerym nawróceniem się, czego znakiem jest chrzest wody.

b) Warunkiem nawrócenia się jest jakieś ograniczenie swojego „ja” i korzyści z tego płynących. Zachęca do tego Jan Chrzciciel trzy kategorie ludzi pytających *co mamy czynić?*, czyli wyrażających gotowość nawrócenia.

c) Wyższość chrztu chrześcijańskiego nad chrztem Janowym. Przymierze N.T., jakim dla każdego chrześcijanina jest chrzest, przewyższa przymierze S.T.

#### B. Harmonizacja tematyczna

- radość mającego nastąpić przymierza z Bogiem (I),
- radość obcowania na codzien z Panem, aż przyjdzie (II),
- na przyjście Pana trzeba usunąć egoizm (III).

### C. Propozycje homiletyczne

1. Wykorzystać aklamację we Mszy św. po przeistoczeniu:  
„Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu,  
wyznajemy Twoje zmartwychwstanie  
i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”.

Przyjście w chwale jest przyjściem radosnym!

2. Wszelkie przedsięwzięcia ludzkie zagrożone co dzień przez egoizm trzeba oczyszczać przez krzyż Chrystusowy i Jego zmartwychwstanie (zob. Konst. duszp. o Kle 37).

## IV niedziela Adwentu

### A. Uwagi egzegetyczne

I. Mi 5 1—4a: *Z ciebie wyjdzie ten, który będzie panował w Izraelu.*

Działalność proroka Micheasza przypada w niewiele lat po Izajaszu (między 720—701). Micheasz jest duchowym spadkobiercą Izajasza. Proroctwo Izajaszowe o Emmanuelu znajduje u Micheasza pełny oddźwięk. O ile jednak Izajasz akcentuje rolę Jerozolimy i splendor królewskiego pochodzenia Mesjasza — z rodu Dawida, o tyle Micheasz zwraca uwagę na to, że to właśnie ród Jessego z Betlejem, pochodzenia ubogiego, który dał początek dynastii dawidowej, leży u podstaw genealogii Mesjasza. Izajasz marzył o władzy uniwersalnej Mesjasza, Micheasz zadawała się władzą Mesjasza nad Izraelem tylko. Proroctwo Micheasza można by nazwać teologią Mesjasza ubogiego.

II. Hbr 10, 5—10: *Oto idę, abym spełniał wolę Twoją.*

a) Perykopę tę można zrozumieć dopiero wtedy, gdy ma się na uwadze teologię ofiary ubogiego, wypracowaną w S.T. (zob. Dn 3, 38—40). Doświadczenia niewoli, przejścia dziejowe odbiły się na mentalności narodu wybranego, który począł widzieć wartość ofiar, gdy *nie ma ani księcia, ani proroka, ani wodza, ani całopalenia* (Dn 3, 38), ofiar *skruszonego serca i upokorzonego ducha* które mają nie mniejszą wartość niż *całopalenia baranów i cielców* (tamże, w. 39). Tę naukę odzwierciedla dobrze psalm 39(40). Wkładając urywek tego właśnie psalmu w usta Chrystusa autor listu do Hbr przenosi starotestamentalną teologię ofiary ubogiego na ofiarę krzyżową Chrystusa, która polega na wypełnieniu woli Ojca.

b) Na czym polega wola Ojca wobec Chrystusa? Nie na tym, by Chrystus umarł — to byłoby zbyt okrutne jak dla Boga Miłości, lecz na tym, by Chrystus przyjął naturę ludzką, ażeby ją podnieść. A do natury ludzkiej należy śmierć. Całe życie Chrystusa było własnowolną ofiarą, która swoje apogeum osiągnęła na wzgórzu Golgoty. Przez to jesteśmy złączeni z Chrystusem i uświęceni raz na zawsze.

III. Łk 1, 39—45: *A skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?*

a) Obecność Mesjasza jest obecnością wśród swojego ludu. Wędrówka Maryi do Judei jest częścią tego planu mesjańskiego.

b) Pozdrowienie, którym Elżbieta wita Maryję (w. 42), było użyte już w S.T. w odniesieniu do zwycięskich niewiast, jak Jael (Sdz 5, 24) czy Judyt (Jdt 13, 18).

c) Typologia arki przymierza. Cpowiadanie nawiedzenia zawiera reminiscencje typologiczne do faktu przeniesienia arki Jahwe do Jerozolimy (zob. 2 Sm 6, 2—11). Rysy podobieństwa są aż nadto widoczne:

- droga do Judei,
- tańce sakralne — ruch dzieciątka w łonie matki,
- dom Zachariasza — dom Obed-Edoma,
- okrzyk Elżbiety podobny do okrzyku Dawida (zob. 2 Sm 6, 9),
- trzymiesięczny pobyt.

d) Porównanie Maryi do arki i zwycięskich kobiet S.T. ma na celu podkreślenie roli, jaką Maryja — nowa Arka Przymierza, zajmuje w historii zbawienia, w przygotowaniu przyjścia Mesjasza do swego ludu.

#### B. Harmonizacja tematyczna

- Mesjasz ubogi (I),
- przychodzi do swego ludu poprzez Maryję — Arkę Przymierza (III),
- który to lud zyskuje przez swoją ofiarę własnowolną (II).

#### C. Propozycje homiletyczne

1. Bóg przygotowywał ludzkość na przyjście Mesjasza poprzez rozwój idei mesjańskiej (zob. art. o mesjanizmie w Ruchu Bibl. i Lit. 4—5 (1970) — pedagogia historii zbawienia: Bóg uczy nas ciągle poprzez fakty naszej historii.

2. Należy odróżnić ubóstwo, biedę, nędzę, którym trzeba przeciwdziałać (zob. Dekret o ekum., 12), od ducha ubóstwa, który jest chwałą i świadectwem Kościoła Chrystusowego (Konst. duszp. o Kle, 72).

3. Rola Maryi w historii zbawienia.

Ks. Lech Stachowiak, Łódź

## NOWE WYDANIE KRYTYCZNE BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Krytyczne wydanie Biblii Hebrajskiej stanowi jak wiadomo podstawę do wszystkich współczesnych przekładów z języka oryginalnego. Począwszy od wydania trzeciego (opracowanego przez R. Kittela przy współpracy A. Alta, O. Eissfeldta i P. Kahlego), które zaczęło ukazywać się od r. 1929, oparto tekst na kodeksie Leningradzkim B 19<sup>A</sup> (L), najstarszym spośród datowanych manuskryptów całej Biblii Starego Testamentu. W zasadzie odtwarza on tekst w opracowaniu słynnego uczonego ben Aszera, jakkolwiek zależność ta nie wydaje się zupełnie prosta. W każdym razie wydanie trzecie Biblii Hebrajskiej stało się podstawą do szeregu następnych edycji, odtwarzanych aż do ostatnich lat bez jakichkolwiek zmian. Wydanie to oprócz tekstu podawało obszerny wybór małej masy, jaką posiadał wspomniany rękopis L. Aparat krytyczny — dwuczęściowy — wyliczał najważniejsze różnice między tekstem a innymi rękopisami hebrajskimi, starożytnymi przekładami i niektórymi wybitnymi autorami starożytności chrześcijańskiej. Oprócz tego umieszczono tam szereg propozycji zmierzających do odtworzenia miejsc tekstu skazanych na podstawie krytycznych komentarzy lub filologicznych refleksji samych wydawców. Począwszy od wydania siódmego (Stuttgart 1951) dodano do tego podwójnego aparatu krytycznego w księdze Izajasza i Habakuka warianty tekstu przedmasoreckiego znalezione w Qumran; z konieczności zadowolono się jedynie wyczerpieniem ich, nie wyciągając stąd żadnych wniosków krytycznych.

Postęp badań krytycznych i dynamiczny rozwój bibliistyki w latach powojennych nasuwał coraz wyraźniej konieczność nowego opracowania tekstu, zgodnego ze współczesnym stanem wiedzy o Starym Testamencie. Nie brak wprawdzie ambitnych zamierzeń różnych kół naukowych zmierzających do opracowania krytycznego tekstu opartego na wszystkich znanych manuskrypcach (por. notatkę Ks. J. Chmiela w *Ruchu Biblijnym i Liturg.* 16 (1963) 321), te jednak przedsięwzięcia na wielką skalę będą wymagały z konieczności długiego czasu przygotowań. Toteż K. Elliger i W. Rudolph podjęli się (przy współudziale szeregu wybitnych egzegetów i filologów różnych narodowości) nowego wydania podręcznego, nawiązującego



do przyjętej już powszechnie Biblia Hebraica, pod nieco zmienionym tytułem *Biblia Hebraica Stuttgartensia* („editio funditus renovata”). Podobnie jak swego czasu wydanie trzecie, wydawcy postanowili publikować nową Biblię Hebrajską w zeszytach, rozpoczynając od ksiąg najbardziej zasadniczych reprezentujących każdą z trzech części Biblii. Jak o pierwsza (z datą 1968 r.) ukazała się Księga Izajasza (zeszyt nr 7), przygotowana przez D. Winton a T h o m a s a; zawiera ona wprowadzenie krytyczne niemiecko-angielskie wraz z obszernym wykazem znaków i skrótów. Do chwili obecnej ukazały się ponadto *Liber Genesis* (zeszyt 1) w opracowaniu O. Eissfeldta, *Liber Psalmorum* (zeszyt nr 11) przygotowany przez H. B a r d t k e g o, obie Stuttgart 1969. Wydawcy przyrzekają dalsze zeszyty w rytmie dwóch do trzech każdego roku. Nowością tego wydania Biblii Hebrajskiej będzie osobny zeszyt z tekstem hebrajskim księgi Syracha; nadto w niedługim czasie ma się ukazać jako oddzielny tom *Massorah Gedolah* (masora większa), przygotowana wspólnie przez Württembergische Bibelanstalt Stuttgart i Pontificio Instituto Biblico Roma w ramach współpracy ekumenicznej.

Zarówno wstępy wydawców jak i analiza wydanych już zeszytów pozwalają ocenić ogólny charakter nowego wydania. Przede wszystkim *Biblia Hebraica Stuttgartensia* opiera się nadal na tym samym rękopisie Leningradzkim, nie wprowadzając do tekstu żadnych zasadniczych zmian. Zasadnicze różnice dotyczą jednak aparatów krytycznego i masoreckiego. Aparat krytyczny został opracowany zupełnie od nowa i na nieco innych zasadach. Ze wszech miar słuszną wydaje się decyzja kolegium wydawniczego, by zastąpić dotychczasowy podwójny aparat, jednym, obejmującym wszystkie uwagi krytyczne i propozycje poprawek. Jeśli chodzi o rękopisy hebrajskie, to oprócz tradycyjnych, wydanych przez B. K e n n i c o t t a, G. B. de R o s s i e g o i C. D. G i n s b u r g a, zasadniczą rolę zaczynają odgrywać fragmenty z Genizy z Kaire (por. P. K a h l e, *The Cairo Geniza*<sup>2</sup>, Oxford 1959). Fragmenty przedmasoreckie, poprzednio dodane mechanicznie do niektórych ksiąg, zostały obecnie wprowadzone do aparatu, opracowane i uzupełnione nowszymi publikacjami qumrańskimi (przede wszystkim 1Q Is<sup>a</sup> i 1Q Is<sup>b</sup>, 1QM, 4Q Ps<sup>b</sup> i 1Q Gen Apocr.). Ogrom pracy związanych z przygotowaniem tekstu do druku nie pozwolił zupełnie wykorzystać autorów wszystkich dotępnych źródeł qumrańskich. Tak np. nie uwzględniono jeszcze w Księdze Psalmów tekstów Psalterza z grotty jedenastej (11Q Ps<sup>a</sup>, wyd. *Discoveries in the Judaean Desert IV*, Oxfordt 1965); zainteresowani mogą jednak znaleźć różnice między tekstem masoreckim a qumrańskim grot IV i XI w artykule J. Q u e l l e t t e, *Variantes qumraniennes des Psaumes*, *Revue de Qumran* 7 (1969/1970) 105—123 (zeszyt 25 z grudnia 1969 r.). Opracowano natomiast wszystkie urywki rękopisów hebrajskich znalezionych w Murabbaat (*Discoveries in the Judaean Desert II*, Oxford 1960).

Najbardziej zasadniczą różnicę między wydaniem poprzednim a obecnym stanowią warianty ze starożytnych przekładów i propozycje krytyczne. Najstarsze tłumaczenie greckie przytaczano poprzednio najczęściej w ten sposób, że podawano jedynie domniemany odpowiednik hebrajski; oryginalnego brzmienia tekstu trzeba było szukać w wydaniach Septuaginty. Nowy aparat krytyczny podaje tekst LXX najpierw w brzmieniu greckim, uzupełniając to niekiedy domniemanym brzmieniem oryginału. Teksty aramajski i syryjski przytacza się nie — jak poprzednio — literami hebrajskimi, lecz w transkrypcji. Wreszcie jeśli chodzi o proponowane poprawki, wydania poprzednie opierały się głównie na komentarzach krytycznych początków w. XX, opracowanych na zupełnie innych zasadach niż obowiązujące dzisiaj. Dlatego nowy aparat jest bardzo ostrożny w propozycjach (rzadko używając apodyktycznego „legendum”), opatrując częściej niż poprzednio swe przypuszczenia znakami zapytania. W księgach poetyckich propozycje usunięcia słów lub skrócenia „metri causā” są o wiele rzadsze i występują w miejscach raczej koniecznych; to samo dotyczy przestawień wierszy.

Masorę przygotował do druku G. E. Weil. Mała masora została opracowana także na nowo i wydatnie powiększona. Ponieważ nie było możliwe umieścić w wydaniu tekstu masory większej, zamieszczono ciekawsze odnośniki do przyszłego wydania tej masory u dołu tekstu; tam też można znaleźć niektóre uzupełnienia uwag marginesowych.

Nowe Wydanie Biblii Hebrajskiej stanowi niewątpliwie znaczne ułatwienie i uproszczenie pracy krytycznej przy przykładach oraz pracy komentatorskiej. Jakkolwiek nie odzwierciedla ono w pełni ogromnych postępów pracy krytycznej lat ostatnich, stanowi niewątpliwie w swoich ramach wydania podręcznego ważny krok naprzód. Aż do ukazania się zapowiadzianych wielkich wydań krytycznych jest to niewątpliwie najlepsze wydanie tekstu oryginalnego Starego Testamentu.

*Łódź*

*Ks. LECH STACHOWIAK*

**Ks. Jan Łach, Warszawa**

## **NOWY KOMENTARZ DO CZWARTEJ EWANGELII**

Wielu uważa, że czwarta ewangelia nie jest dziełem literackim wysokiej rangi. Nie jest tworem o poziomie, jaki stwierdzamy w szeregu ksiąg Starego, a także Nowego Testamentu. Znaczący języka greckiego nie pociągnie piękno słów, fraz, budowy zdań, czy nawet kom-

pozycja całego dzieła, zajmujący się językiem okresu hellenistycznego nie będzie szukał w czwartej ewangelii przykładu języka tego okresu. Jeszcze więcej rozczarowałyby się ten, kto chciałby znaleźć w tym dziele zbiory jakichś wielkich idei. Autor utworu ciągle, z uporem wraca do tej samej myśli: jest ona przedstawiona w formie jakby spirali: zaczepiona o jakiś jeden temat, balansuje wokół niego, aby go wyczerpać aż do najgłębszych możliwości. Oczywiście ewangelista nie dokonuje tego w sposób wyszukany: Powiedzenia jego są lapidarne, przypowieści bez szczególnego polotu, dialogi przemieniają się w przydługie wywody, dyskursy. Ewangelia nie podaje też wielu szczegółów; tego należy szukać raczej u synoptyków. Autor czwartej ewangelii zadowolony jest tym, że zaznaczy pod koniec, iż „wiele innych znaków uczynił Jezus w obecności swych uczniów, które wszakże nie podane zostały w tej książce” (20, 30).

Mimo to — kto przeczytał to dzieło jeden raz — powraca do niego ciągle. Powód tego powracania musi więc leżeć gdzie indziej, a nie w szacie zewnętrznej utworu, czy też w treści historycznej. Leży on w niezaprzeczalnej świętości księgi. „Style de sainteté” — tak to określił autor komentarza, który zamierzamy zaprezentować polskiemu czytelnikowi: H. van den Bussche, *Jean, Commentaire de l'évangile spirituel*, Bible et vie chrétienne, Desclée de Brouver, Bruges 1967, stron 578 (powyższe sformułowanie — str. 8). Chociaż więc słów jest nie wiele, choć dzieło ubogie w myśli nowe, to przecież każde słowo, czy zdanie zostało wykorzystane dokładnie po to, by przekazać najgłębsze, święte tajemnice. Z tego też powodu czwarta ewangelia stała się w pierwotnym Kościele bardzo popularna, Popularność tego dzieła podobna jest do tej, jaką cieszy się wtedy ewangelia św. Mateusza. To właśnie wyjaśnia fakt, że tak dużo mamy komentarzy czwartej ewangelii u wczesnych Ojców i Pisarzy Kościoła. To zainteresowanie nie zmniejszy się także w okresie średniowiecza.

Czwarta ewangelia otrzymała od Klemensa Aleksandryjskiego zaszczytny tytuł ewangelii duchowej (HE 6, 14, 5—7; PG 20, 552). Ale właśnie ten tytuł w początkach wieku XIX przysporzył różnych podejrzeń. Bardzo wyraźne różnice między tą księgą, a ewangeliami synoptycznymi zostały zrozumiane w sposób niewłaściwy, wyolbrzymiono je, skąd powstały wątpliwości co do autorstwa Janowego; zaczęto w niej upatrywać raczej traktat teologiczny powstały gdzieś w drugiej połowie drugiego wieku, niż opracowanie pochodzące od bezpośredniego świadka zdarzeń ewangelijnych. Jedna wątpliwość pociągała za sobą inne: obserwujemy więc półtora wieku trwającą dyskusję wokół Janowej ewangelii.

W ostatnich dziesiątkach lat kwestia Janowa odstraszała egzegetów katolickich i protestanckich od jej podjęcia. Nieśmiało zabierano się do opracowań do niej komentarzy, a sprawy szczególnie dyskutowane traktowano ogólnie (por. np. komentarze F. M. Brauna,

*Evangile selon s. Jean*, La sainte Bible, wyd.: Pirot-Clamer, Paris 1946; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg<sup>2</sup> 1956). Ostatnie lata jednak przyniosły w tym względzie zmianę i to dość wyraźną. Obok całego szeregu artykułów omawiających zagadnienia związane z poszczególnymi tekstami dzieła Janowego, podjęto się opracowania komentarzy do całej ewangelii. Chyba mocno w tym zaważyła praca uczonego angielskiego C. K. Barretta, *The Gospel According to St. John, An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1956. Wprowadziła ona niewątpliwie pewien ład i spokój w kwestiach dotyczących czwartej ewangelii.

Ostatnio mamy do odnotowania w dziedzinie komentarzy do czwartej ewangelii dwie ważne pozycje. Są nimi R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg 1965, stron 524, (wyd. ang. *The Gospel according to St. John*, New York 1968); oraz wspomniany wyżej komentarz H. van den Bussche'go. W niniejszym artykule pragniemy przedstawić właśnie ten drugi komentarz.

Egzegezę 21 rozdziałów ewangelii poprzedza wprowadzenie omawiające zagadnienie autorstwa księgi, jej specyficznego charakteru i historycznej wartości opisanych w niej wydarzeń. I tak gdy chodzi o autorstwo H. van den Bussche opowiada się zdecydowanie za tym, że twórcą ewangelii duchowej jest Jan Apostoł. Odrzuca więc twierdzenie niektórych, że umiłowany uczeń Jezusa został umęczony wraz z Jakubem w Jerozolimie (por. str. 15). Na podstawie krytyki wewnętrznej uważa, że autor ewangelii jest autentycznym żydem, żydem nawróconym dla Chrystusa, palestyńczykiem, i naocznym świadkiem wydarzeń. Fakt bezpośredniego oglądania wydarzeń odbił się na ewangelii w sposób szczególny. Cała teologia ewangelii nazwana być może teologią oglądu („théologie de la vision” — str. 21).

Stosunek ewangelii Janowej do synoptycznych to również pytanie, które nie sposób pominąć. Autor komentarza zdaje sobie bowiem sprawę z tak różnych opinii w tej dziedzinie. Czy Jan znał w ogóle synoptyków? Van den Bussche uważa, że odpowiedź na to pytanie nie jest tak konieczna. Przypuszczać jednak trzeba, że sędziwy apostoł zetknął się z pismami mówiącymi o Chrystusie i opisującymi Jego działalność. Ale czy wpłynęły one decydująco na konstrukcję i treść czwartej ewangelii? Pewnej odpowiedzi na to dać nie można; stwierdzamy jednak, że Jan nie uzależnił się od ewangelijnej tradycji tak, jak to czynili synoptycy, oraz — że dobór materiału tak wyselekcjonowany — dokonany został z racji wyraźnych dążeń, zamiarów autora tego dzieła i to w sposób nader swoisty, niezależny od tego, co można było wyczytać już w dziełach poprzednich. Dowodzi tego nawet geografia i chronologia Janowa, która w wielu szczegółach odbiega od synoptyków (str. 26). Odbiega od synoptyków również nast-

wienie autora czwartej ewangelii do „żydów”, którzy traktowani są w niej tylko jako przeciwnicy Jezusa, z wyjątkiem jedynie niektórych. Także centralne tematy trzech pierwszych ewangelii, jak np. temat o królestwie Bożym, nie są podjęte w czwartej ewangelii (str. 28—29). Można się zgodzić z autorem komentarza, że synoptycy zebrali jedynie to, co szachowała tradycja pierwotnego chrześcijaństwa; Jan natomiast przedstawił nam głęboką, boską osobowość Jezusa, On nie zamierzył informować nas o chrześcijaństwie, on dążył do tego, abyśmy pojęli osobę Chrystusa.

Autor komentarza kładzie też duży nacisk na ukazanie charakteru czwartej ewangelii: jest on specyficzny, własny, czy to jako świadectwo wiary, czy „godziny” Jezusowej, czy też życia publicznego Jezusa.

Godnym szczególnej uwagi w książce V. d. Bussche’go jest nowe spojrzenie na stronę literacką komentowanego dzieła. Wbrew wielu różnym opiniom autor kładzie wielki nacisk na to, że mamy do czynienia z dziełem o zadziwiającej jedności literackiej, za wyjątkiem oczywiście glosy wyjaśniającej w 5, 3b—4, perykopy o niewieście cudzołożnej w 8, 1—11, oraz rozdz. 21 dodanego przez jakiegoś ucznia apostołskiego, ostatecznego wydawcę ewangelii (por. str. 50).

Całość pomyślana została w ten sposób, że po prologu i części wstępnej (1, 1—18; 1, 19—51), następują cztery sekcje. I tak w części pierwszej mamy 2 sekcje: sekcja znaków (*la section des signes*, rr. 2—4, sekcja dzieł (*la section des oeuvres*, rr. 5—10), którą zamyka opis podróży do Jerozolimy i wydarzeń, jakie w czasie tej drogi nastąpiły (rr. 11—12). Epilog dla tych dwóch sekcji (12, 44—50) oddzielający ją od dwóch następnych jest zarazem granicą dla pierwszej części dzieła. W części drugiej również mamy dwie sekcje, z których pierwszą stanowi mowa pożegnalna Jezusa w wieczniku (*le livre des adieux* — rr. 13—17, drugą natomiast opis męki i zmartwychwstania (*le livre de passion* — rr. 18—20). Zakończenie (20, 30—31) jest zarazem zakończeniem całej ewangelii; to bowiem, co znajdujemy w r. 21 jest — wg Van den Bussche’go dodatkiem wydawcy dzieła (*appendice de l’éditeur*).

Pozostało na koniec pytanie dotyczące podstaw teologicznych całego dzieła. Ileż to było na ten temat rozwiązań! Podstaw teologii szukano i w filozofii greckiej w ogóle i u filozofów grecko-żydowskich (jak np. Filon Aleksandryjski). Brano też za podstawę idei Janowych hermetyzm, gnostycyzm i mandeizm. Nie znaczy to, że wszystkie tego rodzaju prace i wysiłki były niewłaściwe i nie potrzebne. Błędem jest jedynie to, że często w takich wypadkach usiłowano postawić tezę a priori i potem koniecznie starano się ją udowodnić. Jak niejednokrotnie zatracą się miarę w rozpatrywaniu zagadnień dowodzić tego może dzieło C. H. Dodd’a, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953), który na str. 3—9 rozpatrywał dla czwartej ewan-

geli środowisko pierwszego chrześcijaństwa, a aż na 10—130 str. mówił o hermetyźmie, o Filonie, rabiniźmie, gnostycyźmie i mandeizmie. Czyżby więc czwarta ewangelia była aż tak mało chrześcijańska? — pyta słusznie Van den Bussche na str. 61. Jak sądzi nasz autor — podstaw teologicznych myśli Jana ewangelisty szukać należy najpierw w pierwotnym chrześcijaństwie. Świadcstwo czwartej ewangelii było niewątpliwie kierowane do realnego kościoła, który wyrósł w Azji Mniejszej. Nie są to chrześcijanie teoretyczni, ale członkowie gmin chrześcijańskich istniejących rzeczywiście, mających naprawdę realne kwestie do rozwiązania. Niemały też wpływ na myśl Janową miało środowisko, jakie powstało wokół Jana Chrzciela, a przez niego — pośrednio — także środowisko Esseńczyków. To ostatnie stwierdzenie domaga się jeszcze dokładniejszego opracowania w oparciu o dokumenty, których ciągle przybywa. Przede wszystkim jednak podstaw teologii Janowej szukać należy w środowisku żydowskim, nie pomijając przy tym oczywiście myśli teologicznej Starego Testamentu. Księgi Starego Testamentu i literatura żydowska pozabiblijna (tak przecież obficie reprezentowana także w bibliotece zrzeczenia esseńskiego nad Morzem Martwym) a nie dzieła greckie wywarły największy wpływ na teologiczną myśl Jana ewangelisty.

A teraz kilka słów o komentarzu. Poprzedzony on został znamieną uwagą: prolog ewangelii stanowiący kwintesencję całego dzieła Jana winien być przeczytany na początku i na końcu wyjaśnień do całej ewangelii.

Nie jesteśmy w stanie streścić całego komentarza do czwartej ewangelii. Przedstawimy tylko niektóre jego partie, zwłaszcza takie, które zawsze były przedmiotem kontrowersji i dyskusji.

Najprzód więc kwestia prologu (str. 63—106), opracowana zresztą ostatnio na nowo przez A. Feuilleta w: *Le prologue du quatrième évangile. Etude de théologie johannique*, Paris 1968; por. rec.: E. Szymanek, *RuBibLit* 22 (1969) 304—308. H. van den Bussche uważa, że główne idee prologu, a nawet sam pomysł umieszczenia tego rodzaju wprowadzenia zostały zapożyczone ze St. Test. (str. 66nn), zaś Słowo Boże to nie owo istniejące odwiecznie, lecz „ostatnie słowo Boga do ludzkości” wyrażone w Jezusie przybyłym konkretnie, w czasie, na ziemię (str. 69—76). Pod względem budowy wyróżnić można w prologu 7 strof (1—5; 6—8; 9—11; 12—13; 14; 15; 16—18), z których każda zawiera w sobie pewną całość, choć oczywiście łączą się one nawzajem. Chyba najbardziej wartościowe w analizie poszczególnych strof jest to, że nie prowadząc jakiegokolwiek polemiki z różnymi poglądami (brak nazwisk) autor nawiązuje do całej ewangelii, a nawet całej literatury Janowej, która to literatura ma tutaj swoje odbicie.

Inną kwestią, także od szeregu lat dyskutowaną, jest „mowa Jezusa o Eucharystii” (r. 6, 22—60). Istotnym pytaniem dotyczącym

treści mowy jest to, czy dotyczy ona rzeczywiście Eucharystii, czy raczej mówi o wierze. Autor komentarza zdaje się twierdzić, że Jezus Chrystus mówił we wspomnianym tekście szczególnie o końcu swego życia: przyszedł on bowiem po to, by jako Syn Człowieczy oddać życie na krzyżu. Właśnie ta śmierć krzyżowa daje życie człowiekowi. Z drugiej jednak strony zauważa nasz komentator, że przecież tekst aż nadto wyraźnie mówi też o Eucharystii, ale już nie można przyjąć twierdzenia, iż słowa dotyczące tej prawdy zostały sformułowane przez samego Jezusa, a nie przez Jana ewangelistę („D'un autre côté, il nous semble difficile d'admettre que Jésus, la bas, a Capharnaüm, à ce point de sa vie et devant les Juifs encore bien, ait prononcé ces paroles” — str. 270—271).

Ciekawość czytelnika budzi również wyjaśnienie tekstów o zmartwychwstaniu. Ostatnie dyskusje na ten temat, cały szereg prac dotyczących tego zagadnienia, budzi nie tylko zainteresowanie, ale także uzasadnione obawy. Jak więc ustosunkował się nasz autor do tej kwestii w swojej książce? Pierwszym ważnym stwierdzeniem autora jest tutaj to, że zmartwychwstanie w ewangelii Janowej nie jest jakimś elementem uzupełniającym tylko wypadki związane ze śmiercią. Zmartwychwstanie to wydarzenie istotne: to moment przejścia Jezusa z tego świata do Ojca. Z drugiej strony to moment, który dokumentuje najwięcej to, że Jezus jest obecny na świecie, że jest między swoimi (str. 540: „Jésus est resuscité et maintenant seulement il est vraiment avec les siens”). Jan przedstawia następnie te fakty, które podbudowały wiarę w ową rzeczywistość. Jest ich cztery: penetracja pustego grobu przez Jana i Piotra (20, 1—9), ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie (20, 10—18), zebraniem w wieczerniku uczniom (20, 19—23) oraz Tomaszowi (20, 24—29).

Autor komentarza uważa, że Jan ewangelista skończył pisanie ewangelii na opowiadaniu o Tomaszu. Dalsze dwa wiersze r. 20 są dodatkiem ucznia Janowego: zwracają one uwagę na cel, jaki przyświecał apostołowi przy pisaniu księgi. Dodane zostały przezeń i te opisy, które znajdujemy w r. 21; istotnym zaś powodem skłaniającym do umieszczenia tutaj już to opisu cudownego połowu ryb (21, 15—19) z charakterystycznym uzupełnieniem o Janie apostołe (21, 20—23) było wyjaśnienie, dlaczego to Jan, choć był najdłużej spośród uczniów Jezusowych nie kierował Kościołem (str. 557). Dwa ostatnie wiersze owego dodatku wydawcy są ponowną prezentacją dzieła czwartej ewangelii. Wydawca ten zdawał sobie sprawę, że dzieło jest niekompletne zwłaszcza, gdy chodzi o relację o działalności Jezusa. Dlatego właśnie dodał: „gdyby je z osobna spisano, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które trzeba by napisać” (21, 25b).

Po powyższych uwagach należałoby się pokusić o ocenę pracy H. van den Bussche'go. Czujemy się wszakże onieśmieleni, gdyż zda-

jemy sobie sprawę, że autor ten przez wiele lat zajmował się czwartą ewangelią: komentował bowiem tę księgę tak w Seminarium Duchownym w Gand, jak też na uniwersytecie lowańskim. Praca więc jego, choć czyni wrażenie dzieła popularnego (autor nie podaje żadnej literatury), jest owocem wielu przemyśleń, przygotowania; jest dziełem niewątpliwie dojrzałym.

Oczywiście nie na wszystkie wnioski wysuwane przez autora komentarza możemy się zgodzić. Stawiamy np. pytanie w sprawie autentyczności owego dodatku, jaki znajduje się na końcu ewangelii (20, 30—21, 25). Kiedy został on napisany? Czy przed śmiercią ostatniego Apostoła, czy dopiero później? Nasz komentator nie wypowiada się wyraźnie w tej sprawie. Gdyby jednak to nastąpiło już po śmierci Jana — w tym wypadku nie mogłoby ich przecież obejmować natchnienie biblijne.

Ciągle jeszcze oczekujemy komentarza do ewangelii św. Jana w języku polskim. Dopóki go nie posiadamy, może byłoby dobrze udostępnić kapłanom i szerszym rzeszom wiernych ten właśnie komentarz. Ułatwiłby on korzystanie ze skarbu, jaki leży w „ewangelii duchowej”.

Warszawa

Ks. JAN ŁACH

**Ks. Jerzy Stefański, Rzym**

## KOMENTARZE DO NOWYCH CZYTAŃ MSZALNYCH

Konstytucja apostolska Pawła VI *Missale Romanum* z dnia 3 kwietnia 1969, a wcześniej motu proprio „*Paschalis Mysteriorum*” z 14.2.1969 wprowadziły nowy porządek czytań mszalnych. Dla 400-letniej tradycji dotychczas obowiązującego układu czytań (od konst. apost. Piusa V — *Quo primum* z 13.VII.1570), wzorem stały się najstarsze lekcjonarze i ewangeliarze ze swoimi bogatymi zestawami czytań. Obfity stół słowa nieodzowny jest zwłaszcza obecnie wobec niewystarczającej powszechnie znajomości Biblii.

Nowy zestaw czytań mszalnych, istniejących zaledwie parę miesięcy, sprawił już prawdziwy zalew komentarzy o różnym charakterze i zawartości. Warto odnotować kilka pierwszych wraz z orientacją ich zawartości i przeznaczenia:

1. *Assemblées du Seigneur* — 2<sup>e</sup> série, Ed. Cerf, Paris 1969—70. Wydanie seryjne opracowane przez międzynarodowy zespół teologów. Stanowi pierwszy, kompletny komentarz naukowy, egzegetyczno-pastoralny, na każdą niedzielę i święto roku liturgicz-



- nego. Każdej niedzieli z jej potrójnym cyklem czytań (ABC) przeznaczony jest osobny tom o objętości do 150 stron. Całość zawierać będzie 66 tomów i ukaże się w ciągu najbliższych 4 lat. Dotychczas opublikowano 14 tomów.
2. *Commento esegetico-spirituale al lezionario festivo*, Ed. Queriana, Brescia 1970.  
32 egzegetów i liturgistów włoskich ofiarowuje kapłanom i laikom jednotomowy komentarz do tegorocznego układu czytań tzw. B, z uwzględnieniem aktualnych wyników w zakresie duchowości biblijno-liturgicznej. Pomoc pastoralna.
  3. Alfred L ä p p l e, *Christusverkündigung in Kirchenjahr*, Band B, Don Bosco Verlag, München 1969.  
Opracowany zwięźle cykl B z potrójną prezentacją materiału: — problematyka liturgiczna, struktura tekstu oraz aktualne propozycje i sugestie homiletyczne. Praktyczna pomoc homiletyczna.
  4. Th. Maertens, J. Frisque, *Guide l'assemblée chrétienne*. Nouvelle édition entièrement refondue et mise à jour, Ed. Casterman, Paris 1969—70, którego niemieckie tłumaczenie, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe*, Freiburg-Basel-Wien 1969—1970 (4 t.) jest przedmiotem niniejszego omówienia.

Wspomniani powyżej dwaj autorzy wydali poprzednio komentarz do dotychczas obowiązującego zestawu czytań, w niemieckim wydaniu *Kommentar zum Messbuch*, 5 Bände, Herder, 1965—1966 (cfr omówienie w: *Collectanea Theologica* 39 (1969) 92—3).

Obecna jednakże edycja jest zupełnie przepracowana zarówno co do treści jak i formy. Każdemu pojedyńczemu układowi czytań świątecznych poświęcony jest podwójny materiał: komentarz egzegetyczny oraz wskazania dla wiary.

a) Komentarz Pisma św. (Auslegung der Schrift).

Część ta posiada zazwyczaj potrójny schemat. Najpierw autorzy krótko, metodą egzegetyczną informują o poszczególnych czytaniach. Szkicują pochodzenie tekstu, jego treść biblijną, korzystając z najnowszych osiągnięć nauk biblijnych (Exegetischer Zusammenhang). Z kolei część zwana Thematische Auslegung zapoznaje z podstawowymi myślami tekstu, przewodnią ideą zawartą w czytaniu. Ostatnia część (Kritische Vergegenwärtigung) konfrontuje wiarę biblijną z aktualnym życiem człowieka. Element wiążący i centralny stanowi tutaj Eucharystia.

b) Wskazania dla wiary (Wiesung des Glaubens).

Na końcu każdego komentarza niedzielno i świątecznego znajdujemy sporo materiału teologicznego, refleksji, które podpowiedział biblijny komentarz. Nie jest to wprost gotowa homilia, ale materiał do niej. Zawiera on omówione różnorodne problemy aktualnych „znaków czasu”, wiążąc je z Misterium Chrytusa, Mi-

sterium Paschalnym, misyjnym i eschatologicznym charakterem Kościoła, z Eucharystią jako centralnym źródłem życia chrześcijańskiego. Np. uroczystość Objawienia Pańskiego autorzy proponują teologiczne refleksje na temat uniwersalizmu chrześcijańskiego. Punktem wyjścia jest aktualny i realny stan katolicyzmu w świecie, zwłaszcza w tzw. trzecim świecie, gdzie dla większości katolików tam żyjących katolicyzm kojarzy się z kulturą i religią białego człowieka. A przecież cały kontekst biblijny głosi zupełnie coś innego. Bóg nie zna imperializmu duchowego, Bóg z Jego propozycją wiary zawartą w Piśmie św. mówi o uniwersalizmie wiary, o powszechnym powołaniu do świętości, które znów jest niemożliwe bez eucharystycznej jedności z Nim. Przykład ten obrazuje schemat zadań współczesnej homilii, którą przemawiają autorzy omawianej pozycji. W czasie zgromadzenia eucharystycznego, w homilii, w doskonałej symbiozie spotyka się biblijna prawda z pełnym kontekstem dnia dzisiejszego, z wszystkimi jego realiami. I ta jedność dwóch stołów, słowa i eucharystii, zapewnia wierzącemu chrześcijaninowi należyty pokarm duchowy, odpowiadający aktualnym zapotrzebowaniom. Autorzy łączą dość udanie dane egzegezy naukowej z egzegezą homiletyczną. Prezentują naukową podbudowę, a jednak nie przeciążoną, zachowując pewną strukturę przemawiania liturgicznego, czyli proklamację zbawienia w danym momencie historii człowieka. Owe teraz ma zarazem mocne przyleganie do tekstu biblijnego i realny z nim związek. Autorzy właściwie oceniają współczesnego człowieka, któremu niekiedy brakuje nie tylko nawyku życia po chrześcijańsku, ale nawet nawyku myślenia po chrześcijańsku. Stąd tak często widoczne podejmowanie problematyki egzystencji, sensu życia.

*Komentarz* omawiany stanowi solidną pomoc dla duszpasterzy, przydatną także w naszym kraju. Powaga naukowa autorów znanych z szeregu pozycji z zakresu liturgii, teologii pastoralnej (Th. Maertens) i dogmatyki (J. Frisque) zapewnia rzetelność całego 9 tomowego komentarza, który już wraz z wydanym ostatnio IV tomem został doprowadzony do uroczystości na Wniebowstąpienie Pańskie. Warto również wspomnieć, że pozycja ta ukazuje się równocześnie w 8 językach świata.

Rzym

Ks. JERZY STEFAŃSKI

Wstęp do Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1969, Pallotinum, ss. 656.

Profesorowie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od dłuższego czasu pracują nad przygotowaniem Wstępu do Pisma św. Według założeń redaktorów Wstęp ma obejmować całokształt zagadnień typu wprowadycyjnego, tj. Wstęp ogólny do Pisma św. (t. I), Wstęp do Starego Testamentu (t. II) i Wstęp do Nowego Testamentu (t. III). Nic dziwnego, że prace związane z przygotowaniem tych opracowań posuwają się powoli naprzód, bo wymagają dogłębnego, a jakże mozolnego, przestudiowania wielu problemów, które wyłoniły się w związku z dużym rozwojem wiedzy i metod badawczych w dziedzinie biblistyki oraz ogłoszeniem przez Kościół dokumentów tej wagi, co Instrukcja o historyczności Ewangelii (*Sancta Mater Ecclesia*) i Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*).

Jako pierwszy został wydany *Wstęp do Nowego Testamentu*. Nieważna jest tutaj kolejność, a tym mniej ustalenie kryterium, który ze Wstępów jest najbardziej potrzebny w tej chwili, bo na wszystkie z nich istnieje pilne i wprost nieodzowne zapotrzebowanie. Dla wszystkich jest jedynie istotne to, że część zaplanowanej pracy doczekała się już szczęśliwej realizacji.

Wstęp do Nowego Testamentu redagował Ks. Feliks Gryglewicz, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a opracowali go profesorowie biblistyki: Ks. Wawrzyniec Gnutek, Ks. Feliks Gryglewicz, Ks. Franciszek Jóźwiak, Ks. Józef Kudasiwicz, O. Józef Rosłon, O. Damian Szojda.

Przedmowa wstępu nawiązuje do tła doktrynalnego, z którego wyrosła książka (*Sancta Mater Ecclesia, Dei Verbum*), zapowiada metodę pracy, jaka musiała być zastosowana w nowoczesnym podręczniku do Nowego Testamentu, a wreszcie zarysowuje podstawowe założenia opracowania, jak wyeliminowanie wiadomości zbędnych, maksymalne ograniczenie polemiki, danie wykładu o charakterze pozytywnym, uwzględnienie problemów literackich, wyeksponowanie jako zagadnienia pierwszoplanowego myśli teologicznej poszczególnej Księgi natchnionej. Te zamierzone i konstruktywne cele, ukazane w Przedmowie, były przez wszystkich Autorów respektowane i konsekwentnie zrealizowane. Dlatego też czytelnik odbierając Wstęp, może z zadowoleniem nawiązać do słów Przedmowy — a będzie to najlepszym podziękowaniem Redaktorowi i Autorom — że Wstęp do Nowego Testamentu rzeczywiście może przyczynić się do lepszego i głębszego zrozumienia nowotestamentowych tekstów natchnionych.

Biorąc pod uwagę aktualny stan badań i naukowych osiągnięć biblijnych, łącznie z kwestiami natury literackiej, metodą szkoły form i redakcji, potrójnym *Sitz im Leben*, praca była bardzo potrzebna dla wykładowców i studentów biblistyki, a także w dużej mierze użyteczna dla katolików świeckich, którzy wykazują coraz większe i głębsze zaintereso-

sowanie różnymi kwestiami z dziedziny Pisma św. Dotychczasowe *Prolegomena* opracowane przez Ks. prof. dr E. Dąbrowskiego (Warszawa 1949 i 1951), zwłaszcza wydanie ostatnie, zmienione i powiększone (Poznań-Warszawa-Lublin 1959) apendyksami, głównie III na temat odkryć qumrańskich (ss. 606—645), co zapewniało podręcznikowi przewagę nad Wstępem tej miary, jak *Einleitung in das Neue Testament* A. Wikenhausera (Freiburg<sup>2</sup> 1956), stały się pod wieloma względami niewystarczające. Lukę w tej dziedzinie zapełnił obecny *Wstęp do Nowego Testamentu*, który jest poważnym osiągnięciem naukowym i z pewnością zasłużył sobie na uwagę w szerszych kręgach biblistów.

Część I Wstępu pt. *Srodowisko Nowego Testamentu* opracował Ks. W. Gnutek. Autor porusza tu całokształt zagadnień, które łączą się z Nowym Testamentem i pomagają do jego zrozumienia, jak: dzieje Palestyny, obce szczepy w Palestynie, stonniactwo, instytucje, religijność, ewangelizacja w świecie grecko-rzymskim, dane chronologiczne. Autor znając doskonale przedmiot i mając długoletnie doświadczenie dydaktyczne podał też wszystkie wiadomości w jasnej i zwartej syntezie, co zapewnia zrozumienie i łatwe przyswojenie sobie omawianego materiału.

Największą część pracy zajmują Ewangelie synoptyczne w opracowaniu Ks. J. Kudasiwicza. W opracowaniu swym Autor uwzględnił obszerną bibliografię, odwołał się do pozycji najnowszych, zwłaszcza tych, które traktują o gatunku literackim, historii form i metodzie redakcji (M. Dibelius, R. Bultmann, S. Zedda, J. Fitzmyer, J. Rohde, W. Marxsen, W. Trilling, H. Conzelmann). Ks. J. Kudasiwicz szeroko omówił powstanie, historyczność i rodzaj literacki Ewangelii w ujęciu *Formgeschichte*, podał wnikliwą ocenę tego historyczno-morfologicznego kierunku, zaznajomił z jego elementami pozytywnymi. Wyłożył naukę Kościoła odnośnie powstania historyczności i rodzaju literackiego Ewangelii, wyjaśnił szeroko doktrynę Kościoła o trzech okresach formacji Ewangelii, uwzględnił problemat synoptyczny, podał próby jego rozwiązania. Przeprowadził fachową i metodyczną analizę Ewangelii synoptycznych (treść, struktura, autorstwo, zagadnienia literackie, rodzaj literacki i historyczność). Wiele uwagi poświęcił własnym tematom teologicznym poszczególnych Ewangelistów. Teologię Synoptyków podał w zrozumiałym skrócie. Po jego przeczytaniu ukazuje się głęboka myśl teologiczna zawartej w Ewangelii. Autor nie pomija trudności, co więcej, zwraca na nie uwagę, referuje opinie, podaje możliwości ich rozwiązania, wskazuje na stanowisko Kościoła, sygnalizuje, gdzie problem pozostaje otwarty do dyskusji. Wszystko to czyni z wielką znajomością przedmiotu i fachową kompetencją. Ma on to jeszcze do siebie, że nie pozostawia niedomówień, prowadzi czytelnika do końca drogi, stawia go na gruncie pewnym, ukazuje mu doniosłość i perspektywy dalszych fascynujących poszukiwań (s. 145—147). Na pierwszy rzut oka chciałoby się powiedzieć, że cały wykład związany z Ewangeliami synoptycznymi można by w dużej mierze skrócić, ale po bliższym jego przestudiowaniu okazuje się, że wszystko, co tam zostało podane, jest wysoce użyteczne, wprowadza czytelnika w aktualny stan wiedzy i badań w tej dziedzinie. Szczególnie już każdy z wykładowców jest wdzięczny Ks. Kudasiwiczowi, że omówił szczegółowo rodzaj literacki Ewangelii Dziecięctwa (Mt 1—2, ss. 212—214; Łk 1—2, ss. 273—276). Ks. J. Kudasiwicz ma umiejętność jasnego wyrażania swej myśli, starannego i obiektywnego referowania opinii obcych autorów, a posługuje się przy tym pięknym językiem i ładnymi sformułowaniami (s. 178, 239).

Ks. F. Jóźwiak, Autor III części książki, przedstawił w oparciu o nową wyłącznie bibliografię i w ładnej szacie literackiej kwestie zwią-

zane z Dziejami. Czytając tę część, dochodzi się do wniosku, że Autor przy jej opracowywaniu kierował się kryteriami dydaktycznymi, co jest szczególnie godne uwagi, bo dzięki temu wykładowca i student może sobie łatwo cały materiał przyswoić. Ks. F. Józwiak, dobrze zorientowany w omawianym przez siebie materiale, nie pomijał żadnego zagania, silnie i to z pożytkiem wyakcentował problemy teologiczne Dziejów. Może byłoby dobrze, gdyby Autor przy omawianiu Chrystologii (ss. 326—329) krótko zreferował ważne poglądy L. Cerfaux i O. Culmanna odnośnie tytułu *Kyrios*. Ponadto wskazane byłoby przy gatunku literackim Dziejów powiedzieć, że zamierzają one głównie przedstawić rozwój Słowa Bożego, którego Piotr i Paweł są jedynie sługami i nosicielami oraz wskazać na ewidentny związek Dziejów z Ewangelią (droga, podróże, Jerozolima) co w pewnym sensie decyduje tak o specyfice jak o wyłączności tego gatunku literackiego na gruncie chrześcijańskim.

O. J. Rosłon w IV części dał odbiorcy solidny materiał wyjaśniający literacką spuściznę Apostoła Pawła. Omówił on biografię dot. św. Pawła, przedstawił zagadnienie chronologii, życie Apostoła, jego działalność misyjną, gatunek literacki Listu nowotestamentowego i jego różne formy literackie (formy autobiograficzne, formuły kerygmatyczne, prozę rytmiczną, hymny, doksologie, katalogi cnót i wad). To ostatnie ważne zagadnienie Autor ujął obszernie, jasno, przystępnie. Może zbyt mało uwagi poświęcił problematyce *Paradosis* w Listach św. Pawła (s. 411). Na pozór tylko mogłoby się wydawać, że Autor jedynie ogólnikowo potraktował niektóre zagadnienia teologiczne (małżeństwo, dzewictwo, Eucharystia, usprawiedliwienie, wolność chrześcijańska). Było to faktycznie zbyt mało, skoro te zagadnienia będą omawiane w ramach egzegezy. Autor mając to na uwadze, chciał zapewne uniknąć poszerzania już i tak bardzo rozległego materiału, ograniczył się więc do jego ujęcia syntetycznego, a czytelnika odesłał do starannie zacytowanej literatury, artykułów i książek, gdzie znajdzie on szczegółowe rozpracowanie problematyki Pawłowej. Autor zachowując w referowaniu poglądów umiar, obiektywizm, precyzując jasno stanowisko Kościoła, dobrze wywiązał się ze swych zadań, które ze względu na rozległość i skomplikowanie problematyki Pawłowej wcale nie było łatwe.

O. D. Szojda z dużym poczuciem odpowiedzialności i starannością zreferował wszystkie problemy związane z Listami Katolickimi. Szczególnie cenne w jego opracowaniu są te fragmenty, gdzie wskazał na związki Listów Katolickich z innymi Pismami Nowego i Starego Testamentu (ss. 521—523, 537). Czytelnik jedynie chciałby jeszcze uwzględnienia niektórych problemów teologicznych (nowe narodzenie, Kościół — dom Boży, Kościół — Lud Boży, małżeństwo, teologia Męki, eschatologia w 2 P) poza omówionymi w V części.

Ks. F. Gryglewicz poza wieloma pozytywnymi aspektami swego opracowania, z właściwą sobie znajomością przedmiotu szeroko uwzględnił badania literackie oraz kwestie związane z krytyką tekstu IV Ewangelii. Szczęśliwie uwypuklił główny wątek Ewangelii i dane historyczne (środowisko Starego Testamentu i środowisko judejskie, Qumran, Kościół, Ewangelie synoptyczne). Wiele uwagi poświęcił teologii Ewangelii Janowej (Chrystologia, Bóg, Kościół), z czego specjalną wartość posiada punkt zarysowujący duchowość tej właśnie Ewangelii.

W związku z powstawaniem w Listach (1 J 5, 7) problemu *Comma Joanneum* (s. 584) czytelnik wolałby otrzymać jego pełne wyjaśnienie co do charakteru kanonicznego, tym bardziej, że kapłani spotykają się z tym tekstem w pracy duszpasterskiej.

Nie może ująć uwagi Apokalipsa, trudna Księga dla biblijnego interpretatora. Posiadamy już piękny przekład i głęboki pod względem teologicznym komentarz w opracowaniu O. A. Jankowskiego. Do tego doszło opracowanie Ks. F. Gryglewicza, które podaje cenną syntezę różnorodnej i bogatej problematyki z uwzględnieniem aktualnego stanu wiedzy o tej Księdze proroczej.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Wstęp do Nowego Testamentu jest dziełem mocno zróżnicowanym. To zróżnicowanie było oczywiście uzależnione m. in. od problematyki, w której centrum zainteresowań znalazły się Ewangelie synoptyczne, a także właściwości poszczególnych Autorów, co również stanowi swoistą wartość. W każdym razie trzeba podnieść zalety i użyteczność Wstępu dla celów dydaktycznych i dla dalszego rozwoju ruchu biblijnego. A zatem Redaktorowi i Autorom należy się wdzięczność za ubogacenie bibliistyki w Polsce nową pozycją, która ma też wartość wskaźnika, gdyż odświeża możliwości harmonijnej współpracy w dziedzinie biblijnej.

Poznań

Ks. JAN PYTEL

G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, *Lectio Divina* 47, Ed. du Cerf, Paris 1968, str. 575.

Ewangelia dziecięctwa, kerygma apostołskie, historyczność opisów ewangelicznych i Jezusa w ogóle, Chrystus wiary i Jezus historii, demitologizacja opisów ewangelicznych, świadomość Jezusa dotycząca godności mesjańskiej, kwestia pustego grobu i wiara w zmartwychwstanie, eucharystia i eschatologia — to tematy, które raz po raz powtarzają się w różnych artykułach czasopism i tytułach książek. Do tej wielkiej fali podejmowanych dyskusji zaliczyć trzeba także książkę G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*.

Książka o powyższym tytule rozpoczyna się krytycznym przedstawieniem sytuacji dotyczącej problemu mesjańskiego w ewangelii markowej. Postawiony on został przez W. Wrede, w dziele pt.: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich im Beitrag zum Verständnis des Markus-evangeliums* (Göttingen<sup>3</sup> 1963; wyd. I, w r. 1901). Jego poglądy zostały więc omówione na wstępie. Potem autor referuje cały szereg innych prac, w których tezy Wredego, bądź całkowicie czy częściowo zostały przyjęte i powtórzone, bądź też w rozwiązywaniu innych problemów brały się za punkt wyjścia (por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangelium und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, zwł. str. 132—135; A. A. Burkill, *St. Mark's Philosophy of History*, NTS 3 (1956—57) 142—148; U. Pisanelli, *Il segreto messianico nel Vangelo di S. Marco*, Rovigo 1953; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 271—299; G. H. Boobyer, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel*, NTS 6 (1959—60) 225—235; G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium*, *Studia Evangelica* III, Berlin 1964, 87—104; H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, *Beih. z. ZNW* 19, Berlin 1939; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955 itd.).

Po tym przeglądzie zapatrywać następuje analiza tekstów, które stały się powodem dyskusji w sprawie sekretu mesjańskiego (opowiadanie o cudach, egzorcyzmy, kontrowersje, przypowieści). W konkluzjach podanych po rozpatrzeniu każdej grupy tekstów autor stoi na stanowisku, że

rzeczywiście istniejące zagadnienie sekretu dotyczącego mesjańskiej zgodności Chrystusa w ewangelii św. Marka trzeba osądzać z punktu widzenia teologii drugiej ewangelii w ogóle. Różnica między wnioskami Wredego, który sądził, że do drugiej ewangelii ów sekret został wprowadzony z pierwotnej gminy a wnioskami G. Minette leży w tym, że Marek sam postanowił sobie takie założenia i konsekwentnie je przeprowadził. Jest to więc literacki sposób ujęcia autora 2 ewangelii i to — jak zaznacza G. Minette — wypracowany raczej w ostatniej fazie redakcji tej ewangelii. Sam fakt sekretu został zresztą potraktowany dość specyficznie: rozkaz milczenia wydawany przez Jezusa jest zawsze jakoby spóźniony, lub też jawi się on w sytuacji (zwłaszcza w wypadku rozmaitych cudów) nie możliwej do jego ustrzeżenia. Autor także zauważa (i to spostrzeżenie pokrywa się częściowo z analizą tytułów mesjańskich przeprowadzoną przez F. Hahn'a, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen<sup>2</sup> 1964, 242—263) istnienie jakiegoś napięcia między ujawnianiem się godności Syna Bożego i uporczywym dążeniem Jezusa jako człowieka do ukrycia swej istoty i posłannictwa. Ale chociaż tak się ciągle dzieje, to przecież ani sam Jezus Chrystus, ani autor drugiej ewangelii nie dają odpowiedzi, jaki jest powód takowego postępowania. Napięcie to wszakże bynajmniej nie dowodzi istnienia przeciwieństw, czy sprzeczności między tradycją pierwotnego chrześcijaństwa a redakcją teże ewangelii, wskazuje natomiast na to, że sam Marek upatrywał w tym pewne wartości teologiczne. Otóż właśnie: nie jest ważne w ewangelii milczenie o mesjańskiej godności Jezusa, lecz ważnym jest to stałe napięcie między ujawnianiem się Jezusa, manifestacją Jego wielkości i równoczesnym milczeniem. Na ten ważny moment zwrócił także uwagę jeden z recenzentów omawianej przez nas książki: J. Schmidt w: BZ. NF. 13 (1969) 304.

Druga część pracy G. Minette zatytułowana: *Théologie du secret* prezentuje następujące zagadnienia: postawę uczniów wobec sekretu, teologiczne znaczenie sekretu, jego wyjawienie, ustosunkowanie się pierwotnej gminy do sekretu mesjańskiego oraz zagadnienie mesjańskiego sekretu w historii pierwotnego chrześcijaństwa. W tej drugiej części wypracowana została odpowiedź na pytanie dotyczące sekretu mesjańskiego w ogóle. Autor rozprawy w oparciu o analizę tekstu dochodzi do wniosku, że w założeniu Marka tkwiło przedstawienie objawiania się godności mesjańskiej w pewnych etapach. Pierwszy etap zamknięty został wyznaniem Piotra (8, 27—29). Od tego momentu następuje cały szereg faktów, które niejako dokumentują to wyznanie, kończą się zaś one odpowiedzią samego Jezusa na pytanie najwyższego kapłana (14, 61) i dostrzeżeniem godności syna Bożego w Jezusie przez setnika (15, 39). Niemniej ważnym momentem w ujawnieniu się sekretu jest też męka Jezusowa.

W konkluzji autor, nawiązując do wywodów uczonych przyjmujących zapatrywanie o sekrecie mesjańskim w ujęciu W. Wredego, a przed nim jeszcze M. Kählera (por. jego: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, — przedruk: München 1961), stara się ukazać konsekwencje postawionej przez W. Wredego tezy w ujmowaniu innego, a przecież tak zasadniczego i niepokojącego zarazem problemu stosunku między kerygmą i historią. Wiadomo, że ta sprawa jest obecnie przedmiotem wielu rozpraw. Chodzi tu przede wszystkim o poglądy R. Bultmanna i jego szkoły. G. Minette zająć musiał stanowisko wobec tego zagadnienia. Musiał także ustosunkować się do dyskusji, jakich jesteśmy świadkami w obecnej chwili, a dotyczących zagadnienia historyczności ewangelii.

Jak z powyższego wynika — podjęcie zagadnienia sekretu mesjańskiego jest podjęciem dyskusji z całym szeregiem stanowisk i zapatry-

wań na ewangelie w ogóle. Jeżeli zaś udało się autorowi *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* podważyć podstawy zapatrywań Wredego, tym samym udało mu się zakwestionować tezy tych wszystkich, którzy na jego wnioskach oparli swoje własne poglądy. Trudno oczywiście o to, by dzieło, o którym mówimy, w sposób wystarczający rozprawiło się ze wszystkim tezami Wredego i podważało wszystkie wywody twórców i koryfeuszów *Formgeschichte* w ewangeliiach. Tak śmiałego pragnienia nie miał z pewnością sam jego autor. Niewątpliwą jego zasługą jest jednak to, że podjął się krytycznego spojrzenia na zagadnienie sekretu i w oparciu o analizę tekstów stwierdzić mógł, iż sekret to tylko sposób ukazania Jezusowi godności przez Marka. Z tego powodu uważamy pracę tę za ważny przyczynek w badaniach nad ewangeliami.

Warszawa

Ks. JAN ŁACH

ALBERT-MARIE DENIS, OP.: Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas. Publications Universitaires de Louvain 1967, s. XXV+245. (Studia Hellenistica 15).

W latach powojennych Dokument Damasceński (= CD) poważnie przykuł uwagę uczonych. Dyskusje, jakie toczono nad ustaleniem czasu i środowiska, w którym powstał ten utwór — odkryty w geniezie synagogi Ezdrasza w Starym Kairze w r. 1896 przez Salomona Schechtera nigdy nie zostały ukończone. Dopiero dzięki odkryciu rękopisów znad Morza Martwego można było stwierdzić, że CD zrodził się w milieu qumrańskim. Liczne fragmenty z 4Q i 6Q umożliwiają znaczne uzupełnienie zachowanych tekstów, szczególnie w partii wstępnej CD (por. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, London 1963<sup>2</sup>, s. 38 i 151 n). O ile jednak powstało — choćby w związku z antologiami qumrańskimi — wiele nowych przekładów CD z oryginału, o tyle do rzadkości właściwie należą studia nad strukturą tekstu i jego językiem. W ostatnich paru latach ukazały się jednak dwie cenne prace dotyczące pierwszej części CD — tzw. Napomnień (rękopis A: kolumny I—VIII i rękopis B: kolumny XIX—XX). Jedną to publikacją Otilie J. R. Schwarz, pt. *Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament*, Diest (Niederlande) 1965 (non vidi; por. recenzję R. L. Déaut, *Biblica* 48 (1967) s. 320—323). Autorem drugiej pracy jest A. M. Denis. Zarówno O. Schwarz jak A. M. Denis podjęli badania czysto tekstualne. O. Schwarz w pierwszej części swej książki daje krótkie dosłowne tłumaczenia fragmentów tekstu, wraz z komentarzem sumującym zawartość paragrafu i oceniającym jego związku ze Starym Testamentem. Natomiast druga część studium poświęcona jest gruntownemu rozważaniu różnych aspektów użycia Pisma Św., przy czym Autorka klasyfikuje teksty wg ich zawartości na narratywne, egzegeyczne i legisatywne. Wynika z tego, że praca O. Schwarz stanowi studium na temat związków między CD i tekstami Starego Testamentu. Natomiast A. M. Denis zajął się jedynie tematami poznania Dokumentu, próbuje je wykorzystać jako kryterium dla ustalenia czasu powstania oraz wyróżnienia jego podstawowych części. Do przedsięwzięcia tego rodzaju A. M. Denis był szczególnie dobrze przygotowany. W latach 50-tych brał bowiem udział w przygotowywaniu konkordancji qumrańskiej pod kierunkiem K. G. Kuhna z Heidelbergu. Sam temat zdaje się wpływać z zamiłowań leksykograficznych, jak też przekonania Autora, że słownictwo sekty odbija zmiany zachodzące w jej historii i ideologii.



CD rozpada się na dwie zasadnicze części: 1. *Napomnienia* (kolumna I—VIII oraz paralelne XIX—XX), 2. *Prawa* (kolumny IX—XVI). Podział ten jest jednak bardzo ogólny. Jak słusznie zauważa A. M. Denis (s. 2), tego rodzaju rozdzielenie utworu nie wyklucza podziału przedmiotowego, względnie, co jest jeszcze ważniejsze, wyodrębnienia oryginalnych dokumentów, z których powstał CD. Hipotezą roboczą Autora jest złożoność CD i ewolucja idei w nim zawartych, jakkolwiek pochodzących z jednego środowiska, to jednak z różnych okresów. Dzięki temu założeniu Denisiowi udaje się wprowadzić pewien ład w konstrukcji *Napomnień*.

Pierwsza część CD wyróżniona przez A. M. Denisa (I, 1—IV, 6) składa się z trzech *napomnień* rozpoczynających się słowami: A teraz, słuchajcie mnie... (por. I, 1; II, 2; II, 14). Zwrot ten pozwala wyodrębnić trzy paragrafy o jednolitej doktrynie: I, 1—I, 15; II, 2—II, 13; II, 14—IV, 6a. Treścią ich jest interwencja Boga, który w pewnym momencie historii buntowniczej Izraela objawia nielicznej grupie pokutujących swą wolę. Paragraf pierwszy zawiera wezwanie przenikanie dzieł Bożych, w paragrafie drugim zawarta jest obietnica odsłonięcia czynów ludzi niegodziwych, a w trzecim — obietnica otwarcia oczu dla oglądania i rozumienia dzieł Bożych. Ramą, w której osadzone są powyższe wezwania jest bliskość sądu bożego, anonowanego opisem zasad, według których będą ukarani bezbożni (§ 2) oraz ratowanie wybranych przez Boga w dniach ostatnich (§ 3).

Trzy paragrafy I części CD wykazują pewną jednorodność. Dowiadujemy się z nich, że Bóg ochrania, potem pobudza, wreszcie dokonuje objawienia grupie wezwanych imiennie, przekazując im to — co przechował dla nich na Synaju — dzieła dni ostatnich i drogę, jaką powinni iść. Doktryna troski eschatologicznej ze wstępnej części *Napomnień* posiada specyficzne słownictwo z takimi wyrażeniami, jak: sąd, objawienie lub oznajmienie, wizja, przeniknięcie, tajemnica, rzeczy ukryte, pozostanie wiernym. Jak to przekonywująco udowadnia Denis, cały ten słownik jest wspólny dla CD i Księgi Daniela co uwydatnia ich wspólne milieu (por. s. 78 nn). Słownictwo stanowi podstawę dla określenia czasu skomponowania tej części *Napomnień*. Nie może być on daleki od Daniela i ruchu, który on pobudził. Wynika stąd, że omawiana część *Napomnień* winna być datowana na okres początków wspólnoty qumrańskiej, tuż po przybyciu Mistrza Sprawiedliwości, który w imię Boga oznajmił bliski sąd bezbożnych i określił sposób prowadzenia się, jakiego powinni trzymać się autentyczni wierni.

Poznanie, o którym mowa na początku *Napomnień* to przenikanie lub pojmowanie, a także wizja lub widzenie rzeczywistości i wydarzeń eschatologicznych, które inaugurują pobudzenie zwoływanych do ostatecznego przymierza z Bogiem. Jest ono podobne do tego, które otrzymali Daniel i Nabuchodonozor, aby przenikali wizje i sny związane z czasami ostatecznymi. W CD poznanie pochodzi od samego Boga, a jest przekazywane poprzez objawienie lub apokalipsę Bożych życzeń (por. s. 78).

Część druga CD (IV, 6b—VI, 11) dzieli się na dwie sekcje. Pierwszą stanowi peśń Iz 24, 17 (por. CD IV, 14), poprzedzony krótkim wstępem, a zakończony katalogiem wad. Druga sekcja zawiera midrasz o studiach w nawiązaniu do Lb 21, 18 (por. CD VI, 3), z wstępem, rozwinięciem i małym kodeksem dwunastu przepisów. W pierwszej sekcji (IV, 6b—15), jest mowa o mężach doskonałej świętości, którzy pragną postępować ściśle według Prawa, z jakim ich ojcowie zostali ongiś bardzo dokładnie zapoznani (IV, 6—10). Czasy omawianej sekcji to doba panowania Beliala, który bierze Izrael w swoje sidła (IV, 12—15). Błędy Izraela są dokładnie wyliczone (IV, 17—V, 15). Druga sekcja (V, 15b—VI, 11) szcze-

głowo zestawia epokę pobytu ojców na Pustyni i czasy, w których spośród ludu niezdolnego przeniknąć jego życzenia Bóg wybiera i pobudza wiernych i przestrzegających Prawo.

Teologiczne tematy poznania, o których mowa w drugiej części Napomnień CD to przede wszystkim: pouczenie — instrukcja dotycząca prawa otrzymanego przez Ojców, pobudzenie przez Boga ludzi troszczących się o przenikanie jego życzeń i udzielone przez niego posłuchanie. W tej partii CD miejsce objawień, zbliżających się dni ostatnich zajęły wskazania studiów i ćwiczenia się w Prawie przez członków sekty. O ile w pierwszej części Napomnień CD dni ostatnie zdawały się być bardzo bliskie, to tutaj choć pozostają w polu widzenia, są jednak dość odległe.

Szczególnie instruktywne są rozważania Denisa nad budową trzeciej części Napomnień (VII, 4b i nn oraz równoległe XIX—XX). Dokonuje on w tym wypadku bardzo skomplikowanego podziału tekstu. Za najstarszą warstwę tej części dokumentu uważa fragment mówiący o wiernych i zdrajcach (VII, 13b—VIII, 13 i paralelny XIX, 7b—26a). Fragment ten bliski jest napomnieniom początkowym CD, ale posiada słownictwo i doktrynę bardziej rozwiniętą, zbliżoną do 1QpHab. Paragraf końcowy mówi o winowajcach i wierzących (XX, 22b—34). Członkowie Przymierza wysłuchali już głosu Boga (XX, 28), zapoznali się ze zwyczajami przestrzegаныmi przez Ojców ze Synaju (XX, 31), wystęchali też Mistrza Sprawiedliwości (XX, 32). Fragmenty natomiast określone przez Denisa jako komentarze kanoniczne (CD VII, 4—13 i paralelne XIX, 1—7 oraz VIII, 14—21 i paralelne XIX, 26—35 i XIX, 1—22) przedstawiają wspólnotę w „obozach”, przestrzegającą skrupulatnie prawa, regulaminów, ponownie poznanych zwyczajów, posiadającą za sobą wiele doświadczeń, uciekającą się przy ich rozwiązywaniu do pomocy specjalistów — ludzi wiedzy czuwających nad respektowaniem pouczeń Boga. Terminologia legislacyjna zdradza dojrzałość wspólnoty, skupionej w sobie, ukształtowanej według rozkazów Boga, których znajomość ma charakter kanoniczny i administracyjny.

W Appendixie (s. 200—207) rozważa jeszcze A. M. Denis tematy poznania obu kodeksów zawartych w CD — małego (VI, 12—VII, 4a) i dużego (IX—XVI). Sugeruje, że oba są współczesne sekcji komentarzy kanonicznych. Zauważa też, że można je sytuować w ewolucji idei qumrańskiej w tej samej warstwie co 1QS, a przynajmniej w tej samej kategorii warstw spokrewnionych (s. 212).

Czytając studium tematów poznania wypracowanych w CD zapoznajemy się dzięki Denisowi z historią tego tekstu, jak też i grupy ludzi, która go pozostawiła. Idee i słownictwo, przy pomocy którego je wyłożono, pozwala rozpoznać kompilację różnych dokumentów z długiego okresu czasu. Trzy wyróżnione przez Denisa części CD pozwalają rozpoznać trzy momenty ewolucji ideologicznej grupy qumrańskiej: początkowe objawienie eschatologiczne, metodyczne studium prawa, szczegółową kodyfikację zwyczajów i wypadków. A. M. Denis zgadza się z tym, że przedstawione przezeń uogólnienia mają charakter wstępny (por. s. 3). Uzyskany obraz nawarstwień źródeł dokumentów z pewnością zostanie uzupełniony danymi, jakie przyniesie publikacja nowoodkrytych w Qumran fragmentów. Tym niemniej praca Denisa na długo pozostanie podstawowym studium nad strukturą Napomnień CD.

Zestawiona przez Denisa bibliografia (s. XV—XXI) zawiera jedynie dzieła wykorzystane przez Autora. Brak nazwisk takich badaczy jak F. F. Bruce, H. H. Rowley czy J. Carmignac (wyjąwszy dwie

pozycje), którzy wiele uwagi poświęcili CD. Nie została też wykorzystana cytowana powyżej publikacja O. Schwarza (Ukazała się ona w r. 1965).

Przyjęty przez Denisa system skrótów dla czasopism i literatury qumrańskiej (por. s. XXIII—XXV) odbiega od ogólnie przyjętego, a na dodatek rękopisy qumrańskie są bardzo różne oznaczane (np. CD = D, Dam; 1QH = H, Hod; 1QpHab = (1Q) pHab etc.). Zauważono drobne pomyłki w cytowaniu tekstów (np. na s. 108 w wierszu 17 od góry winno być CD VI, 2—4), ale to zupełnie naturalne. Przecież na każdej niemal stronie znajdujemy po kilkadziesiąt odsyłaczy do źródeł!

Szczególną wartość przedstawiają dla specjalistów szczegółowe indeksy (s. 215—245): autorów, literatury biblijnej, rękopisów qumrańskich (wyjąwszy CD), literatury pozabiblijnej, słów hebrajskich omawianych w tekście, terminów greckich, wreszcie indeks analityczny.

Omawiana publikacja, jako praca specjalistyczna, rzetelnie udokumentowana, jest w literaturze qumranistycznej wzorem dla dalszych studiów leksykograficznych tego rodzaju.

Uwaga: pełny tekst niniejszej recenzji ukazał się na łamach *Revue de Qumran* T. 6, fasc. 4, Mars 1969, s. 581—585.

Kraków

Z. KAPERA

Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu (praca zbiorowa), Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968, ss. 208.

Piękna, estetycznie i na świetnym papierze wydana książka. Od razu budzi zaufanie. Autorzy: kard. Karol Wojtyła i księża: Eugeniusz Florkowski, Wawrzyniec Gnutek, Stanisław Grzybek, Józef Homerski, Józef Kudasiwicz, Adam Kubiś, Władysław Smerka. Wydawca: Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968. Stron: 208. Ze Słowa wstępnego (2.I.69) ks. Stanisława Grzybka dowiadujemy się, że on jest jej redaktorem.

Wprawdzie już nazwiska autorów mówią nam, że praca będzie nierówna, ale entuzjazm nasz słabnie dopiero przy lekturze, i to najpierw z powodów czysto technicznych: błędy. Skandaliczne — używam tego przymiotnika zupełnie świadomie — błędy językowe i drukarskie. Błędy tym bardziej kompromitujące w pracy tak poważnej i pionierskiej, a przy tym przeznaczonej dla świeckiej i duchownej inteligencji katolickiej.

Może jestem małostkowy, ale za największy minus tej książki uważam jej... przecinki. Stanowczo ich za mało (zwłaszcza zdania względnie potraktowane zostały po macoszemu!), a jeśli są, to często tam, gdzie czełk by się ich wcale nie spodziewał. Z innymi znakami przestankowymi niewiele lepiej. Książka stanowczo nie oszczędza nerwów czytelnika. W tym zdenerwowaniu gubi się treść... Że nie chodzi tu o jakieś li tylko swawolnie chochliki drukarskie, że zawinili także niektórzy autorzy oddając niechlujne maszynopisy (kto z nas jest bez winy, niech pierwszy rzuci kamień) świadczy fakt, iż w niektórych artykułach przecinki i prawie wszystko jest na swoim miejscu... Gdzie byłaś, PT Korkto?

Gdzie byłaś, gdy szalały chochliczki i byczki; skąd inąd (10), rodzaji (15), Palermo (18), dokumen (32), patryczny (33), mięszana (33), kórej (34), niedość (36, 42), storzone (41), sworzone (44), Leiptig (49), pismo św. (61), unkcja charyzmatyczna (73), w Piświe św. (76), encykili (76), dotychczasowej (88), często (zamiast: czysto — 100), tym (zamiast: tam — 100), bądźcobądź (108), kościół (zamiast: Kościół — 109), komercjonalne (111), występik (116), tradycje (zamiast: tendencje — 123), Jezus historii — Chrystus (brak słowa: wiary — 123), rozdziały (zamiast: rodzaje — 124), o oparciu (zamiast: w oparciu — 129), umiał (zamiast: miał — 139), włącznie (zamiast: włączając — 144), naszych (zamiast: naocznych — 147), Pismaś w. (155), dominikanowi O. M. — J. Lagrange (zamiast: dominikaninowi o. M.-J. Lagrange — 160), odrazu (161, 168), M.J.-Lagrange (161), r. 1969 (zamiast: 1959 — s. 164; chyba nie praktykuje się publikowania I-go wydania po II-gim?), naród Izraelski (174), zupełnie niezrozumiały przedostatni akapit s. 175, Codex Urbinas Ianitus (180), sztuki zamiast: skutki — Spis treści), parstoralne (Spis treści), różnice między tytułami rozdziałów w książce a w Spisie treści, wyliczanie cykliów perykop kończące się na... jedynce (141)...

Gdzie byłaś, Korekto, gdy Alfrinka przemianowano na Alfringa (18), Ruffiniego na Rufiniego (33), gdy Feliciogo grubo za wcześniej kreowano kardynałem (49), gdy z Abrahama zrobiono po prostu Apostołów (100), a z ks. Adama Kubisia niemal... Kubusia Puchatka (w Spisie treści)?...

Dodajmy do tego pewne niekonsekwencje (np. raz kerygmat raz kerygma u tego samego autora), tytuł „Konkursy biblijne” (183) zbyt wąski dla bogatego w zróżnicowaną treść rozdziału, a zwłaszcza niejednorodność w podawaniu przypisów. Tutaj panuje znakomity acz niechwalebny pluralizm szkół: każdy sobie rzepkę skrobie, każdy autor przytacza po swojemu. Vivat polski indywiduizm. Jeśli już jesteśmy przy przypisach: są błędy w tekstach lub tytułach obcojęzycznych (np. s. 39, 122, 150, 154), brak numeru strony (161), brak odnośnika przy nazwisku ks. Kowalskiego (166), odnośnik (nr 94) za wcześniej (s. 180), niepotrzebne powtarzanie nazwiska (np. 182) itp. Chyba byłoby też dobrze, gdyby autorzy tej i innych publikacji trzymali się skrótów biblijnych Biblii Tysiąclecia. Pluralizm znalazł zastosowanie nawet w... czcionkach (por. s. 67A—78B). Upierałbym się też przy „bet hamidrasz” w miejsce „hamidraś” (129).

Mnie osobiście razi ten zwrot „redaktorzy konstytucji” (np. s. 160, 180, 171, 173) miast „Ojcowie Soborowi”; to tak jakbyśmy pisali: „Mons. Pavan w encyklice *Pacem in terris* powiada...” Każdego razić musi brak koordynacji redakcyjnej: np. „Biblię w świetle konstytucji o Objawieniu” (174n) omówiono już orzeczeń poprzednio. Uderzają też luki bibliograficzne i to nawet odnośnie literatury — niewielka ona, ale jest — polskiej (a przecież wystarczyło pożywić maszynopis ks. Kubisia...). Mimo że książka nie chciała być (por. Słowo wstępne ks. Grzybka) komentarzem w ścisłym tego słowa znaczeniu — tylko to ją ratuje przed zarzutem niesystematyczności i niepełności, choć i tak można mieć wątpliwości, czy wszystkie idee prawdziwie przewodnie tej konstytucji zostały wydobyte — jednak aż się prosi, by zawierała tekst konstytucji *Dei Verbum!* (i to raczej dwujęzyczny).

Niestety i styl niektórych rozdziałów pozostawia dużo do życzenia. Oto kilka przykładów: „Część drugą zawierającą nie mniej piękną pytanie o zasięgu (contentum), jakie prawdy objawione Tradycja podaje, a przede wszystkim czy Tradycja zawiera prawdy, których Pismo św. nie ma, to zagadnienie Sobór pominął w Konstytucji *Dei „Verbum”* (56);

„Fakt natchnienia opiera się na nauce Apostołów, powołując się na teksty...” (67); „Tak np. autor 2 Sm wyraźnie dyskwalifikuje się króla Dawida...” (117); „Takim Mesjaszem będzie Sługa Jahwe, który na swoim i w swojej osobie praktycznie udowodni...” (118); „Sprawą tą troszczyli się pisarze” (129); „Potrzeba wyjaśnienia dramatu męki postulowała znajomość procesu oraz tego wszystkiego z życia Jezusa, co doprowadziło do krzyża, czy to będzie nauka Jego (logia) i postępowanie, które stopniowo prowadziły do konfliktu; wypowiedzi Jezusa o sobie samym, postawa ludzi wobec Jezusa. Tak więc kerygmat jak i wiara pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej nie tylko miały wielkie zainteresowanie historią...” (135); „Apostołowie i pierwsi wierni mieli żywe zainteresowanie tym, co historyczne” (136); „Liczyli się z wycuciem...” (kto? brak podmiotu — 138); „Wreszcie lektura dzisiejszych ewangelii postępuje często tzw. „skokami” (141); „...może udzielić pożytecznych i owocnych wskazówek rozwojowi biblistyki dla duszpasterzy” (160); „Autor natchniony pragnął tylko opisać, w jaki sposób Bóg znaczył swoje ślady w historii ludu wybranego, któremu pomagał i pozwolił mu odnieść świetne zwycięstwo nad faraonem.” (161); „Zatem Pismo św. — pisane przez autorów natchnionych myślących kategoriami różnych epok, unaoczniających prawdę historyczną, tak jak na to pozwolił im ówczesny poziom umysłowy, i podających nam zgodnie z konsekwencjami literackimi starożytnego Wschodu — jest księgą, w której zawsze będziemy napotykali na trudności.” (162); „...zachować nabożeństwo dla starszych nazywając je godzinami biblijnymi...” (179); „...w ostatnim rozdziale często podkreślają...” (kto? zmiana podmiotu — 183).

To oczywiście nie wszystkie błędy techniczne tej książki. Ale chyba te przytoczone przeze mnie usprawiedliwiają użyte przeze mnie słowo: skandal. Tak pisać i wydawać nie wolno! Więcej szacunku dla języka ojczyźstego i czytelnika. To zresztą bólączka ogólniejsza.

„Człowiecze, nie irytuj się!” — i wróć do książki.

Oto w pierwszym jej rozdziale ks. kardynał Karol Wojtyła omawia krótko „Znaczenie konstytucji Dei Verbum w teologii”; czyni to „nie tyle z pozycji komentatora dokumentu, ile z tytułu uczestnika Soboru”; pamiętamy jego wystąpienie przeciw schematowi „O źródłach Objawienia”. Metropolita krakowski podkreśla za konstytucją, że Objawienie Boże polega na objawieniu Siebie ze strony Boga, na co człowiek ma odpowiedzieć powierzeniem Bogu siebie”. „Moment egzystencjalny wiary — tak chyba można to określić — zostaje wysunięty na pierwszy plan, przed moment intelektualny i woliłowy.”

Książd kardynał akcentuje mocno wagę tego dokumentu dla Kościoła także ad intra, w tym i dla teologii. „...w świetle Konstytucji Dei Verbum teologia musi być pojmowana nade wszystko jako nauka o rzeczywistości. Tą Rzeczywistością jest Bóg objawiający Siebie samego człowiekowi, jest nią też człowiek zawierający siebie całego Bogu w odpowiedzi na Jego objawienie.” Szczegółowszą jednak odpowiedź na pytanie o znaczenie Dei Verbum dla teologii pozostawia ks. kard. Wojtyła autorom następnych rozpraw. Niestety, takiej odpowiedzi nie doczekaliśmy się. Książki rozdział VIII „Pismo św. w życiu Kościoła” zajmie się raczej sprawami duszpasterskimi, pominię rolę Pisma św. jako *anima Sacrae Theologiae*.

Z II-gim rozdziałem książki — art. ks. Stanisława Grzybka (Częstochowa-Kraków) „Rys historyczny Konstytucji Dei Verbum” — odstępujemy na razie od samej problematyki konstytucji, aby przypomnieć

sobie burzliwe (słowo nie jest metaforą), siedmioletnie dzieje jej narodzin. Powstawała najdłużej — jej dzieje to dzieje całego Soboru — i była przedmiotem najzaciętszych kotrowersji. Ks. Grzybek wyróżnia w jej historii pięć etapów: 1. Prace przygotowawcze, 2. Schemat De fontibus na I sesji, 3. Międzysesyjne prace Komisji Mieszanej, 4. Schemat De divina Revelatione na III sesji, 5. Uchwalenie konstytucji na IV sesji.

Z trzecim rozdziałem książki — ks. Eugeniusz Florkowski (Kra-ków): „Objawienie Boże według Konstytucji Dei Verbum” — dochodzimy do pierwszego rozdziału samej konstytucji. Ks. Florkowski rozpatruje kolejno Objawienie jako czynność, przedmiot Objawienia, jego historię. Mimo pewnej terminologii, która laika może odstraszyć, mimo pewnej polemiki, która może wydać się niepotrzebna, podkreśla autor — jak to już uczynił kard. Wojtyła w rozdz. I-szym — charakter personalistyczny Objawienia: że jest ono nie przyjęciem jakiegoś zespołu idei, lecz Bożym wezwaniem do zbawczej wspólnoty życia, wezwaniem, które domaga się od człowieka odpowiedzi... Podkreśla też ks. Florkowski za konstytucją, że Objawienie dokonuje się przede wszystkim przez *gesta Dei*; hebr. *dabar* (słowo) ma sens twórczy. Najpełniej oczywiście „wypowiedział się” Bóg przez Wcielenie Słowa...

O tym, co konstytucja mówi „O przekazywaniu Objawienia Bożego” traktuje ks. Wawrzyniec Gnutek (Tarnów) w IV-tym rozdz. książki: „Drugi Sobór Watykański o Tradycji świętej”. Omówiwszy tradycję na Soborze Trydenckim i I Watykańskim, zajmuje się negatywnym i pozytywnym znaczeniem terminu tradycja w konstytucji Dei Verbum, następnie tak kontrowersyjną sprawą stosunku tradycji do Pisma św., zaśnięciem materialnym Tradycji, jej wzrostem i rozwojem, rolą w Kościele, związkami pomiędzy Magisterium Ecclesiae, Tradycją i Pismem św., a kończy omówieniem Tradycji Starego Testamentu. Wiele problemów poruszonych, ale — on reste sur son appétit... Szkoda.

Trzecim rozdziałem konstytucji zajmuje się artykuł ks. Józefa Homerskiego (Tarnów) „O natchnieniu i interpretacji Pisma św.”, omawiając po kolei natchnienie Pisma św. i jego skutki (prawda Pisma św.), interpretację Pisma św. i tajemnicę ludzkiej jego szaty. Autor daje wy-czerpującą historię zagadnienia inspiracji i wiernie referuje wszystkie trzy paragrafy konstytucji na ten temat, wykazując, co jest novum w jej sformułowaniach i podkreślając słusznie fakt, że świadomie pozostawia ona drzwi otwarte do dalszych badań w tej dziedzinie: „Dei Verbum nie oszczędziła egegetom i teologii trudu dalszego mozolnego mocowania się z problemami, (w tekście oczywiście brak przecinka — przyp. M.C.) jakie stawia przed nim pisane słowo Boże”.

Dla wielu czytelników konstytucji najkapitałniejsze jej sformułowanie dotyczy prawdy Pisma św.: *nostrae salutis causa*. Toteż do tego problemu, referowanego już syntetycznie przez ks. Homerskiego, wraca jeszcze w osobnej rozprawie „Pismo święte historią zbawienia” ks. Stanisław Grzybek w następnym — VI — rozdziale książki, odpowiadającym chyba IV rozdziałowi konstytucji („O Starym Testamentie”). W tym jednym z najdłuższych artykułów zamieszczonych w omawianej przez nas książce ks. dziekan Grzybek próbuje — za konstytucją — sięgnąć do wnętrza Biblii, przekraczając dotychczasową jej definicję, która oceniała ją tylko od strony „okładki” czy „spisu rzeczy”. Wykazuje, że Pismo św. to *eloquium Dei*, mowa Boża „nacechowana serdecznością, poprzez którą przebija jedna troska Boża — zbawienie człowieka”. I nie tylko mowa: także *gesta Dei*, „ingerencja Boga w historię żyjącego na ziemi człowieka”. U nas, w kraju pytań i odpowiedzi: „Czy Biblia ma rację?”

„Biblia nie ma racji!”, „A jednak Pismo święte ma rację!”, w kraju, gdzie ciągle jeszcze katolicy i antykatolicy traktują Biblię jako podręcznik przyrody, historii czy etyki, z radością trzeba witać każdą próbę wykazania, że Pismo św. jest dziełem religijnym, teologicznym, historią dialogu, miłości i zdrady...

Z rozdziału konstytucji V-go „O Nowym Testamencie” ks. Józef Kudasiewicz (Kielce) zajmuje się tylko „Powstaniem i historycznością Ewangelii” (r. VII), a więc kwestią dziś z gorących najgorętszą. Czyni to — jak zwykle — solidnie i spokojnie, rzeczowo i wyczerpująco: tradycja ewangeliczna kształtowała się w trzech fazach: 1. najpierw była oczywiście działalność i nauczanie Jezusa Chrystusa; 2. Dobra Nowina została nie tylko wiernie przejęta, ale także wzbogacona w Kościele pierwotnym dzięki Zmartwychwstaniu i Zesłaniu Ducha św., stosownie do potrzeb różnych wspólnot chrześcijańskich; 3. Redaktorzy spisanych ewangelii są nie kompilatorami, ale prawdziwymi autorami o różnych możliwościach literackich i oryginalnych perspektywach teologicznych. Wracamy do problemów już poruszonych, arcyważnych: „Intencją autorów świętych była nie kronika, lecz ewangelia — dobra nowina zbawienia wiecznego.” Na te tematy w ostatnich latach sporo już — Bogu dzięki! (i dzięki także m. in. ks. Kudasiewiczowi) — napisano, ale jeszcze na pewno za mało, jeśli możliwe są takie artykuły jak Z. Poniatowskiego „Stosunek współczesnej teologii katolickiej do sprzeczności ewangelicznych” (Euhemer 1—2 (1969) czy Z. Kosidowskiego „Opowieści ewangelistów” (Argumenty 42 (1969), nie mówiąc już o poglądach przeciwnego wiernego (duchownego czy świeckiego).

Ostatni rozdział konstytucji „O Piśmie św. w życiu Kościoła” opracował w książce szeroko ks. Władysław Smeręka (Kraków): znaczenie Pisma św. w Kościele, rozwój ruchu biblijnego, studium Pisma św., Biblia a ekumenizm i Eucharystia, lektura Pisma św., Biblia w duszpasterstwie (ambona, liturgia słowa, nabożeństwa biblijne, I Komunia, bierzmowanie, małżeństwo), apostołat biblijny... Kopalnia wiadomości i sugestii! Co nie znaczy, że nie nasuwają się wątpliwości (wobec takich np. zdań: „Kościół nie był przeciwnikiem czytania Pisma św.”, „życzeniem Ojców Soboru jest, aby nabożeństwa wciąż ożywiać, wciąż wносить coś nowego, zaskakiwać coraz to nowymi pomysłami”, „szersze kręgi naszego laikatu jak i duchowieństwa nie są jeszcze psychicznie przygotowane na przyjęcie nowych prób rozwiązywania problemów biblijnych”, lub wobec sposobu traktowania liturgii słowa, a zwłaszcza homilii, wobec stawiania Pisma św. na płaszczyźnie li tylko etyki, miast teologii, misterium chrześcijańskiego, np. w rozdziale o małżeństwie) i uzupełnienia (np. na s. 159 miałyby się ochotę dorzucić nazwisko ks. Edwarda Szwejnicza, zaś na s. 167 lub 185 coś więcej o warszawskiej filii Bryt. i Zagr. Towarzystwa Biblijnego)...

Omawiane przez nas dzieło zamyka b. cenna „Bibliografia konstytucji soborowej o Bożym Objawieniu” sporządzona dla nas przez ks. Adama Kubisia (Kraków). Obejmuje ona okres od rozpoczęcia soborowej dyskusji nad schematem *De fontibus Revelationis*, tzn. od r. 1962, do połowy 1968. 80% przytoczonych pozycji autor tego zestawu — jak dowiadujemy się z informacji wstępnej — miał osobiście w rękę. Zebrane pozycje bibliograficzne zostały podzielone ramowo na dwie wielkie części: I. Opracowania ogólne i komentarze, II. Rozprawy o tematyce szczegółowej. Miejmy nadzieję, że tego rodzaju zestawienia zagranicznej i polskiej literatury n. t. konstytucji Dei Verbum będzie kontynuowane.

Podzielmy się jeszcze kilkoma spostrzeżeniami ogólniejszymi na temat książki. Co w niej przede wszystkim uderza, to brak jedności, i to nie

tylko formalnej, ale — co gorsza — także treściowej, ideowej. Książka jest bardzo nierówna. Są w niej artykuły otwarte, współczesne, a obok nich artykuły klasyczne, apologetyczne, używające języka soborowego, żeby przemycić treść przedsoborową, wlewające stare wino w nowe lub nowo pomalowane beczki. Te dwa sprzeczne nurty: biblijny, (spokojny, otwarty), i polemiczno-apologetyczny (to wszystko już było, Sobór niczego nie wniósł... itp) dezorientują czytelnika. Nie bardzo wiadomo, za czym się książka opowiada (a za czym się opowiada Sobór, to raczej wiadomo...). Ośmielam się twierdzić, że Sobór mogą komentować tylko ludzie soborowi (chodzi nie tylko o wiedzę, ale i mentalność).

Czasem mamy do czynienia z workiem napchanym wiadomościami (*silva rerum*), bez idei przewodniej i bez podbudowy teologicznej. Uderza też brak kontekstu innych dokumentów soborowych, zwłaszcza *Lumen gentium*, *Sacrosanctum Concilium* i *Nostra aetate*.

Często autorzy li tylko powtarzają „swoimi słowami” tekst konstytucji — *littera occidit* — bez własnej, śmiałej refleksji, bez otwarcia nam szerszych, dalszych perspektyw teologicznych i biblijnych... Materiał informacyjny przeważa stanowczo nad rozpracowaniem treściowym. Czyż naprawdę prace typu *Idei przewodnich* — mimo wszelkie *corrigenda* przez nas wyżej słusznie lub niesłusznie zasygnalizowane i niezasygnalizowane — nie służą w efekcie duszpasterstwu? Służą na pewno! I dlatego trzeba zakończyć to krótkie omówienie słowami najszerszej i najserdeczniejszej podziękii pod adresem Ks. Dziekana Grzybka, Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i wszystkich PT Autorów. Nowe opracowania, które przyjdą, komentarze, na które czekamy, skorzystają na pewno wiele z doświadczeń tej książki.

Wrocław

Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI