

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXV

1972

A R T Y K U Ł Y

Ks. Marian Filipiak

PRZYMIERZE W PIŚMIE ŚWIĘTYM

U podstaw religijnej myśli narodu izraelskiego leżała zawsze żywa świadomość przymierza z Bogiem. Teokracja wynikała właśnie z tego historycznego faktu. Przymierze rozumiano jako stosunek wzajemnej przynależności dwóch kontrahentów, dokonujący się przez pewną ceremonię zewnętrzną, a oparty na określonych zobowiązaniach i przywilejach.

Nie można z całą pewnością stwierdzić, kiedy idea przymierza wkroczyła do religii jahwistycznej. Z tekstów Starego Testamentu wynika, że ścisły związek z Jahwe, określony jako przymierze (*b'erit*), istniał już od zarania egzystencji narodowej Izraela.

Przedstawiciele egzegezy radykalnej wypowiedali się za późną genezą myśli o przymierzu z Bogiem.

Już J. Wellhausen zapoczątkował opinię, że idea przymierza między Jahwe a ludem izraelskim nie należy do początków historii tego narodu, lecz jest dziełem proroków. Dopiero prorocy w miejsce dotychczasowego, naturalnego związku Jahwe z Izraelem, wprowadzili pojęcie układu. Od momentu proklamowania prawa deuteronomicznego przez Jozjasza idea ta, według opinii Wellhouse-
na, staje się centralnym punktem religii izraelskiej.¹

¹ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1899^s, s. 423 n.

Opinię Wellhausena przejął i rozwinął R. Kraetzschmar. Wychodzi on z założenia, że „schemat przymierza” w Izraelu otrzymał charakter religijny, jednak jego geneza jest czysto świecka. Utwierdza go w tym przekonaniu fakt, że — jak uważa on — u żadnego z proroków VIII wieku nie ma śladów przekonania o tym, że związek między Jahwe i Izraelem opiera się na faktycznym, w rzeczywistości historycznej zawartym przymierzu. Idea ta wystąpi dopiero w VII wieku. Według Kraetzschmara z czysto religijnego punktu widzenia, pojęcie przymierza w procesie doskonalenia się pojęcia Boga, było krokiem wstecznym. Stanowiło bowiem kompromis proroków na rzecz szerokich warstw ludu w tym sensie, że Bóg, istota duchowa, władca wszystkich narodów — tak, jak go rozumieli prorocy — stał się Bogiem, partnerem przymierza jednego narodu.²

W 14 lat po książce Kraetzschmara opublikował obszernie dzieło o przymierzu P. Karge. Odmienne od dwóch poprzednich autorów, w kwestii przymierza wychodzi on nie od hipotez, lecz od źródeł, opiera się mianowicie na tekstach przymierzy starożytnych. Wnioski, do jakich doszedł, nie różnią się wiele od poglądów Wellhausena, stwierdził on jednak, że warunki kulturalne i religijne na starożytnym Wschodzie oraz w Kanaanie w okresie wejścia do niego Izraelitów były tego rodzaju, że specyfika religii Izraela jako „religii przymierza” jest historycznie zrozumiała i możliwa.³

Odwrot od opinii wellhauseniankich zapoczątkował już w 1914 roku J. Pedersen. Na podstawie przeprowadzonych badań porównawczych nad znaczeniem wyrazu „przymierza” oraz ceremonii towarzyszących zawieraniu przymierza u Izraelitów i Arabów, doszedł on do wniosku, że idea przymierza sięga początków historii Izraela⁴. Kolejno do podobnych wniosków dochodzą inni autorzy na podstawie badań rodzajów praw przymierza względnie ich związku z kultem. S. Mowinckel w swoim dziele o Dekalogu, zwrócił uwagę na elementy kultowe w opisie przymierza synajskiego i dowiódł, że przymierze było częścią kultu izraelskiego — zwłaszcza kultu Nowego Roku — a nie tylko późniejszą ideą, tak, jak rozumiał to Wellhausen⁵.

Podobnie M. Noth wyraża opinię, że początki corocznego święta odnowienia przymierza połączonego ze świętem Nowego Roku, sięgają czasów przedkrólewskich Izraela. Wobec tego również sama idea przymierza musi być wczesnego pochodzenia⁶.

² R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg 1896, s. 122, 146.

³ P. Karge, *Die Geschichte des Bundesgedankens im AT*, Münster 1910, s. V.

⁴ J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten ...*, Strassburg 1944, s. 33—40.

⁵ S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris 1927, s. 11, 114n.

⁶ M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, s. 15.

A. Alt na podstawie analizy praw Kodeksu Przymierza doszedł do stwierdzenia, że prawa apodyktyczne pochodzą z okresu zajmowania Kanaanu⁷. Do podobnego wniosku doszedł G. von Rad. Uważa on, że święto Przymierza, którego istotną treścią było ogłoszenie prawa, zawarcie przymierza, błogosławieństwa i przekleństwa, powstało po wejściu Izraelitów do Kanaanu w sanktuarium w Sychem⁸.

Niektórzy autorzy opowiadają się za pewną ewolucją pierwotnej idei przymierza. Aczkolwiek znane było już dawniej i zawarte zostało w czasie wędrówki do Palestyny, to jednak nie posiadało zasadniczego znaczenia w religii izraelskiej; autorami jego treści religijnej mieli dopiero prorocy. Według J. Begricha idea ta pochodzi wprawdzie z wczesnej starożytności izraelskiej, uległa ona jednak z biegiem czasu różnym przekształceniom. W okresie najstarszym przymierze nie nakładało żadnych wzajemnych zobowiązań na obu partnerów, innymi słowy, nie było żadnej łączności między przymierzem a prawem. Źródeł prawodawstwa i jego motywacji nie można więc szukać w fakcie przymierza. Dopiero w ostatnim etapie rozwoju idei przymierza, pod wpływem kananejskiej myśli prawnej nastąpiło spisanie praw i nadanie im waleru praw przymierza⁹. Spisanie tych praw w specjalnym dokumencie miało poświadczyć fakt zawartego przymierza. L. Koehler również opowiada się za starożytnością przymierza. Według niego jednak początkowo ta idea ograniczała się jedynie do tego, że Izrael świadomy swego wybraństwa, poczuwał się do specjalnego obowiązku wdzięczności wobec Jahwe. Natomiast po zajęciu Kanaanu przymierze wyrażało się poprzez różne formy kultu¹⁰.

Jak widzimy, cytowani wyżej autorzy przewyżczyli poglądy Wellhausena o późnym pochodzeniu idei przymierza, przesuując jej powstanie na wczesny okres dziejów Izraela. Jednak nie przyjmują oni jeszcze Mojżeszowego pochodzenia Przymierza synajskiego. Przyczyni się do tego dopiero zaznajomienie się z formami przymierzy na starożytnym Wschodzie. Najnowsze badania wykazały mianowicie, że na starożytnym Wschodzie były w powszechnym użyciu specjalne formularze — schematy zawierania przymierza. Badaniom porównawczym nad tymi formularzami oraz nad przymierzem w Biblii poświęcona jest praca G. E. Mendenhalla¹¹,

⁷ A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, München 1953, s. 278—332.

⁸ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938; tegoż autora *Deuteronomium Studien*, Göttingen 1948, s. 15n.

⁹ J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, ZAW 60/1944/1—11, szczeg. 4, 7.

¹⁰ L. Koehler, *Theologie des AT*, Tübingen 1953³, s. 43—58.

¹¹ G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient*, Zürich 1960.

który oparł się na studium V. Korošeca¹² o hetyckich układach państwowych. Podczas gdy Begrich, jak pamiętamy, rozdzielał prawo i przymierze, Mendenhall je łączy. Wynika to według niego z sytuacji historycznej: Przymierze na Synaju scalilo półnomadyczne szczepy izraelskie, tworząc z nich religijną i polityczną społeczność. Kodeksem prawnym tej społeczności stał się Dekalog¹³. A zatem, prawo w jakimś stopniu wynika z przymierza. Opinię Mendenhalla w tym względzie potwierdza to, że według powszechnego poglądu starożytnego Wschodu, istotą zawarcia przymierza było jego pisemne sporządzenie¹⁴. Dokument umowy nie był dla obu stron zwykłym protokołem, lecz — zawierając głównie wykaz zobowiązań — ustanawiał prawa, jakimi mieli się odtąd kierować kontrahenci¹⁵. Łączność przymierza z prawem wynika jednak przede wszystkim — do wodzi Mendenhall — z podobieństwa przymierza biblijnego do pozabiblijnych „schematów przymierza”. Badania tego uczonego — do takich samych wyników niezależnie od niego doszedł też K. Baltzer¹⁶ — wykazały, że przy zawarciu przymierza między Jahwe i Izraelem, użyty został ten właśnie zapożyczony przez autora biblijnego pozabiblijny schemat przymierza, który musiał być wówczas rozpowszechniony i znany¹⁷.

O starożytności idei przymierza świadczą również same teksty biblijne. Idea ta jest głównym motywem tradycji biblijnych w Pięcioksięgu. Nie zawsze chodzi tu o ścisłe przymierze — tekst biblijny bowiem nie mówi w każdym wypadku o zawarciu przymierza — zawsze jednak chodzi o pojęcie „wybrania”.

Relacje poszczególnych tradycji biblijnych o przymierzach są różne. Przedstawiają one przymierze na różny sposób. Najstarsze tradycje księgi Rodzaju odnoszą wybranie Izraela do czasów patriarchów. Według nich początek wybrania Izraela związany jest z osobą Abrahama. Wraz z nim powstaje zaczątek nowego ludu, który będzie narzędziem spełniania Bożych planów. Stąd obietnica licznego potomstwa dana Abrahamowi ciągnie się jak złota nić przez całą

¹² V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig 1931.

¹³ Mendenhall, dz. cyt., s. 7—8.

¹⁴ D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testaments Prophets*, Rome 1964, s. 80.

¹⁵ V. Korošec, dz. cyt., s. 15 nn; wskazuje on na Kodeks Hammurabiego § 128: jeśli mężczyzna nabywa kobietę (aby ją mieć jako żonę), ale nie redaguje umowy z nią, wtedy ta kobieta nie jest żoną. Zob. J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 91.

¹⁶ K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960.

¹⁷ Nie brak jednak również opinii, które odrzucają to zapożyczenie. Opinie takie głoszą m. in.: D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma 1963; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des sog. apodiktischen Rechts im Alten Testaments*, Leipzig 1961; G. Botterweck, *Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog*, Concilium 1/1965/392—401.

historię patriarchów aż do opowiadań o zajęciu Kanaanu (Rdz 13, 16—17; 15, 5—7; 18, 18; 22, 15—18 itd). Księga Powtórzonego Prawa uczy, że wybraństwo Izraela było stopniowo realizowane przez Jahwe. Bóg wybrał Izraela spośród innych narodów (Pwt 14, 2), plan zaś tego wybraństwa powziął Jahwe już wtedy, gdy dzielił ziemię między narody (Pwt 32, 8). Plany swe realizował Bóg wtedy, gdy wybrał Abrahama, Izaaka i Jakuba na protoplastów narodu izraelskiego, a szczególnie pod górą Synaj zawierając z Izraelem przymierze (Pwt 5, 1—33). Tradycja kapłańska natomiast przy opisie zdarzeń synajskich nic nie mówi o zawarciu przymierza, nawiązuje za to do przymierza z Abrahamem. Widocznie tradycja ta uważa, że przymierze trwa już od czasów Abrahama i że to właśnie przymierze jest najważniejsze.

Wiara, iż Jahwe zawarł z Izraelem przymierze jest zatem jednomyślnym przekonaniem wszystkich tradycji Pięcioksięgu.

Kiedy idea przymierza wkroczyła do izraelskiej religii? Można przyjąć za W. Eichrodt¹⁸, że idea ta — jak wynika to z przekazów tekstów biblijnych o przymierzu — występuje już w najstarszych dokumentach Pentateuchu. Za starożytnością przymierza z Jahwe przemawiają również przytoczone już argumenty Notha¹⁹ i Alta²⁰, którzy podkreślają twórczy charakter okresu przedmonarchicznego i konieczność przyjęcia struktury przymierza w najstarszych prawach Izraela, obecność wzoru przymierza w starej pieśni Mojżesza Pwt 32²¹, i wreszcie badania porównawcze cytowanych już autorów Mendenhalla i Baltzera nad przymierzem biblijnym i formularzami przymierzy pozabiblijnych²².

II.

Chociaż każda z tradycji biblijnych przedstawia przymierze, jak widzieliśmy, na swój własny, nieco odmienny sposób, to jednak wydaje się być jednomyślnym przekonaniem tych tradycji, że najważniejszym przymierzem jest przymierze synajskie. Wspomnienie

¹⁸ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1957, t. I s. 14—19.

¹⁹ Dz. cyt.

²⁰ Dz. cyt.

²¹ S. Łach, *Pieśń Mojżesza w Pwt 32, 1—43*, RBL 2 (1964) 66—80.

²² Por. uderzające podobieństwo terminologii oznaczającej zerwanie przymierza. Pwt 28, 23: *Niebiosa, które masz nad głową, będą miedziane, a ziemia pod tobą żelazna* (w. 24 dalej rozwija myśl), Kpł 26, 19b: *Sprawię, że niebo będzie dla was żelazne, a ziemia miedziana* (w. 20 rozwija myśl dalej) i tekstem układu Esarhaddona 528—532: „Sprawię, że ziemia będzie dla was jak żelazo, że nikt nie będzie jej uprawiał. Tak samo deszcz nie spadnie z miedzianego nieba, i tak ani deszcz ani rosa nie spadnie na wasze pola i łąki” (J Mc Carthy, dz. cyt., s. 203).

wyjścia z Egiptu uwieńczone zawarciem przymierza wciąż wraca u autorów biblijnych: *Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi cię wiódł twój Bóg, Jahwe, przez te 40 lat na pustyni...* (Pwt 8, 20a). U Jr 2, 1—3 okres wyjścia z Egiptu jest okresem pierwszej miłości i narzeczeństwa Izraela. Według rabinów dzień zawarcia przymierza był dniem zaślubin Jahwe ze swym ludem²³. Tak więc punkt centralny i zarazem zwrotny w historii Izraela stanowiło przymierze synajskie. Było ono „pierwsze” również z tego względu, że zawierającym je był Bóg znany pod nowym imieniem Jahwe. Poza tym drugą stroną nie była już jednostka, lecz 12 szczepów scalonych pokrewieństwem krwi.

Jaki jest najgłębszy sens przymierza synajskiego? Niewątpliwie, w rezultacie zawarcia przymierza Izrael stał się ludem Jahwe (Pwt 29, 11—12a; 27, 9). Jahwe zaś stał się obecny wśród swego ludu, czego symbolem jest arka przymierza (Pwt 10, 8; 1 Sm 4, 7. 22) oraz prawo Boże. Wydaje się jednak, że istota przymierza sięga głębiej. Zwróćmy uwagę na ofiarę, jaką złożył Mojżesz z okazji tego przymierza. U stóp góry Synaj zbudował on ołtarz, a wokół niego postawił 12 słupów, które symbolizowały 12 szczepów izraelskich. Połowę krwi z zabitych zwierząt Mojżesz wylał na ołtarz, który symbolizował Boga Jahwe, a drugą połowę krwi wylał na lud. *Następnie... Mojżesz wziął krew i wylał ją na lud mówiąc: oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (Wj 21, 7—8).

Przebieg wydarzeń związanych z uwolnieniem Izraelitów z Egiptu został opisany w taki sposób, by te wydarzenia miały głębsze znaczenie religijne. Znaczenie religijne miała również czynność wylania krwi na ołtarz i na lud. Symbolizowała ona mianowicie łączność, jaka winna odtań istnieć między Bogiem i Izraelem, a więc nie tylko pełne niezwykłej życzliwości zbliżenie się Boga do swego narodu, ale też pragnienie ludu połączenia się ze swym Bogiem jak najściślej.

Przymierze wyraża jednak jeszcze głębszą myśl. Krew, która symbolizowała życie, a nawet niejako była samym życiem, otrzymuje w tej ofierze szczególne znaczenie. Wylanie krwi na ołtarz (a nie na jego podstawę czy na ziemię wokół ołtarza), który był symbolem Boga, podnosiło jej wartość, nadawało usymbolizowanemu przez nią życiu charakter święty. Gdy więc druga połowa tej samej krwi wylana została na Izraelitów, miało to znaczyć, że otrzymują oni dzięki tej „krwi przymierza” nowe życie²⁴. Podstawą tego nowego życia jest ścisła łączność z Bogiem. Dzięki temu właśnie nowemu życiu Izrael stał się królestwem kapłanów i narodem świętym (Wj 19, 6b). Naród święty to nie tylko znaczy: wyłączony z kręgu

²³ L. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, München 1922—1928, t. I, s. 969; t. II, s. 393.

²⁴ Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961. s. 74.

narodów. Komentarzem tego słowa „święty” jest tekst z księgi Kpł: *Bądźcie świętymi, ponieważ ja jestem święty* (11, 44): *Ja jestem Jahwe, który wprowadziłem was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Bądźcie więc świętymi, bo ja jestem święty*” (11, 45). Ponieważ Bóg jest święty, wszystko co ma z Nim łączność, zarówno przedmioty (arka) jak i osoby (kapłani, lewici), ma również charakter sakralny. Izrael jest „święty”, a więc poświęcony Bogu oraz w szczególny sposób z Bogiem złączony.

Tę szczególną łączność symbolizuje „wspólnota krwi”. Dzięki „krwi przymierza”, która została wylana na Izraelitów, nie tylko zostało przypieczętowane przymierze, ale równocześnie otrzymali oni nowe życie, i to w ścisłej łączności z Bogiem, w łączności opartej na „wspólnocie krwi”. Zaczęli jakby na nowo istnieć jako społeczność Boga. Przez krew ofiar Jahwe konsekruje Izraela na wyłączną własność dla siebie. Należy jeszcze raz podkreślić, że Izraelici stali się świętymi przez to, że Jahwe wybawił ich z niewoli i związał się z nimi przymierzem. Ponieważ zaś Jahwe jest święty, Izraelici przez to przymierze stali się „ludem świętym” (Pwt 7, 6; 14, 2, 21). Tak więc świętość Izraela ściśle łączy się z jego wybawieniem. Można więc twierdzić, że u podstaw biblijnego obrazu przymierza synajskiego leży idea zbawienia.²⁵

Przymierze synajskie, którego pośrednikiem był Mojżesz, nie było przymierzem ostatecznym. Pozorne zamknięcie się Boga w narodzie Izraelskim to tylko uwertura do Nowego Przymierza (Iz 54, 3. 10; Jr 31, 31—33; Ez 37, 26n).

Propagatorem idei Nowego Przymierza (*berit hadaśah*) — szczególnie w latach reformy religijnej Jozjasza, gdy starano się odnowić również przymierze synajskie, podkreślając jego aktualność dla współczesnego pokolenia — był Jeremiasz.²⁶ Chodziło mu jednak nie tylko o aktualizację dawnych przepisów, głosił potrzebę Nowego Przymierza.²⁷ Różnicę między starym i nowym przymierzem

²⁵ Tamże, s. 76.

²⁶ Proroctwo o przyszłym odnowieniu przymierza wygłosił już prorok Ozeasz (2, 14—23). Dokona się to według niego przez „zaślubiny” Jahwe z nowym jego ludem. Ideę Jeremiasza o Nowym Przymierzem podjął i rozwinął Ezechiel (16, 60—63; 34, 25—31; 37, 15—28). Wysuwa on na pierwszy plan zbawcze działanie Boga zapowiadając, że wewnętrzna przemiana człowieka będzie dziełem Boga, który tak wpłynie na człowieka, że ten ochotnym sercem będzie wypełniał prawo Boże. Deutero Izajasz rozwinął pojęcie Nowego Przymierza na podstawie działalności Sługi Jahwe zapowiadając jej powszechny charakter (Iz 40—66). Co do udziału proroków w rozwoju pojęcia *berit* zob. F. L. Moriarty, *Prophet and Covenant*, Gregorianum 46 (1965) 817—833; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, London 1965.

²⁷ Zob. J. Coppens, *La nouvelle alliance en Jér.* 31, 31—34, CBQ 25 (1962) 12—21; L. R. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, s. 526—532.

wyjaśnił sam prorok: *Dam prawo moje do ich wnętrzości i na sercu ich je wypiszę i będę im Bogiem, a oni będą ludem moim* (31, 33). A więc i w Nowym Przymierzu będzie prawo. Wypisze je Bóg nie na tablicach kamiennych, lecz w sercach ludzkich. Znaczy to, że ludzie Nowego Przymierza żyć będą prawem Bożym nie związanym groźbami i sankcjami, ale wewnętrzną skłonnością serca. Prawo starego przymierza obwarowane sankcjami wymuszało posłuszeństwo, nastawiało na troskę o zewnętrzną poprawność. W Nowym Przymierzu ludzie dobrowolnie, z wewnętrznej potrzeby będą się skłaniać do prawa Bożego. Stanie się ono czymś najgłębiej wewnętrznym, osobistym. Ta przemiana dokona się z inicjatywy Boga, będzie dziełem jego łaski (Jr 31, 34b). W Nowym Przymierzu ludzie będą ściśle związani ze swoim Bogiem. Zasadnicza treść Nowego Przymierza opisana jest formułą dawnego *berit*: *będę im Bogiem, oni zaś będą mi ludem* (Wj 6, 7; Kpł 26, 12). W proroctwie Jeremiasza nie chodzi więc o Nowe Przymierze w tym sensie, jakoby miało ono zastąpić przymierze synajskie. Nowe Przymierze będzie tylko odnowieniem i pogłębieniem przymierza zawartego na Synaju. A zatem nowość przymierza zapowiadanego przez Jeremiasza, nie polega na jakimś nowym prawie, lecz na nowym stosunku ludzi do prawa Bożego.

Poza tą nową mentalnością religijną epoki N. Przymierza, innym najbardziej charakterystycznym przejawem będzie niezwykle poznanie Boga: *Nie będą się musieli wzajemnie puczać mówiąc jeden do drugiego: poznajcie Jahwe* (Jr 31, 34). Hebrajskie wyrażenie „poznanie Jahwe” nie oznacza tylko wiedzy teoretycznej, lecz ma treść o wiele bogatszą niż nasz wyraz „poznać”. Obejmuje uznanie Boga tym, kim jest — Panem jedynym, ale równocześnie miłość, bojaźń, posłuszeństwo. Chodzi zatem o poznanie teoretyczne i praktyczne — o doświadczenie Boga w swoim życiu. Bóg będzie tak silnie oddziaływał na ludzi, że ci z instynktownej potrzeby serca będą pełnić swoje obowiązki religijne bez specjalnej zachęty nauczycieli i proroków, w poprzednim okresie często tak bezowocnej (por. Jr 5, 4; Iz 6, 9). W starym przymierzu zabrakło tej właśnie „znajomości” Boga i dlatego Jahwe nie był przedmiotem poszukiwania Izraela (Oz 10, 12).

Jeremiasz nie mówi jaki będzie ryt N. Przymierza. Z wypełnienia się proroctwa wiadomo, że podobnie jak w przymierzu synajskim będzie to ryt krwi: *To jest moja krew Nowego Przymierza* (Mk 14, 24; Mt 26, 28; Łk 22, 20).

Proroctwo Jeremiasza o N. Przymierzu nie jest doskonałe, jeśli porównać je z wypełnieniem w N. Przymierzu. Zakres N. Przymierza u Jr dotyczy jedynie Izraela, N. Przymierze będzie przymierzem powszechnym. Wskazuje na to choćby osoba pośrednika.

Pośrednikiem starego przymierza był Mojżesz, pośrednikiem Nowego — będzie Chrystus.

Pisma N. Testamentu przedstawiają dzieło Chrystusa jako dzieło nowego Mojżesza. Relacje o dzieciństwie Mojżesza i Chrystusa są dziwnie zbieżne. Chrystus tak jak Mojżesz jest zbawcą Izraela, albowiem wybawi on lud swój od grzechów (Mt 1, 21). Jak faraon zagrażał Mojżeszowi, tak Herod nastaje na życie Jezusa, widząc w nim ewentualnego rywala. Mojżesz w swoim koszu i Chrystus w swoim żłóbku są znakami wszechmocy Bożej ukazującej się w ludzkiej słabości. Faraon i Herod są tu wcieleniem złych mocy, które usiłują już w zarodku zniszczyć Boży plan zbawienia. Jak Jahwe nakazuje Mojżeszowi: *Wracaj do Egiptu, gdyż umarli wszyscy ci, którzy czyhali na twe życie* (Wj 4, 19—20), tak anioł mówi do Józefa: *Zbudź się, weź dziecię i matkę jego i idź do ziemi izraelskiej, pomarli bowiem ci, co czyhali na życie dziecięcia* (Mt 2, 19—20).

Pewne fakty z życia Chrystusa Nowy Testament przedstawia na tle „wyjścia”. Scena przemienienia (Mt 17, 1—8 i par.) przywołuje na pamięć wiele szczegółów z teofanii na Synaju: góra, obok, obecność Mojżesza, namioty przypominające pobyt na pustyni, słyszenie głosu Bożego (por. Wj 24, 1—18; 34, 28—35). Chrystus jest prawdziwą Paschą, Barankiem, którego krew chroni nas przed zagładą (Wj 12, ln; J 1, 2). Jest prawdziwą manną przychodzącą z nieba (J 6). Jest skałą, z której popłynie źródło wody żywej, zaspakajającej pragnienie człowieka (J 4, 14; 7, 37). Żydzi prowadzeni byli przez słup ognia w ciągu nocy, Jezus jest prawdziwym światłem oświecającym każdego człowieka przychodzącego na ten świat; kto pójdzie za tym światłem, nie będzie błądził w ciemnościach (J 8, 12). Jak Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak będzie podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, kto w nim ufność pokłada, miał żywot wieczny (J 3, 14—15). Jest prawdopodobne, że wzmianka o krwi i wodzie, która wypłynęła z boku Chrystusa (J 19, 34) wskazuje, że krew Baranka rozpoczyna Nowe Przymierze i że wytrysło prawdziwe źródło (Ducha i Życia — J 7, 38—39), którego skała na pustyni była tylko figurą.

Prolog czwartej Ewangelii wykazuje, jak w Chrystusie, Pośredniku Nowego Przymierza, wypełniło się wszystko, co w Starym było tylko figurą. W Wj 33, 18 Mojżesz prosi: *Ukaż mi chwałę Twoją*, J 1, 14 stwierdza: *I widzieliśmy chwałę Jego*. Jahwe odpowiada Mojżeszowi: *Nie będziesz mógł widzieć oblicza mego* (Wj 33, 20—23), w J 1, 18 czytamy: *Boga nikt nigdy nie widział Jednorodzony Bóg, bytujący w łonie Ojca* (o Nim) *pouczył*. Mojżesz błaga, aby Bóg szedł pośrodku swego ludu (Wj 33, 15—16; 34, 9). J 1, 14: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami*.

Zauważmy jednak, że św. Jan zestawiając Mojżesza z Chrystusem wykazuje, że zachodzi między nimi relacja nie tyle typologiczna

ile antytetyczna. Mojżesz mimo swej zażyłości z Bogiem (Wj 33, 11a: *Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem*), widział tylko chwałę Jahwe. Również autor IV Ewangelii jest przekonany, że *Boga nikt nigdy nie widział* (1, 18a). Jeśli więc pisze on w swej Ewangelii, że Jezus mówi to co widział (3, 13. 32), jego intencją było przeciwstawienie pośredników dwóch przymierzy: ten, który Boga nie widział, mógł przekazać tylko naukę otrzymaną, ten natomiast, który jest na łonie Ojca (J 1, 18b), może mówić to co widział. Mojżesz otrzymał tylko objawienie imienia Bożego, Jezus sam posiadał to imię (17, 10—12).

W opinii Żydów prawo dane przez Mojżesza zawierało pełnię Bożych słów przeznaczonych dla człowieka. Jezus głosząc nauki nie powoływał się na prawo Mojżeszowe, ale na naukę Ojca (J 12, 49a). Manna Mojżeszowa nie zabezpieczała przed śmiercią (J 6, 49). Jezus przyniósł chleb Boży dający życie (J 6, 33), tym chlebem jest on sam (J 6, 51). Mojżesz był tylko pośrednikiem między ludem izraelskim a Bogiem ukazującym się pod postacią obłoku. Jezus natomiast jest świetlistym obłokiem idącym na przedzie swego ludu (J 8, 12). A zatem, jak słusznie zauważa J. Jeremias: „W Mojżesz i Chrystusie mamy dwóch Bożych wysłańców Starego i Nowego Przymierza związanych ze sobą przez ten sam los odrzucenia, ale też przeciwstawiających się sobie przez prawo i Ewangelię”.²⁸

Trudno przypuścić, by nakreślone wyżej aluzje Nowego Testamentu do okresu „wyjścia” były przypadkowe. Ewangelista św. Jan przypominając wydarzenia na Synaju i przedstawiając Chrystusa Mojżeszowi chciał wykazać, że Chrystus jest pośrednikiem Nowego Przymierza, tak, jak Mojżesz był pośrednikiem starego i że Nowe Przymierze, zgodnie z zapowiedziami proroków, jest od starego doskonalsze. W Wielki Czwartek usłyszemy słowa Chrystusa: „*Ten jest bowiem kielich krwi mojej nowego i wiecznego przymierza (tajemnica wiary), która za was i za wielu wylana będzie na odpuszczenie grzechów*”.

Wyższość N. Przymierza nad Starym wykazuje również w całym swoim liście autor Listu do Hebrajczyków. Uzasadnia to wyższością kapłaństwa, ofiar i środków uświęcenia, które istnieć będą w N. Przymierzu.

W obu przymierzach Bóg przemawiał do ludzi, w starym przez proroków, w Nowym przez Syna swego (1, 1—3). W starym przymierzu przemawiał na ziemi, na Synaju (12, 25) obiecując dobra materialne, w Nowym przemawia z nieba (12, 26) przez usta Syna, obiecując dobra duchowe. Kapłani w starym przymierzu otrzymywali swą godność kapłańską dziedzicznie, na mocy prawa opierającego się na ciele i krwi, Chrystus, kapłan Nowego Przymierza, został

²⁸ J. Jeremias, *Móysés*, TWNT, IV, 878.

kapłanem na mocy przysięgi Bożej i to kapłanem na wieki (7, 2—22). Liczni kapłani starego przymierza zostali w Nowym zastąpieni przez jednego kapłana nieśmiertelnego, Chrystusa (7, 23—25). Mojżesz był tylko sługą w domu Bożym (= naród izraelski), Chrystus jest w tym domu Synem, a ponadto ma udział w rządach tym domem (3, 1—6). Krew zwierząt w starym przymierzu mogła oczyszczać wiernych tylko wobec prawa, krew Chrystusa oczyszcza sumienia (10, 22), uświęca je, uśmierza gniew Boży (2, 17), otwiera niebo, dokonuje odkupienia (9, 12). Lud izraelski nie mógł zbliżyć się do Boga na Synaju (12, 18), bo prawo starego przymierza nie mogło uświęcić Izraelitów (10, 1). Lud Nowego Przymierza może zbliżyć się do *góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego* (12, 22), bo Chrystus obmył ich z grzechów. A zatem, to co w starym przymierzu było cząstkowe i niedoskonałe, w Nowym stało się pełne i doskonałe (8, 6—7; 9, 15—22).

To Nowe i Wieczne Przymierze jest wypełnieniem i sublimacją tego wszystkiego, co w zarysie ukazywało przymierze synajskie. To Przymierze jest nowe, bo utrwalone nie na twardych tablicach kamiennych, ale wypisane na sercach ludzkich; złożone już nie w arce, lecz w tych, z którymi zostało zawarte. Krew Nowego Przymierza, w odróżnieniu od przymierza synajskiego, nie miała znaczenia symbolicznego. Była to bowiem prawdziwa krew, krew Ofiary jedynego Pośrednika, przelana w imieniu wszystkich ludzi.

Jezus nie wylał swej krwi na Dwunastu Apostołów, ale tą krwią ich napoił, przez co nie tylko zawarł z nimi na nowo przymierze, ale równocześnie wlał w nich nowe życie, i to swoje życie. Apostołowie są tu reprezentantami 12 pokoleń Nowego Izraela, gdy więc zaczęli oni żyć nowym życiem, w ich osobie narodził się nowy lud Boży, obywatele górnego Jeruzalem, które cieszy się wolnością (Gal 4, 26). To przymierze jest wieczne, bo ma swe oparcie w duchu i w prawdzie (J 4, 23), bo krew tego Przymierza będzie przelana na ołtarzach od wschodu aż do zachodu (Mal 1, 11), bo nigdy się nie skończy. Stare przymierze bezpośrednio zostało zawarte tylko z Izraelitami, którzy od tej chwili stali się pośrednikami innych narodów u Jahwe. Dlatego właśnie pod górą Synaj zostali oni przez Jahwe nazwani *Królestwem kapłanów* (Wj 19 ,6). W ten sposób stare przymierze stanowiło już zapoczątkowanie Nowego Przymierza, Przymierza Powszechnego. „Plan zbawienia w Starym Testamencie na to był przede wszystkim nastawiony, by przygotować, proroczo zapowiedzieć (por. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) i rozmaitymi obrazami typicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10, 11) przyjście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa Mesjańskiego”.²⁹

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

²⁹ Konstytucja o Objawieniu Bożym IV, 15.

Ks. Lech Stachowiak

ODWIECZNE POCHODZENIE SŁOWA (J 1, 1—5)

Prolog do czwartej Ewangelii jest nadal przedmiotem specjalnego zainteresowania zarówno w fachowych kołach egzegetów jak i w praktycznym wykładzie Nowego Testamentu¹. Wśród kompetentnych znawców zagadnień teologicznych i literackich pism janowych zarysowuje się coraz to wyraźniej zgoda co do prehistorii Prologu: stanowi on wtórne, pochodzące spod pióra św. Jana Apostoła opracowanie starochrześcijańskiego hymnu chrystologicznego². Ponieważ prace nad odtworzeniem pierwotnego brzmienia tego hymnu opierają się z konieczności na hipotezach, występują dość znaczne rozbieżności w zagadnieniach bardziej szczegółowych: w przynależności niektórych wierszy do pierwotnego hymnu lub do redakcji Ewangelisty, w ustaleniu punktu kulminacyjnego, nie mówiąc już o pochodzeniu tego hymnu³. Pierwsze pięć ww. Prologu krytycy dość

¹ Dość kompletną bibliografię z okresu 1920—1965 podaje E. Malatesta, *St. John's Gospel* (Analecta Biblica 32), Roma 1967, 69—75 (prace ogólne) i 75—78 (prace analityczne). Od r. 1965 ukazały się dość liczne rozprawy i artykuły o Prologu. Do najważniejszych należą: J. Willemse, *Jezus — pierwsze i ostatnie Słowo Boże*, Concilium (1/2) 1965/66, 715—727; S. Zodiates, *Was Christ God? An Exposition of Jo 1, 1—18 from the Original Greek Text*, Grand Rapids 1966; J. Blank, *Das Johannesevangelium. Der Prolog: Jo 1, 1—18*, Bibel u. Leben 7 (1966) 28—39; H. Ridderbos, *The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John*, Nov. Test. 8 (1966) 180—201; Ch. Demke, *Der sogenannte Logoshymnus im johanneischen Prolog*, ZNW 58 (1967) 45—68; J. Jeremiaas, *Der Prolog des Johannes-Evangeliums* (Jo 1, 1—18), Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I², Freiburg i Br. 1967, 197—269; A. Feuillet, *Le Prologue du quatrième Evangile*, Bruges/Paris 1968; W. F. Hamby, *Creation and Gospel. A brief Comparison of Gen 1, 1—2 and Jn 1, 1—2*, 12, *Studia Evangelica* 5 (1968) 69—74; J. C. O'Neill, *The Prologue to the John*, *Journal of Theological Studies* 20 (1969) 41—52; G. Querdray, *Le Prologue du IV Evangile*, *Ami du Clergé* 79 (1969) 173—176; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 247—252; P. Borgen, *Observation on the Targumic Character of the Prologue of John*, *New Testament Studies* 16 (1969) 288—295; Z. Poniatowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, New York 1970; H. Langkammer, *Wokół współczesnej problematyki pieśni o Logosie w Prologu Jana*, *Roczn. Teol.-Kan.* 17, 1 (1970) 105—112; G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, *Nov. Test.* 13 (1971) 81—126.

² Por. szczeg. R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, BZ NF 1 (1957) 69—109.

³ Niektórzy egzegeci dopatrują się w Prologu jednolitej kompozycji literackiej (M. E. Boismard, *Le Prologue de S. Jean*, Paris 1953,

zgodnie przypisują hipotetycznemu hymnowi, co oczywiście nie wyklucza pewnych zmian i dodatków wprowadzonych przez Jana Ewangelistę⁴.

Dla współczesnego czytelnika Biblii te prace krytyczne nie są bez znaczenia, pyta on jednak przede wszystkim o sens teologiczny przekazanego przez chrześcijańską tradycję tekstu Ewangelii. Toteż punktem wyjścia niniejszego artykułu będzie zawsze oryginalny, krytycznie ustalony tekst J 1, 1—5 i sens, jaki zakładał Ewangelista; tylko w wyjątkowo trudnych wypadkach trzeba będzie z konieczności sięgnąć do jego prehistorii literackiej i teologicznej Prologu.

Pierwsze słowa Prologu nawiązują niedwuznacznie do Rdz 1, 1. Teologiczne uzasadnienie takiego ujęcia jest oczywiste: dzieło stworzenia, opisane w pierwszych słowach Biblii jest zarazem pierwszym etapem objawienia Bożego przez Słowo. Tym samym już pierwsze zdanie czwartej Ewangelii stwierdza dwuaspektowość dialogu Boga ze światem: w słowie i w stwórczym czynie. W Słowie Wcielonym, w Jego działalności odwiecznej i ziemskiej, oba aspekty osiągają pełnię i jedność doskonałą.

Zarówno Rdz 1, 1 jak J 1, 1 przedstawiają Boga w chwili stwarzania świata, jednak w różnym sensie. Stąd wyrażenie „na początku” określa w Rdz to co zaczęło istnieć w chwili wypowiedzenia Bożego „niech się stanie...”, w Prologu zaś to co już było u Boga, zanim cokolwiek zaistniało. Słowo, które było u Boga istniało wiecznie, jak i sam Bóg. Istniało zaś nie jako hipostaza, przymiot czy personifikacja, lecz jako prawdziwa Osoba. Współczesny św. Janowi judaizm wyliczał aż siedem rzeczy, którym należało przyznać pierwszeństwo przed stworzeniem świata: „Prawo, pokuta, ogród Eden, Gehinnon, tron Chwały. Przybytek, imię Mesjasza”⁵. Wszystkie te rzeczy zostały jednak stworzone, zaczęły istnieć, w przeciwieństwie do Słowa, które było zawsze.

103—108; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg 1951, 67—97), przypisując ją autorowi czwartej Ewangelii. Inni, przyjmując pierwotny hymn, przypisują go środowisku gnostrycko-joannickiemu (Bultmann, Schutz, Stauffer) lub chrześcijańsko-gnostryckiemu (Haenchen). Egzegeci katoliccy wyprowadzają ten hymn dość zgodnie ze środowiska wczesno-chrześcijańskiego, analogicznie do innych hymnów chrystologicznych zawartych w pismach NT (np. Flp 2, 6—11; Ef 5, 14; Kol 1, 15—20; 1 Ptr 2, 21—25).

⁴ W sekcji J 1, 1—5 niektórzy komentatorzy dopatrują się w w. 2 i 5 kompozycji Ewangelisty (por. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 202—203); takie stanowisko jest dotąd dość odosobnione.

⁵ Por. Talmud bab. Pes 54a (Strack-Billerbeck II, 353; Bonsirven, *Textes Rabbiniques* 829). Inaczej Gen R 1 (2b), rozróżniając rzeczy stworzone przed powstaniem świata od tych „które zstąpiły do myśli Bożych, by zostać stworzone” (Strack-Billerbeck I, 974).

Stwierdzenie preegzystencji Słowa nie jest teologiczną własnością Prologu ani Hymnu, na którym się opiera. Myśl tę wykazują dalsze wypowiedzi czwartej Ewangelii bezpośrednio (1, 30; 6, 62; 8, 58; 17, 5. 24) lub pośrednio (por. 6. 33. 50—51. 58; 7, 28—29; 8, 14. 23. 26; 10, 36; 16, 28), a nadto inne hymny chrystologiczne⁶. Jako źródła, które w sposób istotny wpłynęły na ukształtowanie teologicznej koncepcji preegzystencji podaje współczesna krytyka judaizm biblijny i pozabiblijny oraz wczesno-gnostyckie spekulacje.

Stary Testament nie zawiera jasno i bezpośrednio wyrażonej nauki o preegzystencji. Tym niemniej niektóre teksty najmłodszych ksiąg mądrościowych⁷ stanowią punkt wyjścia dla pozabiblijnych spekulacji⁸. Pochodzą one na ogół ze źródeł późniejszych niż czwarta Ewangelia⁹, jednak już literatura judaistyczna argumentuje w tym kierunku. Qumrańska Reguła Zrzeszenia np. stwierdza, że „zanim cokolwiek powstało, Bóg ustalił cały swój plan” (1 QS 3, 15, por. 1 QH 1, 7—8); podobnie piśmiennictwo apokryficzne sugeruje odwieczne istnienie zbawczych dóbr¹⁰. Preegzystencję dusz — zagadnienie dość różne od preegzystencji Słowa — znają zarówno Filon z Aleksandrii¹¹ jak i Józef Flawiusz¹². Bardziej zbliżają się do janowej preegzystencji te pisma apokaliptyczne, które przedstawiają Syna Człowieczego jako istniejącego przed wszelkim stworzeniem¹³.

Gnostyckie spekulacje antropologiczne przypisują preegzystencję elementowi duchowemu (*pneuma*) mieszkającemu w duszy człowieka, rozumiejąc go jako iskrę niebiańskiej sfery światłości. Wyzwolenie jej następuje przez dogłębne poznanie (*gnosis*) własnego jestestwa;

⁶ Por. Flp 2, 6; Kol 1, 15; Hbr 1, 2—3. Por. także J. T. Sanders, dz. cyt.

⁷ Zawierają one spekulacje mądrościowe, akcentując istnienie Mądrości (rozumianej jako hipostaza) przy stwarzaniu świata. Zob. zwiaszcza Prz 8, 12—9, 6; Syr 24, 5nn; Mdr 7, 25nn; 9, 1nn; 18, 14—16.

⁸ Dokładniej przedstawia rozwój ich w ekskursie R. Schnackenberg, *Johannesevangelium*, 291—294.

⁹ Idea preegzystencji przyjmowała się znacznie łatwiej w judaizmie helleńskim, podczas gdy jego tradycja palestyńska nie wykazuje przed połową w. III po Chr. takiej myśli teologicznej przynajmniej jednoznacznie. W żadnym wypadku nie chodzi w tych spekulacjach o pełną personifikację ani o preegzystencję idealną, poza Bogiem (w sensie grecko-pogańskim).

¹⁰ Por. np. 4 Ezdr 7, 26. 35—36; Bar syr 51, 7—8; 73, 1.

¹¹ Por. np. *De somn.* I, 138—139.

¹² *Bell.* II, 154—155. Przypisuje on Esseńczykom tę naukę; żadne jednak ze znanych dotychczas pism qumrańskich nie nawiązuje do niej.

¹³ Szczeg. *Henoch etiop.* 48, 3. 6; 62, 7 — por. J. 3, 13; 6, 62! Przedchrześcijańskie pochodzenie tych urywków jest jednak obecnie poddawane w wątpliwość.

ułatwia to powrót ducha do swej właściwej, wiecznej sfery¹⁴. Pomijając bardzo skomplikowane zagadnienie pochodzenia źródeł i ich daty, gnostycka koncepcja niewiele ma wspólnego z istnieniem Słowa przed wiekami, o jakim mówi J 1, 1. Chodzi jej o to, by człowiek uświadomił sobie, kim był, kim obecnie jest, aby mógł się stać tym, kim był¹⁵. W tym sensie też należy rozumieć wypowiedzi apokryficznej Ewangelii Tomasza (19), przekazującej rzekome słowa Chrystusa: „Błogosławiony ten który był, zanim się stał”¹⁶.

W stwierdzeniu czwartej Ewangelii, że Słowo było na początku u Boga nie chodzi ani o uświadomienie sobie wiecznego istnienia jakiejś cząstki duszy ani o dążenie do wyzwolenia, ale o historycznie rzeczywiste istnienie, stwierdzone wprost przez Jana Chrzciciela (J 1, 30). Takie zaś ujęcie o wiele łatwiej wyjaśnić genetycznie z rodzimych, biblijnych koncepcji judaizmu, rozwijających pojęcie objawionego słowa (*logos*), przejętych następnie przez wczesno-chrześcijańską tradycję (w pierwotnym hymnie), a pogłębionych przez teologiczną refleksję św. Jana (Prolog w dzisiejszej postaci). W analogiczny sposób czerpią swe argumenty ze źródeł mądrościowych niektóre listy pawłowe¹⁷. Nie wolno jednak zapominać, że chrześcijaństwo, w łonie którego dojrzało teologiczne uzasadnienie preegzystencji, wchłonęło nie tylko elementy judaizmu, ale i hellenizmu; stąd możliwość negatywnego lub nawet pozytywnego nawiązania do helleńsko-gnostyckich koncepcji musi być zawsze brana pod uwagę¹⁸.

Druga część w. 1 uzupełnia pierwszą: Słowo „istniejące od początku”, opisane podobnie jak dzieło Stwórcy w Rdz 1, 1, „było u Boga”. Stwierdzenie to wyraża najściślejszą wspólnotę osobową między Słowem a Bogiem, a jednocześnie odróżnia Je osobowo od Boga Ojca (*Theos* użyte z rodzajnikiem — por. 1, 14. 18). Do tej niewypowiedzianej wspólnoty między Ojcem a Synem będzie powracał Ewangelista jeszcze kilkakrotnie: w 1o, 30 stwierdzi przekazując słowa Mistrza, że Chrystus i Ojciec stanowią jedno i wspólnie zamieszkują w tych, co miłują Jezusa i zachowują Jego naukę (14, 23), a w modlitwie arcykapłańskiej Chrystus powie wręcz: *wszystko moje jest Twoim, Twoje zaś moim* (17, 10). Prolog do 1 J (1, 3) przeniesie tę doskonałą jedność między Ojcem i Synem na

¹⁴ Obszerniej zob. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 297—300.

¹⁵ *Act. Tom.* 15.

¹⁶ Por. *Ew. Filip.* 57

¹⁷ Np. Rz 10, 6—7; Gal 4,4; Kol 1, 15nn; Hbr 1, 3.

¹⁸ Por. szczeg. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, 44—101; S. Mowinkel, *He That Cometh*, Oxford 1956, 370—373; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*², Tübingen 1958, 255—275; R. Schnackenburg, dz. cyt., 290—302.

plaszczynę wspólnoty wiary z bezpośrednimi świadkami zbawczego czynu Chrystusa, która zapewnia bezpośrednią łączność z Ojcem i Synem. Na tym będzie polegał zasadniczy cel głoszenia Dobrej Nowiny o Chrystusie: by zapewnić chrześcijanom „posiadanie” Ojca przez pełne wiary uznanie Syna i nierozłączne „trwanie w Ojcu i Synu”¹⁹.

Określenie „u Boga”²⁰ zaczerpnięte jest z konieczności ze sfery przestrzennej podobnie jak analogiczne zwroty „w Bogu” („w Ojcu”), „do Boga” („do Ojca”) itp. Mówiącemu w ten sposób Chrystusowi i Ewangelistcie towarzyszy świadomość z jednej strony absolutnej transcendencji Bożej, z drugiej zaś trudnej do opisanego doczesnymi terminami łączności Słowa z Ojcem. Stąd właśnie pochodzą stwierdzenia w rodzaju J 14, 11. 20, dowodzące, że istnienie „u Boga”, zakłada również istnienie „w Bogu”²¹.

W świetle niewzruszonej wiary w „jednego, prawdziwego Boga” (17, 3), pierwsze dwie wypowiedzi w. 1, że Słowo istniało odwiecznie i że stanowiło absolutną jedność, domagało się bliższego wyjaśnienia i to nie tylko negatywnego. Jeśli z opisanego sposobu istnienia wiadomo, że było Ono czymś innym i większym niż Mądrość, która istniała u Boga w chwili stwarzania nieba (Prz 8, 30), i że przewyższa wszelkie stworzenie, nasuwa się pytanie: kim Ono więc było? Odpowiedź w. 1c jest tak prosta jak lapidarna: Słowo było Bogiem. Oznacza to, że Słowo było od wieków współuczestnikiem boskiej natury, różnym jednak osobowo od Boga, który w tradycji Nowego Testamentu (zwłaszcza w IV Ewangelii) nosi miano Boga-Ojca. Z tego stwierdzenia czerpią swoje właściwe znaczenie wszystkie dalsze wypowiedzi chrystologiczne Prologu; kontynuuje je także cała dalsza refleksja teologiczna.

Następny wiersz (w. 2) stanowi powtórzenie zasadniczej treści w poprzedniego, podkreślając jednocześnie wagę wypowiedzianych słów: Słowo nie istniało nigdy oddzielnie, ale było zawsze u Boga, było zawsze „jedno z Ojcem” (J 10, 30). Niektórzy krytycy dopatrują się w tym w. refleksji janowej, dodanej do pierwotnego hymnu (Schlatter, Schnackenburg), by w ten sposób przejść do refleksji soteriologicznej.

¹⁹ 1 J 2, 23—24 — por. 5, 12—13 oraz J 20, 31.

²⁰ Gr. *pros ton theon* — dosł. „ku Bogu”, jednak w języku greckim popularnym używane często w sensie *para tō theō* (por. także 1 J 1, 2). Powołując się na specyfikę wyrażenia zaproponował w ostatnich latach C. Masson inne tłumaczenie, odbiegające od dotychczasowego przekładu 1, 1b i 1, 2: *Słowo mówiło do Boga* oraz *To Słowo na początku mówiło do Boga*. Przedstawiona hipoteza nie da się pogodzić ani filozoficznie ani doktrynalnie z pozostałymi wypowiedziami Prologu i chrystologii janowej. Por. C. Masson, *Pour une traduction nouvelle de Jn 1, 1b et 2*, Rev. de Theolog. et Phil. 98 (1965) 376—381 oraz L. M. Dewailly, „*La Parole parlait à Dieu*” *Note d'exégèse biblique*, tamże 100 (1967) 123—128.

²¹ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., I, 211.

Bez względu na pochodzenie, słowa te zapowiadają zupełnie nowy aspekt działalności Słowa: Jego rolę w stworzeniu. Trudno wprawdzie wywodzić ten dynamizm Słowa z samego użycia przyminka greckiego *pros* (zob. uw. 20) lub też mówić o „wiecznym ruchu” Syna ku Ojcu²² na podstawie samego tekstu. Jednakże słowa w. 3 nie pozwalają wątpić o intencji autora.

Z rozważań nad istnieniem Słowa o Bogu i w Bogu przechodzi Ewangelista do Jego roli stwórczej. „Wszystko” w w. 3 obejmuje całe stworzenie, tak jak je rozumie tradycja biblijna obu Testamentów, a więc ludzi (o których specjalnie w w. 4) i wszystkie podporządkowane im dzieła Boże. Jednak stwierdzenie w. 3 przewyższa tradycyjny opis kapłański w Rdz 1²³, gdzie Stwórca powołuje swoim słowem kolejno do istnienia coraz to inne dzieła. Chodzi tu bowiem o osobowe Słowo, będące przed stworzeniem („na początku”) u Boga. Przewyższa także starotestamentalną dynamikę Słowa, porównywanego do ognia (Jr 5, 14; 23, 29), do młota (Jr 23, 29), miecza (Oz 6, 5), strzały (Iz 49, 2) lub do życiodajnej siły, kierującej żywiołami (Ps 147, 15—18; Iz 55, 10—11). Przewyższa wreszcie obrazowe opisy udziału Mądrości w stwórczym dziele Bożym, zbliżone tylko materialnie i literacko do J 1, 3²⁴, oraz stwórcze przymioty Logosa, zrozumianego jako pośrednika między Stwórcą a stworzeniem, w helleńsko-żydowskich spekulacjach Filona z Aleksandrii²⁵.

Należy zauważyć, że w. 3 nie mówi, że Słowo stworzyło wszystko, ale że wszystko zaczęło istnieć „przez Słowo” (gr. *dia*). Praźródła stworzenia (gr. *ek*) należy szukać u Ojca. Podobne znaczenie posiadają także wypowiedzi dawnych formuł kerygmatycznych i innych hymnów chrystologicznych: rozróżniają one starannie między Bogiem-Ojcem, od którego wszystko pochodzi, i między Panem, Jezusem Chrystusem, przez którego świat i ludzie się stali (1 Kor 8, 6) i ku któremu wszystko zmierza (Kol 1, 16). Przez Niego (gr. *dia*) Bóg stworzył wszechświat (Hbr 1, 2: *tous aionas*). Z drugiej strony Nowy Testament odnosi bez wahania starotestamentalne teksty mówiące o Bogu-Stwórcy do Chrystusa²⁶. Z tych spostrzeżeń nasuwa się wniosek, że w. 3 akcentuje ponownie równość Słowa Bogu, a jednocześnie któremu zawdzięcza swe istnienie. W Chrystusie i przez Chrystusa wszechświat znajduje dopiero swój sens i nadprzyrodzoną rację istnienia. Znaczenie tej wypowiedzi podkreśla druga, negatywna część

²² Tak ujmuje dynamizm Słowa katolicki egzegeta B. Schwank, *Das Johannesevangelium* I, Düsseldorf 1966, 19: „Bei Johannes ist der Sohn aus eigener Lebensfülle in ewiger „Bewegung” zum Vater hin”.

²³ Zob. także Ps 33, 6—9, nadto W. Kern, *Mysterium Salutis* II (Einsiedeln 1967), 467—477 i W. F. Hamblly, art. cyt. (w uw. 1).

²⁴ Por. zwłaszcza Prz 3, 19; Syr 24, 3 i Mdr 7, 12.

²⁵ Zob. R. Schnackenburg, *Johannevangelium* I, 261—263.

²⁶ Por. Hbr 1, 10—12 z Ps 102, 26—28.

w.: bez *Niego nic się nie stało*. Świat został stworzony przez Chrystusa, p o n i e w a ż ku Chrystusowi, rozumianemu jako Odkupiciel nowego stworzenia²⁷. Tym samym wykluczone są wszelkie zrozumienia słowa „przez” w sensie innego pośrednictwa niż zbawcze: np. jako pośrednika wyposażonego w moc stwórczą (demiurga) czy prawdów według którego nastąpiło stworzenie. Wydaje się nawet, że podwójne (pozytywne i negatywne) stwierdzenie absolutnego pośrednictwa Chrystusa nie jest pozbawione akcentu polemicznego przeciw gnostycyzującej interpretacji stwórczego dzieła Logosa. Bóg-Stwórca znany ze Starożytności i Jego Syn, Logos-Odkupiciel nie dadzą się w żadnym wypadku sprowadzić do gnostyckiej pary Boga i Mądrości. Stwórca i Odkupiciel są jednym Bogiem: Bóg-Stwórca stał się Bogiem-Odkupicielem w swoim Synu-Słowie. Zwalczane w tych stwierdzeniach poglądy prognostyckie lub wręcz gnostyckie są udokumentowane dopiero w II w. po Chr., istniały jednak niewątpliwie już w ostatnich latach w. I (w nieco innym sensie zob. Kol 1, 16)²⁸.

Polemika przeciw rozwijającej się gnozie stanowi też zapewne klucz do rozwiązania trudnego zagadnienia przynależności w. 30 do słów poprzednich (...*bez Niego zaś nie stało się nic, co się stało*) lub następných (*bez Niego zaś nie stało się nic. Cokolwiek zaś się stało, było w Nim życiem...*). Dociekania krytyczne²⁹ wskazują, że lepiej

²⁷ Zob. obszerniej W. Kern, dz. cyt., 478 oraz F. Mussner, *Mysterium Salutis* II, 458—459.

²⁸ O stosunku gnozy (pregnozy) do czwartej Ewangelii traktują szerzej: A. Orbe, *En los origines de la exégesis juanea* (Jo I, 3). Estudios Valentinianos II, Roma 1955; E. Haenchen, *Probleme des johanneischen „Prologs“*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 60 (1963) 305—334, szczeg. 317; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*², New York 1966; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; G. van Groningen, *First Century Gnosticism*, Leiden 1967; G. W. MacRae, *Gnosticism and New Testament's Studies*, Bible Today 38 (1968) 2623—2630; E. Fascher, *Christologie und Gnosis im vierten Evangelium*, Theolog. Literaturzeitung 93 (1968) 721—730.

²⁹ Podział tekstu nastęrcza zasadnicze trudności z uwagi na brak interpunkcji w najstarszych rkp. czwartej Ewangelii; niektóre zaś posiadają interpunkcję wprowadzoną przez późniejszych czytelników lub krytyków. Połączenie w. 3c z w. 4 zakłada kropkę po słowach *oude en*: taki podział sugeruje pochodzący z przełomu II i III w. papirus P⁷⁵ który ma wprowadzić (drugorzędną ?) kropkę, ale nie posiada zwykłego w takich wypadkach odstępów między wyrazami. Inny, również b. stary papirus P⁶⁶ odwrotnie nie ma kropki za *oude en*, ale ma odstęp (opuszcza też przez nieuwagę *en* rozpoczynające w. 4); trudno go też uważać za świadectwo którejkolwiek z obu lekcji. To samo należy powiedzieć o najbardziej znanych rkp. uncjalnych: S*, A, B nie posiadających żadnych znaków. Natomiast rkp. C i D mają takie znaki w sensie połączenia w. 3c z w. 4; taką interpretację tekstu zakładają także tłumaczenia syryjskie (najstarsza forma), sahidyckie oraz większość starołacińskich. Ojcowie Kościoła II w. i pierwszej połowy w. III znają również tylko taki podział tekstu (wbrew przypuszczeniu P. Lamarche'a, *Le Prologue de Jean*, Rech. de Sc. Rel. 52 (1964) 497—537, który jako punkt wyjścia bierze późniejszych Ojców).

udokumentowanym połączeniem jest przeniesienie słów w. 3 do następnego w. 4. Nie jest to równoznaczne z wnioskiem, że taka była pierwotna intencja Ewangelisty (autora hymnu ?) Na pewno jednak późniejsze, tradycyjne połączenie tego w. z poprzedzającym w. 3a—b uległo rozpowszechnieniu nie tylko pod wpływem trudności egzegetycznej, jaką nasuwa drugi podział, ale i w wyniku walki z gnostycyzmem, później zaś ariańskim wykładem czwartej Ewangelii.

Głównym tematem w. 4 jest życie w Słowie. Czwarta Ewangelia rozumie życie bądź to w sensie jego naturalnego, biologicznego podtrzymania i kontynuacji (*bios*), bądź też jako pochodząca od Boga moc gwarantująca człowiekowi szczęśliwą egzystencję z Nim we wieczności (*zoe*). W drugim znaczeniu życie jest zbawczym darem przyniesionym przez Chrystusa na świat i oznacza wewnętrzne odrodzenie (J 1, 13; 1 J 2, 29 — por. 3, 3—8), uwolnienie spod władzy ciemności i grzechu (1 J 3, 8—9) oraz od sądu (J 5, 24—29), posiadanie daru Ducha (J 6, 63), dziecięctwa Bożego (1 J 3, 1—2), łączności z uwielbionym Chrystusem oraz pewności zmartwychwstania (J 3; 6, 39—40. 44. 55)³¹.

Ireneusz (najprawdopodobniej), Tertullian, Klemens Aleks. i Origenes czytają ustawicznie: „... nie stało się nic. Co(kolwiek) się stało, w Nim było życiem...”; na tej lekcji opierają się zarówno gnostycy jak i antygnostycka polemika. Późniejsza tradycja natomiast, reprezentowana przez młodsze kodeksy uncjalne oraz poprawki naniesione na starszych (np. na S, U i 050), nadto wszystkie rkp minuskułowe mają inny podział, łączący słowa „co się stało” z w. 3. Należy jednak stwierdzić, że pierwszy podział pojawia się jeszcze w późniejszych czasach w niektórych rkp. Począwszy od w. IV podział: „...bez Niego zaś nie stało się nic, co się stało.”⁴ W Nim było życie... zaczyna się przyjmować powszechnie w tradycji patrystycznej, najpierw greckiej, później łacińskiej (jeszcze św. Augustyn ma podział typu pierwszego). Czynnikiem sprzyjającym rozpowszechnianiu się tego podziału była zapewne walka z arianizmem (Al and, 203), dość że przyjął się on powszechnie w wydaniach tekstów i w przekładach nowożytnych. Wybór między obu podziałami jest trudny; za pierwszym przemawia starożytność świadectw i fakt, że jest on trudniejszy (bez względu na to, czy się połączy *en auto* z *o gegonen* czy z *zoe en*). Z punktu widzenia filologicznego oba połączenia następują pewne trudności, metrycznie oba są możliwe. Za drugim podziałem przemawia cała wielowiekowa tradycja, poparta racjami egzegetycznymi i teologicznymi. Por. zwłaszcza B. Vawter, *What Came to be in Him was Life*, Cath. Bibl. Quart. 25 (1963) 401—406; P. L a m a r c h e, *Le Prologue de Jean* (cyt. wyżej); szczególnie zaś K. Al and, *Eine Untersuchung zu Joh. 1, 3. 4. Ueber die Bedeutung eines Punktes*, ZNW 59 (1968) 174—269.

³⁰ Por. F. Mussner, *Zoe. Die Anschauung vom Leben im Vierten Evangelium*, München 1952 (por. Handbuch Theolog. Grundbegriffe II, 25—30); J. Nelis, *Leben* B 3, *Bibel Lexikon*² (Einsiedeln 1967) 1027; *Bibeltheologisches Wörterbuch*³ II, 892—893; F. V. Fils on, *The Gospel of Life*, w: *Current Issues in New Testament* ... to O. A. Piper, New York 1962, 111—123; R. Schnackenburg, *Leben und Tod nach Johannes*, w: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München 1968, 123—148.

Jeśliby połączyć w. 3c z 4a (zob. uwagę 29), Logos byłby życiodajnym pierwiastkiem dla całego stworzenia, podczas gdy w. 4 mówi o takim życiu tylko w relacji do ludzi. Można by wprawdzie odnieść słowa „cokolwiek się stało” do Logosa: *Cokolwiek w Nim się stało, było życiem*³¹, takie zrozumienie jednak nastęrcza nie mniejsze trudności niż różna koncepcja życia w tym samym wierszu. To samo należy powiedzieć o zrozumieniu słów „cokolwiek się stało” w sensie narodzięcia, dziecięctwa i publicznego życia Chrystusa. Niewątpliwie bowiem słowa te, bez względu na to, czy je połączyć z w. poprzednim czy z następnym, odnoszą się do stworzenia, o którym mówił w. 3. Gdyby natomiast — zgodnie z podziałem tradycyjnym — pozostawić w. 3c w poprzedniej strofice, otrzymuje się bardziej zwartą budowę hymnu: w. 4 opisywałby tylko Słowo w Jego działalności wśród ludzi. Taki podział poleca zresztą analiza formalna. Ta dość dziwna formuła posiada uderzające analogie w religijnych tekstach egipskich, mówiących o genezie świata czy bogów, którzy powstaali „kiedy jeszcze nie powstało, co (później) się stało”³². Dalszy paralelizm — nieco mniej przekonywujący — wykazuje wstęp do słynnego Pouczenia o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran (1QS 3, 16): „Od Boga poznania (pochodzi) wszystko co istnieje i zanim cokolwiek powstało, ustalił cel każdej rzeczy... aby świadczyć, że nie będzie zmiany” oraz wyraźniej 1QS 11, 11. „Wszystko powstało przez Jego poznanie, a wszystko co istnieje, On kieruje według Swego planu, a bez niego nic się nie dzieje” (por. 1QH 10, 2. 9)³³.

Evangelista mówi więc w całym w. 4 nie o życiu naturalnym, lecz o nadprzyrodzonym życiu Bożym, które przez Syna staje się udziałem wszystkich wierzących. Rozpoczyna się ono już tu na ziemi (J 3, 16; 5, 24)), ale swoją pełnię osiągnie we wieczności przez poznanie Boga (J 17, 3). To życie przybrało konkretną, historyczną postać w Jezusie Chrystusie przez Jego Wcielenie, o którym mówi w. 14 Prologu.

Dla ludzi żyjących na świecie tak zrozumiane życie było „światłem”. Podobnie jak w naturze światło jest warunkiem wszelkiego życia i jego rozwoju (Ps 56, 14; J b 3, 20), tak samo w nadprzyrodzonym życiu przyniesionym na świat przez Słowo. Dla ucznia Chrystusowego życie Słowa było zarazem światłem. Chrystus stwierdza to w J 8, 12: *Kto idzie za mną... będzie miał światło życia.*

Współzależność między nadprzyrodzonym życiem a światłem wywodzi się ze Starego Testamentu, który w ten sposób opisuje

³¹ B. Vawter, art. cyt. (uw. 29).

³² Por. H. Grapow, *Die Welt vor der Schöpfung*, Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde 67 (1931) 37; H. van den Bussche, *De tout être la Parole était la vie*, Bible et la Vie chrétienne 69 (1966) 57—65; K. Hacker, *Eine formgeschichtliche Betrachtung zu Joh. 1, 3 fin.*, BZ NF 12 (1968) 119—121.

³³ Zob. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, 96—97.

zbawcze działanie Boga. Jest On nie tylko władcą nad światem i ciemnościami (Am 5, 8), ale światłą stanowi także właściwą Mu sferę (Ps 104, 2) działania (Ps 44, 4), zwłaszcza w teofaniach (Wj 24, 15nn; Ps 29; 97, 1nn). Bóg promieniuje swoją światłością (Hab 3, 4), udzielając jej ludziom związanym z Sobą: *Bo u Ciebie jest źródło życia, w Twojej światłości oglądamy światłość*³⁴. Podobnym językiem, wzbogaconym jednak o nowe elementy, przemawia judaizm pozabiblijny³⁵, a także środowisko gnostyckie³⁶ i mandejskie³⁷.

Ale stwierdzenie, że życie płynące ze Słowa było dla ludzi światłem opiera się na jeszcze głębszej symbolice. Podobnie jak przy omawianiu stwórczej roli Słowa, refleksja nad światłem prowadzi i tu bezpośrednio do judaistycznych spekulacji mądrościowych. Mądrość przedstawiona jest jako *odblask wiecznej światłości* (Mdr 7, 26), promieniującej nigdy nie gasnący blask (Mdr 7, 10), wywodzący się z niewyczerpanego źródła Bożego. Qumrańska Reguła Zrzeszenia (1 QS 3, 19) stwierdza, że „z siedziby światła wywodzą się pokolenia prawdy”, które „chodzą po drogach światłości” (1 QS 3, 20 — por. 11, 3. 5). Tym właśnie nie wyczerpanym źródłem światła Bożego udzielającego życie było już w zaraniu stworzenia bosko-osobowe Słowo, które dalsze zwrotki hymnu (w. 14) opisał jako wcielone w Jezusa Chrystusa, światłość świata³⁸. Cały opisany w Prologu proces Wcielenia można rozumieć jako wspaniałą, jedyną w historii zbawienia epifanię Bożej światłości, rozpoczynającą się dla ludzi w chwili stworzenia, a osiągnącej punkt kulminacyjny we Wcieleniu (w. 14). Ten ostatni jej etap zapowiedział Iz 9, 1: *Naród kroczący w ciemnościach ujrzał wielką światłość, nad mieszkańcami kraju mroków zabłyśło światło*³⁹.

Dynamizm „światła życia” przejawia się przede wszystkim w rozpraszaniu ciemności. Proces ten obejmuje również całą historię zbawienia: od zapowiedzi przyjścia wielkiego światła w Jezusie Chrystusie (Iz 9 1 — por. Mt 4, 10) poprzez Wcielenie (w. 9—10) i zwycięski pochod wiary w pogańskim świecie ciemności aż do definitywnego zniszczenia sił ciemności i triumfu wiecznego świa-

³⁴ Ps 36, 10 — por. Job 33, 30.

³⁵ Ps Sal 3, 12; Hen etiop. 58, 3; 1QS 3, 7: *b'wr hhjmm*.

³⁶ *Corp. Herm.* 1, 6. 9. 12. 21. 32.

³⁷ Por. R. Schnackenburg. *Johannesevangelium* I, 220.

³⁸ J 8, 12; 9, 5; 12, 35; 12, 46.

³⁹ Obszerniej zob. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Philologus 97 (1948) 1—36; J. P. Weisengoff, *Light and Its Relation to Life in St. John*, Cath. Bibl. Quart. 8 (1946) 448—451; R. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes bei Johannes*, Münster 1957; H. G. Little, *The Light of Men*, *The Princeton Seminary Bulletin* 56 (1962) 21—26; J. M. Fenasse, *La lumière de vie*, Bible et la Vie chrétienne 50 (1963) 24—32; R. Schnackenburg, *Licht*, *Bibeltheolog. Wörterbuch*³ II, 918—926; H. Conzelmann, *phōs* ktl., ThWNT 302—349, zwi. 340—345.

ła (por. Ap 21, 23; 22, 5—6). Pierwsza część Prologu kończy się akcentem optymistycznym: choć światło życia rozprasza mroki ciemności wśród walki, zwycięża jednak nieustannie. Ciemności — to ludzie nie przyjmujący wiary w Chrystusa, niepodatni na „słowo życia”, to świat w swjej obojętności lub wręcz wrogości wobec Chrystusa i Jego dzieła. Ten właśnie zespół sił ciemności nie jest w stanie zniweczyć dzieła Chrystusa. Jego światło świeci nadal — w chwili napisania słów w. 5 i w każdej chwili istnienia Kościoła zwycięża. Chrześcijanin chodzi w tej światłości⁴⁰, a postawa jego wobec niej rozstrzyga definitywnie o jego losie (J 3, 19—21).

Słowa w. 5 nasuwają dwie trudności przy dokładniejszej ich analizie. Pierwsza to charakterystyczna gra czasów: podczas gdy promieniowanie światłości ujęte jest w czasie teraźniejszym („świeci” — *phainei*), wynik konfrontacji z siłami ciemności wyrażone jest w czasie przeszłym („nie ogarnęła” — *ou katelaben*). Najprawdopodobniej chodzi w pierwszym wypadku o podkreślenie ciągłego działania światła Słowa w teraźniejszości chrześcijańskiej podczas gdy „nie ogarnęła” opisuje tę samą rzeczywistość z perspektywy Wcielenia, punktu zwrotnego w walce między światłem a ciemnością. Dalszą trudność stanowi znaczenie słowa „ogarnęła” (*katelaben*): tradycja grecka rozumie je w sensie „przewycięzania” (Delling, Nagel), inni jako brak „rozumienie” (Rossano) lub „przyjęcia”. Chodzi tu zapewne o tę samą myśl, jaką wyrażają ww. 10—11 (*parelabon*), a więc w każdym razie o wiarę w światłość, której nie okazały „ciemności” (por. J 12, 36)⁴¹.

Przeciwieństwo światło-ciemność jest dobrze znane w tradycji teologicznej Starego i Nowego Testamentu. Ponieważ występuje ona również w pozabiblijnych środowiskach religijnych, współczesnych IV Ewangelii lub wcześniejszych od niej, należy dokładniej omówić jej sens ogólny oraz znaczenie w Ewangelii Jana. Nadto w. 5 zawiera po raz pierwszy w Ewangelii dualistyczne przeciwstawienie światła i ciemności, które odegra doniosłą rolę w całym piśmiennictwie janowym⁴².

W Starym Testamencie zestawienie światło-ciemność używane jest szczególnie w sensie przenośnym, na oznaczenie szczęścia i nieszczęścia. Naturalnie nie bez znaczenia będzie dla terminologii janowej kapłański opis stworzenia świata, w którym Bóg mocą swego stwórczego słowa oddziela światłość od ciemności (Rdz 1, 3—4).

⁴⁰ 1 J 2, 8—11 — por. Ef 4, 17; 5, 8—9.

⁴¹ Por. G. Delling, *katalambanō*, ThWNT IV, 10; W. Nagel, „Die Finsternis hat's nicht begriffen” (*Jo* 1, 5), ZNW 50 (1959) 132—137; P. Rossano, „Et tenebrae eam non comprehenderunt” (*Giov* 1, 5), Riv. Bibl. Ital. 9 (1961) 187.

⁴² J 3, 19; 8, 12; 12, 35, 46; 1 J 1, 6—7; 2, 8—11.

⁴³ Np. Am 5, 18; Mich 7, 8; Iz 42, 6; 49, 6; 50, 10.

U proroków światło i ciemność są wykładnikami (eschatologicznego) zbawienia lub odrzucenia⁴³. O właściwym przeciwstawieniu dualistycznym można mówić jednak dopiero w piśmiennictwie międzytestamentalnym, zwłaszcza o tendencjach apokaliptycznych⁴⁴; na pierwszy plan wysuwa się tu literatura qumrańska. Światło i ciemność oznaczają tu dwie sfery i drogi życiowe między którymi człowiek musi dokonać wyboru: sferę Bożą domagającą się decyzji na życie z Bogiem i sferę przeciwną Bogu, którą człowiek winien zupełnie wyeliminować ze swego życia. Między „synami światłości” a „synami ciemności” trwa nieubłagana walka i nienawiść⁴⁵; przekracza ona sferę ziemską, obejmując cały kosmos a nawet sfery pozaświatowe, tym niemniej najważniejszym jej terenem jest serce ludzkie⁴⁶.

Trudno zaprzeczyć podobieństwom terminologii qumrańskiej i ja-nowej, szczególnie w opisie decydującego wyboru między światłem a ciemnością, określeniu świata poza Zrzeszeniem jako „ciemności” itd. O wiele wyraźniejsze są jednak różnice w teologicznej koncepcji światła i ciemności czwartej Ewangelii: pisma qumrańskie wymieniają jedynie „księcia światłości”⁴⁷, przywódcę „synów światłości”, pochodzącej z jakiejś tajemniczej „siedziby” (1 QS 3, 19), podczas gdy Słowo, „które było Bogiem” jest samo światłością i udziela światła życia. Dynamizm tak pojętego światła jest różny w obu wypadkach: jeśli w Qumran nie przewiduje się możliwości nawrócenia ze sfery ciemności do światła — między nimi panuje wieczna nienawiść (1 QS 4, 17; 9, 16n) — Chystus, światło życia, zwraca się przede wszystkim do grzeszników, pozostających w sferze ciemności⁴⁸. Konieczność decyzji za światłem nie wynika w czwartej Ewangelii, jak w Qumran, z dualistycznej struktury świata, lecz z pojawienia się na świecie prawdziwego światła, Słowa przedwiecznego (J 3, 19).

Ten sam temat światło-ciemność⁴⁹ rozwinęła w innym kierunku

⁴⁴ Hen. etiop. 41; 108, 11nn; Hen słow. 25—26; Test. Lew. (gr) 19, 1.

⁴⁵ 1QS 1, 3. 4. 9—10; 1QM 1, 1nn; 13, 5. 16.

⁴⁶ 1QS 3, 20—22; 4, 23n.

⁴⁷ 1QS 3, 20; CD 6, 18, chodzi tu zapewne o anioła — zob. też 2 Kor 11, 14.

⁴⁸ Należy zauważyć, że czwarta Ewangelia nie używa wcale terminu „synowie ciemności”.

⁴⁹ Obszerniej zob. na ten temat: H. Bakotín, *De notione lucis et tenebrarum in Evangelis S. Ioannis*, Dubrovnik 1943; S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; tenże także w *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*³ IV, 357—359 oraz w *Theolog. Wörterbuch zum Alten Test.* I, 160—182; G. Baumbach, *Qumran und das Johannesevangelium*, Berlin 1958, 46—51; H. Conzelmann, *skotos ktl.*, ThWNT VII, 427—

gnoza. Cały kosmos wraz z gwiazdami popadł pod panowanie (ewt. wywodzi się z) ciemności. Tylko elementy światła we własnym „ja” należą do sfery światła i tam właśnie mogą znaleźć ratunek. Celem gnozy jest nie tyle wyzwolenie światła z ciemności, lecz zwalczenie samej ciemności, rozumianej jako demoniczna siła: dokona tego eschatologiczna przemiana świata. Mimo zbieżności terminologii⁵⁰ i być może akcentów kontrowersyjnych J 1, 5, koncepcja światła jest w czwartej Ewangelii zdecydowanie osobowa, ciemności zaś należy rozumieć w sensie odnośnych założeń soteriologicznych i etycznych, nie zaś kosmologicznych czy nawet metafizycznych.

Łódź

KS. LECH STACHOWIAK

O. Józef Paściak, OP

BIBLIJNY OBRAZ CHRYSTUSA KRÓLA

(ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)

Wiele tekstów Nowego Testamentu kreśli królewską godność i misję Chrystusa.

Skąd się wzięła idea Chrystusa Króla i jak doszło do jej przedstawienia w pismach Nowego Testamentu, zwłaszcza w ostatnim i najbardziej dojrzałym pod tym względem piśmie natchnionym, tj. w Apokalipsie Jana — oto przedmiot naszych rozważań i dociekań w niniejszej pracy¹.

Zgodnie z zasadą ciągłości i rozwoju objawienia Bożego w Starym i Nowym Testamencie² należy najpierw zbadać pisma Starego Testamentu, gdy chodzi o odpowiedź na nasze zagadnienie dotyczące królewskiego charakteru Jezusa Chrystusa. Zagadnienie dotyczy i sa-

446 (por. IX, 340—345); L. R. Stachowiak, *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, Studia biblijne i archeologiczne (Poznań 1963) 179—197; C. Colpe, *Lichsymbolik im alten Iran und antiken Judentum*, Stud. Generale 18 (1965) 116—133; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969, 80—84.

⁵⁰ H. Conzelmann, art. cyt., 325 i 342n.

¹ Dwa dzieła służą nam głównie za podstawę w dociekaniach: J. Coppens, *Le messianisme royal: Lectio Divina* 54, Paris (Cerf) 1968, 228 str.; J. Comblin, *Le Christ dans L'Apocalypse*, Paris-Tournai-Rome-N. Y. (Desclée) 1965, 268 str.

² Zasadę ciągłości i rozwoju objawienia oraz łączności wzajemnej pod tym względem obu Testamentów przypomina nam Sobór Wat. II w Konst. o Objawieniu (1965), nr 2—4.

mej osoby Mesjasza i Jego dzieła lub lepiej Jego zadań i roli, jakie miał spełnić w czasie swego ziemskiego życia, dzisiaj spełnia i ma spełnić w czasach ostatecznych.

Wiemy dobrze, iż w księgach Starego Testamentu jest wiele prorocznych obrazów i słownych zapowiedzi mesjańskich, poczynawszy od „protoewangelii” (Rdz 3, 15), w której Bóg zaraz po upadku pierwszych rodziców” wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnice odkupienia”³. Ograniczymy się do zbadania treści tych prorocत्व mesjańskich, które zapowiadają Mesjasza jako Króla lub mówią o Jego królestwie.

I. POJĘCIE I ROZWÓJ IDEI MESJAŃSKIEGO KRÓLA W STARYM TESTAMENCIE.

Na wstępie trzeba zauważyć, że idea królewskiego mesjasza jest tylko jedną z wielu prawd, około których obracała się wiara patriarchów i narodu izraelskiego w Starym Testamencie, i nadzieja wspólnych rzeczy przyszłych. Całość wierzeń i nadziei na przyszłość, jakie ożywiały naród wybrany można określić mianem soteriologii. Obejmowała ona z jednej strony wiarę w Boga i Jego władanie, królestwo w świecie i w Izraelu, a z drugiej strony, przekonanie o szczególniejszym wybraniu patriarchów i narodu izraelskiego przez Boga oraz nadzieję ostatecznego zbawienia w przyszłości. Stąd pochodzi owo nadprzyrodzone spojrzenie wydarzenia historii ludzkości i narodu wybranego jako na ustawiczny rozwój „historii zbawienia”.

Ponieważ różne historyczne wypadki, zwłaszcza ciężkie jak np. ucisk w Egipcie i wybawienie z niego, zburzenie państwa judzkiego i jego stolicy ze świątynią oraz niewola babilońska i powrót z niej, wystawiały na twardą próbę wiarę Izraelitów i ich pełne zbawienie, dlatego zrodziły się stopniowo przekonania i sposób mówienia o przyszłym zbawieniu jako bardzo odległym, a stąd pojęcie eschatologiczne „czasy lub dni ostateczne”, „Dzień Jahwe” jako dzień pomsty Bożej i zbawienia Izraela. Do tego wnet doszły opisy apokaliptyczne, kiedy przyszłe eschatologiczne zbawienie zaczęto coraz bardziej pojmować i opisywać jako całkowitą odnowę świata i ludzkości, przerwanie bieżącej historii doczesnej i początek nowej ery zaistnienia pełnego królestwa Bożego.

W medytacjach proroków i pobożnych Izraelitów, wspartych Bożym objawieniem, wydarzenia dziejów własnego narodu, a nawet osobistych wypadków, nabierały wiele cech prorocznych, kreślących przyszłe oczyszczenie i zbawienie ostateczne.

Bóg się posługiwał raz po raz wybranymi ludźmi i instytucjami ludzkimi, by dokonać swoich dzieł zbawczych, np. Mojżeszem przy

³ Konst. Sob. Wat. II, O Objawieniu Bożym, nr 3.

wyzwoleniu Izraela z niewoli egipskiej, sędziami w różnych uciskach pokoleń izraelskich, Dawidem i jego dynastią w utrwaleniu monarchii teokratycznej w Izraelu oraz w zbudowaniu świątyni i zorganizowaniu liturgii Jahwe. Łatwo więc mogli dojść prorocy do przekonania, że także w dokonaniu ostatecznego zbawienia ludzkości Bóg się posłuży wybranymi ludźmi, szczególnie zaś monarchą z rodu Dawidowego, skoro Bóg wybrał właśnie Dawida i jego potomków na królów świętego miasta Jeruzalem, gdzie Bóg Jahwe założył swe mieszkanie.

Tak powstała idea mesjańskości najpierw całej królewskiej dynastii judzkiej, a później idea jednego idealnego króla Dawidowego, który w dalekiej przyszłości będzie odnowicielem królestwa pod każdym względem, religijnym, moralnym i społecznym według najśmielszych oczekiwań i religijnych nadziei Izraela.

Dawid został królem judzkim na mocy specjalnego wyboru Boga uzewnętrznionego przez ryt namaszczenia, którego dokonał na nim na rozkaz Boga Jahwe prorok-kapłan Samuel (1 Sm 16, 1—13). Z racji więc takiego rytu namaszczenia⁴, który poświęcał wybraną osobę na króla i wikariusza Boga w narodzie wybranym i w królestwie judzkim, Dawid i jego następcy otrzymują nazwę „pomazańca Pańskiego”. Jest to początkowo nazwa powszechna, stąd pisana małą literą (*masziach, christos*), wskazując na rolę i zadania zastępcy Jahwe wobec Izraela, obrońcy praw Boga i dobra narodu wybranego. Jest to mesjanizm dynastyczny, zawężony początkowo do zadań doczesnych.

W następstwie wielu grzechów, jakich się dopuszczali niewierni tej misji następcy Dawida, duchowi przywódcy narodu poczuli przenieść i skupiać wszystkie pozytywne cechy i zadania „pomazańca-mesjasza” na idealnym królu przyszłości. Malowali go coraz dokładniej w sposób idealny przez przeciwstawienie do historycznych następców na tronie Dawidowym i według wzniosłych aspiracji i nadziei proroków.

W ten sposób urobił się w modlitewnych i poetyckich utworach oraz w uroczystych zapowiedziach proroków obraz idealnego króla Dawidowego, mesjasza Jahwe w najwyższym pojęciu, wikariusza i sługi Boga bez skazy, założyciela królestwa Boga w czasach ostatecznych.

⁴ Ryt namaszczenia według R. de Vaux (*Le roi d'Israël vassal de Jahvé*, w: *Bible et Orient* (Coll. Cogitatio fidel, 24), Paryż 1967, 287—302) jest pochodzenia egipskiego i ma znaczenie religijne. Był on znany w królestwach kananejskich już przed ustanowieniem monarchii izraelskiej. Na mocy tego rytu „namaszczony” stawał się sprzymierzeńcem, sługą i wikariuszem Boga w zakładaniu i kierowaniu królestwa Boga w Izraelu, w utrzymaniu narodu w wierności, posłuszeństwie i w przynależności z Bogiem Jahwe. (Zob. J. Coppens, dz. cyt., str. 44—45).

W różnych tekstach proroczych Starego Testamentu chronologicznie rozważanych daje się właśnie zauważyć taki rozwój idei me-sjańskiego króla. Przekonać nas o tym może choćby pobieżne zesta-wienie treści najważniejszych tekstów: 1^o. Proroctwo Natana z 2 Sm 7, 1—16 i jego ponowne odczytanie, *relectures* w Księgach Sm-Krl i w Psalmach. 2^o. Obraz me-sjańskiego króla u Proroków w okresie monarchii judzkiej (Iz, Mich, Jer, Ez). 3^o. Osłabienie idei meszasa-króla w okresie po niewoli babilońskiej i pewne jej odrodzenie w dobie poprzedzającej Nowy Testament (II—I w. prz. Chr.).

1. Proroctwo Natana (2 Sm 7, 1—16) i jego ponowne odczytanie

Egzegeci na ogół są dziś zgodni w przyjmowaniu, że początków mesjanizmu dynastycznego należy szukać w słynnym proroctwie Natana⁵, skierowanym do Dawida (2 Sm 7, 1—16; por. 1 Krn 17, 1—15). Dawid umocnił już granicę swego państwa, zwyciężając są-siadujące narody, osiadł w Jerozolimie, sprowadził tam Arkę Przy-mierza i zorganizował kult Jahwe, a sobie zbudował pałac. Powziął zamiar zbudowania świątyni Jahwe w Jerozolimie. Wtedy prorok Natan na rozkaz Boży udaje się do króla i w imieniu Boga chwali jego zamiar ale zapowiada, że świątynie zbuduje dopiero jego syn. Jahwe jednak traktuje Dawida jako swego wiernego „sługę” (*ebed*, *pais*, 2 Sm 7, 5. 8. 19—21. 26—29), a więc zbuduje mu dom tj. utrwali jego ród na tronie (w. 11), wyniesie syna na tron po jego śmierci i umocni jego królestwo na nieograniczony czas; On będzie ojcem dla syna Dawidowego i uważać go będzie za syna; jeśli syn zawini wobec Jahwe, zostanie ukarany, ale łaskawie i do czasu (w. 12—15). *Przed moim obliczem dom Twój i Twoje królestwo będzie trwać na wieki. Na wieki będzie Twoja stolica* (w. 16). Wydaje się, że obiet-nica Boża, dana tutaj Dawidowi, dotyczy głównie jego bezpośredniego następcy, Salomona. Wyrażenie „na wieki” (*leolam*) nie musi za-wierać ścisłego pojęcia wieczności, lecz tylko długotrwałości. Na-stępca Dawida będzie adoptowany przez Boga (w. 14). Sam Dawid ukazuje się tu jako nosiciel Bożego miłosierdzia, Bożej łaski i po-średnik Bożego błogosławieństwa dla narodu (w. 29). Przymierze Boga z Dawidem jest tu pośrednio uwzględnione jako część uzupeł-niająca dawniej zawartego przymierza Boga z całym narodem na Synaju (w. 23—24). Przymierze Boga z Dawidem⁶ i tytuł „sługi *ebed*

⁵ Zob. J. Scharbert, *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, w: Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments, Würzburg 1967, 49—78. A. Gélín, *Messianisme*, w: *Dict. Bible Suppl.* t. V, kol. 1165—1212. J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paryż 1968, str. 39—45.

⁶ Niektórzy egzegeci sądzą, że w 2 Sm 7 jest mowa o wyraźnie za-wartym przymierzu Boga z Dawidem: A. H. De Boer, J. Labuschagne.

Jahwe" dany Dawidowi czynią zeń wikariusza Boga i wasala, który ma zadbać o prawo i sprawiedliwość w narodzie i zapewnić mu pokój i dobrobyt, a w stosunku do Boga ma zadbać o wierność, cześć i posłuszeństwo. W tym charakterze Dawid jest powołany przez Boga, by dać początek dynastii, która ma zadbać o zrealizowanie dobrodziejstw mesjańskich, a zatem ma charakter mesjański.

Treść obietnic Bożych danych Dawidowi w proroctwie Natana jest jeszcze nieraz wspomniana w dalszych częściach ksiąg Sm i Krl, np. trwałość tronu i dynastii Dawida (i Krl 2, 12. 45 n; 2, 4; 8, 25; 9, 5), zachowanie jego rodu i udzielenie tronu kolejnym potomkom Dawidowym (1 Krl 11, 36; 15, 4; 2 Krl 8, 9). Późniejsze aluzje do proroctwa Natana widzą w nim obietnicę trwałości dynastii Dawida, a nie tylko długie panowanie Salomona. Podobnie dalsze teksty wyraźniej rozwijają ideę przymierza Boga z Dawidem w oparciu o proroctwo Natana (2 Sm 23, 5; 1 Krl 8, 23; zob. Ps 89, 4 nn; 89, 29. 35; 132, 12; Jr 33, 20—22; 2 Krn 21, 7).

Ważne rozwinięcie i ponowne odczytanie w sensie mesjańskim proroctwa Natana znajdujemy w Psalterzu szczególnie w Ps 89 i 132. Inne Psalmi zawierają proroczą zapowiedź inwestytury mesjańskiej króla (Ps 2 i 110), albo stanowią modlitwę w jego intencji (Ps 21 i 72).

Ps 89 w swej części mesjańskiej jest bardzo stary; może pochodzić z X w. prz. Chr.⁷, chociaż cały psalm w dzisiejszej formie musi pochodzić z okresu po zburzeniu Jerozolimy przez Nabuchodonozora (587 r.). W Ps 89, 1—5. 20—38 Dawid „sługa Pański” (w. 4. 21) i „wybraniec” Boży (w. 4. 20) jest nosicielem Bożej łaski; Bóg go ciągle otacza swą opieką i broni od nieprzyjaciół, utrwalając na wieki jego tron i jego potomstwo (w. 3. 5. 22—26. 30. 37nn). To Dawid sam jest świętym pomazańcem namaszczonym przez Jahwe (w. 21). To nie o następcy Dawida, ale wprost o Dawidzie Bóg mówi, że będzie wołał do Boga „Tyś Ojcem moim”, czyli że go bierze za syna i to pierworodnego: *A ja go ustanowię pierworodnym, najwyższym wśród królów ziemi* (w. 27—28). Wyraźnie też jest mowa o przymierzu, jakie Bóg zawarł uroczystie z przysięgą z Dawidem (w. 4. 29. 36). Przymierze to jest wieczne i dlatego Bóg przyrzeka Dawidowi potomstwo i trwanie dynastii nieograniczone (w. 5. 30. 37—38). Niewierność potomków spowoduje czasowe kary, ale nie zniszczy przymierza i obietnic Bożych (w. 31—35). Ps. 89 rozwija bardziej myśl proroctwa Natana conajmniej w punktach: 1). Trwałość dynastii Dawidowej rozszerza się wyraźnie na okres nieograniczony poza

⁷ E. Lipiński sądzi, że Ps 89, 1—5. 20—38 jest starszy niż 2 Sm 7. Zob. E. Lipiński, *Le Poème royal du Psalme* 89, 1—5. 20—38; w. Cahiers de la Revue Biblique 6, Paris 1967. J. Coppens jednak przyjmuje zależność odwrotną, tzn. Ps 89 zależy od starszego tekstu 2 Sm 7. (dz. cyt., str. 40 nn; 48—50).

Salomonem. 2). Wyraźnie się mówi o przymierzu Boga z Dawidem i obietnicach Bożych danych z przysięgą. 3). Przymierze jest związane z namaszczeniem Dawida.

Ps 132 zdaniem nowszych egzegetów ma dwie części. Pierwsza część (w. 6—9) powstała w okolicznościach przeniesienia Arki Przymierza do Jerozolimy w czasach Dawida. Druga część późniejsza (w. 1—5. 10—18) stanowi modlitwę w intencji Dawidowego monarchy z czasów monarchii judzkiej. Modlący się prosi Boga o pomoc i opiekę dla króla przez wzgląd na obietnicę z przysięgą dane Dawidowi, o błogosławieństwo i dobrobyt dla biednych, pomysłność dla kapłanów, szczęście dla pobożnych (w. 15—16). Nowym elementem jest wzmianka o wybraniu Syjonu przez Boga na siedzibę, co ma być gwarancją opieki Bożej nad królem (w. 14. 17—18) oraz ciągłość dynastii Dawidowej zapewniona przez Boga: *Wzbudzę tam moc (dosłownie „róg”) dla Dawida, zgotuję lampę dla mego pomazańca* (w. 17).

Do psalmów królewskich, rozumianych stale w tradycji Kościoła, opierającej się na Nowym Testamencie, i przez wszystkich egzegetów katolickich w sensie mesjańskim, należą 3 bardzo ważne psalmy: Ps 2, 110 i 72; (także 45).

Ps 2 ze swoim ważnym wierszem, zawierającym dekret Boży o Pomazańcu, królu na Syjonie: *Pan rzekł do mnie: Tyś Synem moim, Ja Cię dziś zrodziłem* (w. 7), zawiera bardzo ważne stwierdzenia. Wielu współczesnych egzegetów rozumie ten psalm jako poemat o którymś z królów Dawidowych (może o Salomonie). Treść jego przewyższa znaczenie proroctwa Natana. Jahwe nie tylko uznaje swego pomazańca-króla na Syjonie za syna, ale wprost oświadcza, że go zrodził jako swego syna. Egzegeci często mówią, że chodzi tu o ryt i akt intronizacji króla Dawidowego w Jerozolimie z zastosowaniem odpowiedniej formuły dworskiego ceremoniału, wyrażającej adopcję i intronizację. Napewno są tu dwie ważne idee uwypuklone: 1) ścisły związek króla-pomazańca z Bogiem (w. 8) i 2) usynowienie Boże tegoż króla w chwili jego intronizacji. J. Coppens, który tak wyjaśnia sens psalmu, przyjmuje jednak jego mesjańskość⁸. Sądzi on, że psalm 2 i inne psalmy królewskie mesjańskie mają jakby dwie warstwy treściowe albo pod ó j n y o b r a z k r ó l a : jeden dotyczący konkretnego, aktualnie panującego monarchy Dawidowego, drugi idealny, wychodzący poza postać króla historycznego i odnoszący się do przyszłego króla mesjańskiego, który dopiero w pełni urzeczywistni proroctwa wizję doskonałego monarchy.

⁸ J. Coppens, dz. cyt., str. 52—57. Tradycyjnie uważa się Ps 2 za mesjański albo wprost w sensie wyrazowym, prostym lub pełniejszym albo pośrednio w sensie typicznym.

Ps 72 ma wprost na uwadze któregoś z królów judzkich, ale na jego kanwie kreśli obraz idealnego monarchy mesjańskiego, bardzo uduchowionego, który jest raczej władcą dbającym o sprawiedliwość i pokój, o dobrobyt dla ubogich i pomoc dla nieszczęśliwych. Nowym elementem jest wizja ery niezwykłego dobrobytu materialnego i pośrednictwa króla w przekazywaniu błogosławieństwa (*berakâ*) wszystkim narodom .

Ps 45 wysławia monarchę Dawidowego jako wikariusza Bożego, dbałego o religię, wierność Bogu i sprawiedliwość, wiernego sługę Pańskiego, kóremu nawet poeta daje protokólny tytuł dworski „*elohim — bóg*”, w sensie tego słowa zmniejszonym⁹ o przedstawicieli lub zastępcy Boga, mającym coś z władzy lub godności Boga.

Z dotychczasowych rozważań można postawić kilka wniosków, dotyczących obrazu króla i dynastii i ich roli.

Sam Dawid jest wybrańcem Bożym, sługą Pańskim, pomazańcem, partnerem przymierza z Bogiem, błogosławionym przez Jahwe. Ma on wykonać dzieło Boże, tzn. rozwinąć kult Boży zadbać o bezpieczeństwo i sprawiedliwość w narodzie. Przywileje Dawida należą do całej dynastii.

Co więcej, w obrazie idealnego monarchy, jaki kreślą Psalmiści, zawierają się takie cechy i rysy, które przewyższają któregokolwiek z historycznych królów Dawidowych i wychodzą w przyszłość, koncentrując się na sylwetce eschatologicznego idealnego króla-mesjasza: podkreślają jego wyjątkowe złączenie z Bogiem Jahwe, opisują jego synostwo Boże, przedstawiają go jako sługę religii, sędziego i obrońcę prawa i sprawiedliwości.

Ten obraz wyidealizowanego monarchy podejmą Prorocy. Mesjanizm Dawidowej dynastii królewskiej ustąpi miejsca mesjanizmowi królewskiemu idealnemu.

2. Obraz mesjańskiego króla u Proroków w okresie monarchii judzkiej

Pisma Proroków St. Testamentu wychodzą jeszcze bardziej poza ramy mesjanizmu królewskiej dynastii Dawidowej gdy proroczo zapowiadają osobę i dzieło mesjańskiego króla. Do najważniejszych prorocत्व mesjańskich¹⁰ z okresu monarchii należą: Iz 7, 14; 9, 1—6; 11, 1—10; Mi 5, 1—3; Jr 23, 4—5 (33, 15—16); Ez 17, 22—24; 34,

⁹ Niektórzy czytają tekst inaczej: „Tron Twój jest Boży” (w. 7). Zob. J. Coppens, dz. cyt. str. 54 i 61.

¹⁰ Tak egzegeci katolicy jak i wielu niekatolickich, uznają zgodnie z małymi wyjątkami za mesjańskie wszystkie ważniejsze teksty tu wymienione. Por. J. Coppens, dz. cyt., str. 97—98. G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, str. 15—17.

23—24; 37, 23—25; Iz 4, 2; 16, 5); Ag 2, 20—23; Zch 4, 1—6. 10b—14; 9, 9—10. Zbadajmy sens przynajmniej niektórych proroctw.

Trzy wielkie teksty prorocze Izajasza w tzw. Księdze Emmanuela (Iz 6—12) wychodzą wprawdzie od panującej dynastii Dawidowej, ale malują obraz idealnego króla, który w przyszłości wypełni w sposób wyjątkowy i doskonały wszystkie zadania powierzone przedtem dynastii królewskiej Dawidowej. Potomkowie Dawida, w szczególności niewierzący sceptyk, jakim był król Achaz (736—716), za którego Izajasz wypowiedział wspomniane proroctwo, nie dorobili do zadań mesjańskich. Współczesny Izajaszowi Micheasz uzupełnia pewne szczegóły o mesjańskim królu.

Izajasz zapowiada narodzenie z dziewicy przyszłego idealnego króla mesjańskiego pod imieniem Emmanuela („Z nami Bóg”), a równocześnie zapowiada dla Achaza i królestwa judzkiego za niewiarę karę w postaci bliskiego spustoszenia kraju przez Asyryjczyków w znanym proroctwie (Iz 7, 14—17): *Oto Panna pocznie i porodzi syna i nazwie go imieniem Emmanuel... Jahwe sprowadzi na ciebie (Achazie) i na twój lud i na dom twego ojca czasy jakich nie było od chwili rozłamu królestwa Dawidowego.*

Co najmniej pięć różnych wyjaśnień tego tekstu podają egzegeci. Trzy z nich są historyzujące, tzn. w matce Emmanuela widzą postać historyczną bądź królowę, żonę Achaza, matkę króla Ezechiasza¹¹, bądź żonę samego Izajasza z jego drugim synem¹², bądź nieutożsamioną kobietę młodą, izraelską będącą wtedy w stanie błogosławionym¹³. Niektórzy widzą w niej postać mityczną¹⁴, a większość katolików i niektórzy akatolicy widzą w niej dziewiczą matkę Mesjasza¹⁵, idąc za interpretacją podaną w Nowym Testamencie (Mt 1, 21—23). W samej rzeczy wszystkie okoliczności proroctwa wskazują na to, że Izajasz zapowiada tu cudowne narodziny mesjańskiego królewicza, który dokona zbawienia Izraela; Król Achaz nie wierzy Bogu, nie może być narzędziem w rękę Boga w zbawieniu narodu; to sama matka ma nadać symboliczne i także niezwykle imię dziecięciu. Dalsze proroctwa w Iz 9, 1—6; 11, 1—9 dopełniają obrazu mesjańskiego króla. Znak dany w proroctwie Iz 7, 10—17 królowi Achazowi polega głównie na zapowiedzi bliskiej inwazji syryjskiej, nie tylko na królestwo Samarii i Syrii (spustoszenie dwóch krain, w. 16), ale także na Judę (w. 17). Jed-

¹¹ Żyd Tryfon; R. Simon, Dom Calmet, A. M. Le Hir, L. Billot, J. Steinmann, A. Auvray.

¹² Ibn Ezra, Raszi; E. F. Sutcliffe, J. Stamm, N. K. Gottwald.

¹³ B. Duhm, T. K. Chyne, K. Marli, L. Kochler (1955), G. Fohrer (1956).

¹⁴ A. Jeremias, E. Norden, H. Gressmann, może też S. Mowinckel.

¹⁵ Św. Justyn, Tertulian, św. Hieronim, L. Reinke, M. Penador, A. Penna, G. Vella, Ch. A. Briggs, *Bible de la Pléiade*; J. Coppens, dz. cyt., str. 70—76.

nakże w perspektywie prorockiej także przyszele narodziny Mesjasza są znakiem pocieszającym dla wiary i podstawą nadziei Izraela, że Bóg ma ześle mesjasza-zbawcę.

Proctwo o przyjsciu mesjańskiego dziecięcia (*jeled*) księcia pokoju (*sar szalom*), któremu od narodzenia przysługiwać będzie pełna władza królewska na tronie Dawidowym uzupełnia obraz mesjańskiego króla (Iz 9, 1—6). Osobiste cechy tego króla ujmuje długie symboliczne imię: *Dziecię nam się narodziło... Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Wszchemocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju* (w. 5). A więc będzie on niezwykle mądry i bohaterki („*El-Gibbor* = Bóg mocny”, albo „Boski bohater jako głowa królestwa i narodu i zastępca Boga, — J. Coppens), będzie rządził po ojcowsku, być może jako założyciel nowego królestwa, sprawiedliwymi rządami i poszanowaniem prawa zaprowadzi dobrobyt i wieczysty pokój w swym królestwie (w. 6).

Proctwo izajańskie w Iz 11 1,— 9 dorzuca nowe szczegóły do sylwetki mesjańskiego króla. Monarcha mesjański pochodzący z rodu Dawidowego będzie królem charyzmatycznym, pełnym duchowych darów Jahwe (w. 1—2). Toteż w zarządzaniu królestwem przejawiać się będzie niezwykle mądrość, dobroć i sprawiedliwość, co z kolei zapewni królestwu szczęście i pokój (w. 6—9).

Prorok Micheasz (Mich 5, 1—3) zapowiada wyjście mesjańskiego księcia, władcy w Izraelu, z Betlejem podobnie jak było pochodzenie Dawida. Może to być ktoś z potomków Dawida, albo i ktoś inny z pokolenia Judy, pochodzący z nieznacznego rodu („domu” = *bet*) w Efracie¹⁶. Będzie on sprawcą trwałego pokoju w Izraelu (w. 4).

Prorok Jeremiasz daje również wyraz swoim nadziejom i oczekiwaniom przyjscia idealnie sprawiedliwego króla w ostatnich czasach. Za dni jego Juda dozna wybawienia ... A to jest (jego) imię: *Jahwe nasza sprawiedliwość* (Jr 23, 5—6; i późniejsze powtórzenie Jr 33, 15—16).

W Jr 30, 9; 31, 14—26 jest mowa o przyszłym idealnym królu jakby nowym Dawidzie, o trwałym następstwie potomków w rodzie królewskim i kapłańskim, a także o nowym przymierzu Boga z Izraelem w przyszłości. Egzegeci dyskutują nad autentycznością Jeremiaszową tych idei. Być może daje się tu odczuć pewien wpływ Ezechiela.

Prorok Ezechiel daje słabszy obraz mesjańskiego króla niż Jeremiasz i wprowadzę ideę mesjańskiego pasterza i nowego przy-

¹⁶ J. Coppens (dz. cyt., str. 87—88) zauważa, że w pierwotnym tekście mogło być wyrażenie *bet Efrata* = dom tj. ród lub szczerp w Efrata, zamiast trudne „Betlejem Efrata”. Wzmiankę o „mającej porodzić” (Mi 5, 2), łącznie zwykle przez egzegetów z Iz 7, 14, Coppens uważa za głose, odnoszącą się do Jerozolimy w niewoli (Mi 4, 9—10).

mierza Jahwe z Izraelem: Ez 17, 22—24; 34, 23—24; 37, 23—25. Ezechiel akcentuje królewską rolę Boga Jahwe w narodzie Izraelskim i ścisły związek przyszłego idealnego monarchy (*molek, nasi*) z Bogiem jako „wiecznego sługi Jahwe” i „nowego Dawida”. Rola tego króla jest bardziej duchowa. Jego działalność zmierzać będzie do odnowy religii i kultu Jahwe i do uświęcenia narodu przez Ducha Bożego (Ez 37, 27 nn, 34, 24. 30; 39, 29). Przymierze z Bogiem zostanie odnowione, naród będzie zebrany w pokoju, który obejmie nawet świat zwierząt (Ez 34, 25; 37, 22—25).

Tuż po niewoli babilońskiej pewne aluzje do mesjanizmu królewskiego związanego z rodem Dawida spotykamy jeszcze u proroków Aggeusza i Zachariasza: Ag 2, 21—23; Zch 9, 9—10; 12, 8. Aggeusz łączy pewien obraz eschatologicznego króla z osobą Zorobabela, którego nazywa „sługą Pańskim” i „wybrańcem Jahwe” (Ag 2, 23). Zachariasz mówi o przybyciu eschatologicznego króla na Syjon; będzie on pokorny, ale sprawiedliwy i zwycięski, przynoszący radość (Zch 9, 9). U Zachariasza jest ostatnia aluzja do roli dynastii Dawidowej w oczach mesjańskich. Dom Dawida będzie wywyższony po przebyciu upokorzeń i oczyszczenia z win dostąpi zbawienia (Zch 12, 8).

3. Idea Mesjasza w okresie od niewoli babilońskiej do Chrystusa (587/6—0)

W okresie po niewoli babilońskiej mesjanizm królewski dynastii Dawidowej słabnie, a nawet przez pewien czas zanika. Królewski charakter Boga Jahwe występuje na pierwsze miejsce w tekstach Proroków (np. Abd 21; Iz 43, 15; 52, 7; 93; 95—99).

Autor Ksiąg Kronik (ok. 300 r. prz. Ch), pisząc swoją historię Dawida i Salomona, zachowuje niekiedy aluzje niesprecyzowane do dynastii Dawidowej wykorzystując stare podania (1 Krn 17, 27; 2 Krn 6, 42; 13, 5—8). Nieliczne są wzmianki w księgach obyczajowych St. Testamentu o potomkach Dawida (Syr 47, 11. 22; 49, 4—5). Jeżeli jeszcze wzmiankuje się przymierze Boga z Dawidem (Iz 55, 4—5; Syr 45, 25), to mówi się także o podobnym dziedzictwie i przymierzu Jahwe z kapłańskim rodem Aarona (Syr 45, 25).

Dopiero w okresie hasmonejskim i w Nowym Testamencie ponownie odradza się i rozwija idea mesjańskiego króla z rodu Dawidowego obok innych pojęć postaci Mesjasza. Niektóre pisma apokryficzne nawiązują do dynastii Dawidowej, wyrażając oczekiwanie przyścia idealnego monarchy. (Psalmy Salomona, ps. 17—18; Wyrocznie Sybilli; Księga wizji Henocha I, 83—90). Z pism esseńskiej gminy w Qumran wynika, że Qumranici wyczekiwali przyścia dwóch mesjaszów: jednego kapłana z rodu Aarona, drugiego króla

z Izraela z rodu Dawidowego¹⁷. W Nowym Testamencie pieśń Zachariasza, Najśw. Marii Panny i Symeona zawierają idee mesjańskiego króla z rodu Dawidowego (zob. Łk 1, 46—55. 68—74; 2, 29—32).

W okresie niewoli babilońskiej i po niej na pierwsze miejsce występują dwa nowe obrazy Mesjasza:

a). Sługi Jahwe cierpiącego: Iz 42, 1—7; 49, 1—7; 50, 4—9; 52, 13—53, 12.

b). Syna Człowieczego z Dn 7, 9—14.

Izajański „Sługa Jahwe” (*Ebed Jahwe*, zob. Iz 42, 1; 49, 5a. 6; 52, 13; 53, 11) został wybrany i posłany przez Boga, napełniony też Jego duchem, by spełnić różne zadania. Odnacza się takimi cechami, które mu ułatwią wypełnienie swej misji. Jest cichy i pokorny, posłuszny i wierny Bogu, cierpliwy i mężny, gotów na wszystkie cierpienia, które też poniesie. Ma on uczyć ludzi i głosić nowe prawo religijne, ma być światłością dla narodów, przymierzem dla Izraela, ma przynieść zbawienie duchowe Izraelowi i całej ludzkości (Iz 42, 1—7; 49, 1—5).

Wreszcie główną jego misją jest dobrowolne przyjęcie i poniesienie męki i okrutnej śmierci za grzechy wszystkich ludzi, celem ich pojednania z Bogiem i duchowego zbawienia (Iz 50, 6, 53, 4—9). Przez ofiarę swego życia za grzechy ludzi Sługa Pański cierpiący usprawiedliwi wielu i sam także uzyska w nagrodę chwałę i wywyższenie u Boga (Iz 53, 10—12).

Istnieje wiele interpretacji 4 pieśni o Słudze Jahwe. Egzegeci różnie tłumaczą postać Sługi Jahwe¹⁸: jedni zbiorowo o całym narodzie izraelskim, zwłaszcza gdy cierpi w niewoli¹⁹, inni indywidualnie o jakiejś jednej osobie, i o w sensie albo historycznym o jakimś z historii Izraela (Mojżesz, Jeremiasz, Jojakim, Deutero-Izajasz²⁰), albo w sensie mitologicznym z kultu Tammuza²¹, albo w sensie mesjańsko-eschatologicznym pośrednio czyli typycznie lub bezpośrednio dosłownie.

Dziś wielu egzegetów widzi w słudze Jahwe cierpiącym postać uosabiającą jednostki i cały naród cierpiący, nawiązującą do historii przeszłości, ale równocześnie z intencji anonimowego Proroka wybiegającą w przyszłość i przedstawiającą idealnego Sługę Jahwe, proroka ponoszącego mękę i śmierć dla zbawienia ludzi z grzechów, mającego też pewne rysy królewskie²².

¹⁷ Zob. J. Coppens, dz. cyt., str. 121—123. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, str. 83—85.

¹⁸ Zob. A. Gélín, *Les livres prophétiques postérieurs*, w: Robert Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. I, Paris 1959, str. 555—560.

¹⁹ Budde, Driver, König, Cods.

²⁰ Sellin, Duhm, Kittel, Volz, Mowinckel.

²¹ Gressmann, Engnell.

²² O. Eissfeldt, R. Townenay, North, J. Coppens.

Nowy Testament dość wcześnie zastosował obraz Sługi Jahwe cierpiącego w swojej katechezie do Chrystusa, jak widać w nauczaniu św. Piotra (Dz 3, 13. 18. 26; 4, 27. 29; 1 Piotr 2, 21—25) i w historii nawrócenia dworzanina etiopskiego przez Filipa diakona (Dz 8, 26—40).

Proctwo Danielowe o Synu Człowieczym²³ (Dn 7, 9—10. 13—14) przedstawia w wizji proroczej wybitną osobistość, która na obłokach podchodzi do tronu Boga, „Starowiecznego” i otrzymuje od Niego pełną, powszechną i wieczną władzę królewską nad wszystkimi narodami: *Została Mu dana władza i cześć i królestwo i wszystkie narody, ludy i języki Mu służyły* (w. 14). „Syn Człowieczy” oznacza tu tajemniczą postać istoty, która będąc człowiekiem ma pewne cechy niezwykle. Już stare apokryfy żydowskie rozumiały tę nazwę i postać w sensie jednostkowym o człowieku wybranym przez Boga do specjalnej misji w czasach ostatecznych²⁴. Chrystus Pan stale stosował tę nazwę do siebie (np. Mt 8, 20, 9, 6; 12, 8. 32; Mk 2, 10; 8, 31; Łk 5, 24; 19, 10; J 3, 13; 6, 32;), a ponadto w czasie męki odpowiada Kajfaszowi twierdząco na pytanie, czy jest Mesjaszem, i zapowiada swój przyszły triumf nawiązując wyraźnie do proctwa Daniela (w. 13. zob. Mt 26, 63—64; Mk 14, 62; Łk 22, 69).

Kończąc przegląd mesjańskich proctw St. Testamentu łatwo zauważymy, że idea mesjańskiego króla początkowo związana z dynastią Dawidową i doczesnym zadaniem monarchy stopnowo ewoluuje ku pojęciu króla-mesjasza przyszłego, eschatologicznego i doskonałego, którego misja staje się coraz bardziej duchowa, moralna i religijna. Królestwo tego mesjańskiego króla zlewa się w końcu z królestwem samego Jahwe, a on sam jest „synem” Boga.

II. ODCZYTANIE PROROCTW O MESJAŃSKIM KRÓLU W NOWYM TESTAMENCIE

Jest rzeczą pewną, że pierwsze gminy chrześcijańskie uznawały w Jezusie z Nazaretu Chrystusa, tzn. króla-mesjasza, przedmiot nadziei Starego Testamentu. Rychło też nazwa powszechna mesjasza czyli Chrystusa tj. królewskiego pomazańca stała się imieniem własnym Jezusa „Chrystusa”²⁵. We wszystkich pismach Nowego Testamentu znajdują się ślady idei mesjańskiego króla w zastosowaniu do Jezusa z Nazaretu i tytuł „Chrystus” nie stracił swej

²³ Syn człowieczy, *bar enasz* (aram), *ben adam* (hebr.) normalnie znaczy tyle, co „człowiek”. Tu jednak ma ono znaczenie szczególne, niezwykle. (Por. Ps 8, 15; Ez 2, 1. 3. 8; 3, 4; 5, 1; 6, 1; inne).

²⁴ Księga Henocha; 4 Ezdrasza.

²⁵ Od tego imienia pochodzi nazwa „chrześcijan”, (*chrestianoï*). Zdaje się, że „Chrystus” stało się imieniem własnym Jezusa wtedy, gdy Jego wyznawcy przestali rozumieć treść i sens tytułu „mesjasz”.

wartości jako nazwa powszechna z ideą króla-pomazańca. Pozatym dokonały się w wielu wypadkach prawdziwe *relectures*, nowe odczytania proroctw mesjańskich w sensie wyraźnym i bogatszym w zastosowaniu do Chrystusa. Wreszcie świadomość Jezusa i Jego działalność wskazują na Jego królewską godność i rolę, chociaż ściśle biorąc Jezus raczej umniejszał pojęcia ludzi o mesjaszu jako królu albo zakazywał rozgłaszać tego o swojej osobie i nie urzędywiał w pełni starotestamentowego obrazu mesjasza-króla. Jezus wprowadził głos i zakładał królestwo swoje, utożsamione z królestwem Bożym lub niebieskim na ziemi, ale królestwo to miało charakter duchowy i moralny. Nie zakładał królestwa ziemskiego, narodowego i korygował takie pojęcia o królestwie mesjańskim u Apostołów i u innych ludzi.

Nazwa Chrystusa czyli króla-pomazańca została nadana Jezusowi jeszcze za Jego ziemskiego życia (Mk 8, 27n; 14, 61n; 15, 2nn), ale dopiero po Jego zmartwychwstaniu zaczęto tej nazwy używać często w gminie palestyńskiej, czyniąc z niej nawet przedmiot wyznania wiary. Łączono go nieraz z tytułem „Pan”, który uwpuklał władanie Chrystusa w Kościele i Jego ścisły związek z Bogiem (por. Dz 2, 36). Św. Paweł tytuły „Pan” i „Chrystus” zestawia z imieniem Jezus, natomiast nie łączy tytułów „Pan” i „Chrystus”²⁶, bo wyraz „Chrystus” miał dla niego treść króla-pomazańca.

W Dz Jezus z Nazaretu otrzymuje różne nazwy na ogół znane w Starym Testamencie: „imię”, „dawca życia” (3, 14), „Syn Boży” (8, 37; 9, 20; 13, 33), „Syn Człowieczy” (7, 55), „sługa Boży” (3, 13. 26; 4, 27), „Mesjasz czyli Chrystus” (2, 21. 36; 3, 6. 18. 20; 4, 10. 20; in) i „Pan” (*Kyrios*, np. 1, 6. 21; 2, 34. 36; 5, 14; 7, 59nn; 11, 20—24; inne). Św. Piotr wyraźnie głosi, że Jezus przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie został wywyższony przez Ojca jako *Kyrios-Pan* i *Christos-Pomazanec* albo król mesjański (Dz 2, 36). Ale tytuł Chrystusa związany jest z Jezusem jako sługą Bożym i prorokiem już w Jego życiu ziemskim (Dz 4, 27; 10, 38), a nie tylko po wniebowstąpieniu i w związku z Ps 110 ,1; „Siądź po prawicy mojej”.

W listach św. Pawła imię „Jezus” oznacza na ogół Zbawiciela naszego w Jego życiu ziemskim; tytuł „Pan” (*Kyrios*) oznacza Go w życiu chwalebny po zmartwychwstaniu, a tytuł „Chrystus” odnosi się do Niego w jakimkolwiek okresie Jego życia jako osoby konkretnej²⁷.

Gdy chodzi o *relectures*, ponowne odczytanie w nowym sensie

²⁶ Św. Paweł posługuje się takimi zestawieniami z imieniem Jezusa: *Kyrios Jesus, Christos Jesus, Kyrios hemon Jesus Christos*.

²⁷ Tak stwierdza J. Coppens, dz. cyt., str. 136—141, opierając się na studium L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie paulinienne*; w: *Lectio Divina* 6, Paris 1951.

proroctw mesjańskich o Mesjaszu-królu w Nowym Testamencie warto wyróżnić za J. Coppensem pięć kolejnych etapów.

Pierwszym odczytaniem proroctw mesjańskich o J. Chrystusie jako królu-pomazańcu z rodu Dawidowego z powiązaniem doczesnym królestwem Dawidowym znajdujemy w Ewangelii dzieciństwa P. Jezusa (Mt 1—2; Łk 1—2), a szczególnie w słowach anioła Gabriela przy zwiastowaniu (Łk 1, 26—35) i w hymnach *Magnificat*, *Benedictus* i *Nunc dimittis*. Ale pojęcie mesjasza-króla w sensie bardziej duchowym „zbawiciela” zawiera się w opisie narodzenia P. Jezusa (Łk 2, 10—11) i tam gdzie anioł informuje Józefa o tajemnicy Marii i charakterze jej dziecięcia (Mt 1, 21).

Drugim etapem wyraźnego odczytania mesjanizmu królewskiego proroctw o Chrystusie są różne teksty w Dz, szczególnie tytuły dawane Jezusowi i stosowanie proroctw do Niego, np. Ps 2, 1—2. 7. (Dz 4, 25 nn; 13, 33), Ps 16, 8—11 (Dz 2, 25—28), Ps 110, 1 (Dz 2, 34nn. U św. Pawła Jezus Chrystus jest „Panem” (Flp 2, 11) i „Władcą” w królestwie mesjańskim i Bożym (1 Kor 15, 24—28; Kol 1, 13; Ef 1, 20—21). Chrystus jest z rodu Dawidowego (Rz 1, 3).

Trzeci etap nowego odczytania mesjanizmu królewskiego o Chrystusie znajduje się w Ewangelii św. Jana. Jezus jest królem, ale królestwo Jego jest duchowe, nadprzyrodzone, „nie z tego świata”, „królestwo prawdy” (J 6, 15; 18, 33—37). Chrystus jest sędzią eschatologicznym i zwycięzcą szatana, przynoszącym ludziom pokój prawdziwy (J 8, 44—45; 14, 27. 30; 16, 33). U św. Jana ukazują się także mesjanizm kapłański Chrystusa, gdyż Jezus naucza prawdy, udziela łaski i życia wiecznego (światłość, woda żywa, chleb niebieski, życie wieczne: J 1, 17; 8, 45nn; 3, 19; 9, 5; 4, 10; 7, 37nn 6, 33; 3, 15nn; 11, 25nn). Jezus modli się za Apostołów i wiernych (16, 26), ofiaruje swe życie jako niewinny baranek za grzechy świata (1, 29; 10, 15. 17—18; 12, 27 17, 19; 11, 50—52).

Czwarty etap nowego odczytania mesjańskich proroctw o Chrystusie Królu i kapłanie mamy w liście do Hebrajczyków. Chrystus jest arcykapłanem nowego przymierza (Hb 2, 17; 3, 1; 4, 15; 5, 5. 10; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Ale zachowuje przy tym charakter królewski, bo do niego należy berło, korona, tron i królestwo (1, 8; 2, 7. 9; 3, 3; 5, 5). Zasiada po prawicy Ojca jako Syn i Pomazaniec (1, 4. 9; 5, 5), wykonuje władzę nad ludźmi i światem i nad aniołami (1, 4—14; 13, 8. 21).

Wreszcie piątym i szczytowym wtórnym odczytaniem „relecture” mesjanizmu królewskiego w zastosowaniu do Chrystusa jest obfite wykorzystanie tekstów Starego Testamentu w Apokalipsie. Ale to zagadnienie nieco dalej szerzej rozważymy.

Świadomość i postępowanie Jezusa potwierdzają Jego królewską godność i misję już tu na ziemi w życiu doczesnym, a bardziej

jeszcze w perspektywie czasów ostatecznych i powtórnego przyjścia Chrystusa chwalebne na sąd ostateczny.

Chrystus odrzucał pojęcie królestwa mesjańskiego, w którym On oczywiście ma spełnić rolę króla, królestwa doczesnego i narodowego (por. kuszenie przez diabła, Mt 4, 1—11). Natomiast głosił i zakładał królestwo swoje jako królestwo Boże, duchowe i święte, już istniejące na ziemi (Kościół), ale mające osiągnąć fazę chwalebną i wieczną w niebie. Przecież Jezus zaczyna od tego swą działalność publiczną (Mk 1, 15) i o królestwie Bożym naucza wprost i przez przypowieści (Mt 5, 1—20; 13; 25).

Jezus niekiedy oznaczał siebie tytułem „Chrystusa” (np. Mk 9, 41; 13, 21; Mt 24, 23), pytał uczniów co sądzą o Nim ludzie, za kogo Go uważają oni sami. A gdy Piotr odpowiedział, że Go mają za Mesjasza, Jezus pochwalił go za to (Mt 16, 17), ale nakazuje uczniom milczeć do czasu (Mk 8, 29). Przed trybunałem arcykapłana Kajfasza w Sanhedrynie uroczyście daje odpowiedź twierdzącą, że jest Mesjaszem, Synem Bożym (Mt 26, 63) i za to zostaje skazany na śmierć. Napis na krzyżu uwidatnia Jego charakter królewski, chociaż On wskazał na duchowy i moralny charakter swego królestwa (Mt 26, 64; J 18, 33—39; 19, 14. 19).

Tytuł „syn Dawidowy” dawany Jezusowi w ewangeliach (Mk 10, 47 nn; Łk 18, 38; Mt 1, 17; 9, 27; 20, 30nn; 22, 42—45) oraz wzmianki o Jego pochodzeniu z rodu Dawidowego (Mt 1; J 7, 42; Łk 1, 27. 32; 2, 4; 3, 31) dowodzą, że sam Jezus przyjmował to przekonanie o Sobie, jakie ludzie wytworzyli wokół Jego osoby, że On jest mesjańskim królem z rodu Dawidowego. Dowodzą tego aklamacje tłumów podczas triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy: *Hosanna Synowi Dawidowemu* (Mt 21, 5—9).

Jezus jest świadom swego synostwa Bożego i nieraz daje temu wyraz zwracając się do Boga jako Ojca (Mt 11, 25—27; Łk 10, 22) czy też mówiąc o Nim jak o Ojcu (Mk 13, 32; Mt 24, 36). Szczególnie często mówi w ten sposób o Ojcu w czwartej ewangelii. Przypowieść o niegodziwych dzierżawcach winnicy ilustruje stosunek Jezusa do Boga jako Syna do Ojca (Mt 21, 33—41; inn. paral.). Zresztą sam Bóg Ojciec objawia synostwo Boże Jezusa przy chrzcie w Jordanie (Mt 3, 17; Łk 3, 22). To zaś synostwo Boże Jezusa przypomina mesjańskie teksty z Ps 2, 7; 110, 3.

Swoimi słowami i postępowaniem P. Jezus zepchnął jakby na drugi plan ideę królewskiego mesjanizmu i przyćmił ideę chwalebne Mesjasza w czasie swego ziemskiego życia. Uwypuklił bardziej pojęcie Mesjasza jako eschatologicznego Proroka, cierpiącego Sługi Pańskiego i Syna Człowieczego, bo miał dokonać dzieła mesjańskiego odkupienia ludzi przez mękę i śmierć krzyżową. Natomiast zrealizowanie idei chwalebne królewskiego Mesjasza odnosił do przyszłości, do czasów eschatologicznych i do swego powtórnego przyjścia na świat w charakterze chwalebne króla świata i sędziego. Tak szczególnie w mowie eschatologicznej (Mt 24—25; inn. paral.). Apostołowie i pierwsi wyznawcy Chrystusa przejęli tę myśl i stąd w pismach Nowego Testamentu zwłaszcza w listach Pawłowych, raz po raz występują wzmianki lub aluzje do eschatologicznego przyjścia chwalebne Chrystusa jako Sędziego i Króla na końcu świata z mocą i z majestatem po to, by odnowić świat definitywnie i zainaugurować chwalebne, wieczne królestwo Boże (Dz 1, 10—11; 3, 19—21; Rz 8, 11. 17—23; 1 Tes 4, 13—5. 5; 2 Tes 1, 6—2, 12; 1 Kor 15, 20—28; 1 Tym 6, 13—16; 2 Tym 4, 1). Najwyraźniej jednak idea Chrystusa, chwalebne króla eschatologicznego została przedstawiona w Apokalipsie św. Jana.

III. OBRAZ CHRYSSTUSA — KRÓLA W APOKALIPSIE

Z wszystkich pism Nowego Testamentu Apokalipsa, jedna z najpóźniejszych ksiąg natchnionych, jeżeli nie ostatnia chronologicznie, najbardziej podejmuje i rozwija idee królewskiego mesjanizmu ze Starego Testamentu, chociaż je bardzo uduchawia²⁸. Mnóstwo tekstów mesjańskich i eschatologicznych Starego Testamentu szczególnie z Księgi Izajasza oraz z proroctw Ezechiela i Daniela zostało w Apokalipsie obszernie wykorzystanych i to w nowym świetle i z nowym bogatszym sensem na zasadzie ponownego odczytania mesjańskich proroctw, obrazów i wydarzeń Starego Testamentu w Nowym Objawieniu (*relectures christologiques*).

Apokalipsa św. Jana jest księgą pełną tajemniczych wizji i symbolów na wzór apokalips Starego Testamentu; jest proroctwem, w którym autor podejmuje, przedłuża i rozszerza proroctwa St. Testamentu zwłaszcza w odniesieniu do Chrystusa, do Jego dzieła i królestwa; wreszcie jest świadectwem, bo pod symbolami i w sposób dość zakryty mówi też o czasach historycznych, o przesładowaniach jakie znosił Kościół już w I wieku i będzie im podany ze względu na Boga i Chrystusa²⁹.

Chrystologia Apokalipsy jest bardzo bogata. Obraca się ona około dwóch zasadniczych tematów: 1) Chrystusa-Zbawcy, który jako Mesjasz, Syn Dawidowy działa i prowadzi Izraela do Królestwa Bożego w niebie; i 2) Chrystusa-Sędziego, który jako Sługa Pański i Syn Człowieczy, oświeca i sądzi narody, przychodząc z nieba na ten świat.

Zbawienie Izraela konkretnie pokrywa się z zaprowadzeniem Królestwa Bożego, które jest zasadniczo duchowe i transcendentne, niebieskie. Jest to królestwo Boga i Chrystusa jednocześnie. Zaczęte tu na ziemi jako królestwo dusz tj. Kościół Chrystusowy, królestwo świadków Chrystusa, jest ono częściową realizacją i antycypowaniem pełnego i doskonałego Królestwa Bożego, które zostanie urzeczywistnione w pełni i na wieki dopiero na końcu czasów po wielkich wydarzeniach eschatologicznych tj. po paruzji Chrystusa, zmartwychwstaniu umarłych, sądzie ostatecznym i końcu świata oraz odnowieniu wszystkiego³⁰. Obrazowo nadejście chwalebne eschatologicznego Królestwa Bożego jest przedstawione jako zaślubiny Chrystusa-Baranka z Nową Jerozolimą-Oblubienicą zstępującą z nieba (Ap 21—22). Głosy niebieskich mieszkańców ogłaszają nadejście Królestwa Bożego w radosnych hymnach (Ap 19, 6—8).

²⁸ W naszych rozważaniach w tej części opieramy się na dziele J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*; w: *Théologie biblique*, t. 6, Paris-Tournai Rome (Declée) 1965.

²⁹ Zob. J. Comblin, dz. cyt., s. 1—8.

³⁰ Zob. J. Coppens, dz. cyt., s. 149—150.

W fazie doczesnej, niedoskonałej Królestwa Bożego Chrystus rządzi i włada Kościołem jako Król-Mesjasz, Zwycięzca na wzór rzymskich imperatorów, intronizowany przez Boga-Ojca już od swego zmartwychwstania.

Chrystus w Apokalipsie objawia się na pewno jako Bóg, osoba boska, będący równocześnie prawdziwym człowiekiem³¹. Chrystus spełnia funkcję proroka, dawcy objawienia i świadka prawdy, bo Janowi objawia wiele prawd i tajemnic, zapowiada i świadczy. Wiele tytułów i obrazów ze Starego Testamentu zostało zastosowanych do Chrystusa, m. in. „świadek” (*martyr*): „świadek wierny (1, 5) i Prawdomówny” (3, 14). Chodzi o świadectwo Chrystusa, dawane przez Niego tak słowami — wtedy się pokrywa ze słowem Bożym, nauką i objawieniem — jak życiem i czynami, zwłaszcza męką i śmiercią (1, 2. 9; 6, 9; 20, 4), a nawet i po zmartwychwstaniu do końca świata. Świadectwo Chrystusa dokonuje się ciągle w historii Kościoła bądź przez Niego samego, bądź przez Jego wyznawców, zwłaszcza męczenników³².

Apokalipsa zawiera ogromnie dużo tekstów, idei i innych elementów zaczerpniętych z Księgi Izajasza, jak to obszernie i drobiazgowo wykazuje J. Comblin.

Dominującym obrazem Chrystusa w Apokalipsie jest postać „Baranka” (*to arnion*, w innych księgach N. T. *o amnos*), obraz zaczerpnięty z Izajaszowej czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 53, 7) rysy tegoż Sługi Pańskiego cierpiącego, co się ukazuje zaraz w pierwszej wizji Baranka (Ap 5, 6). Określenie „Baranek” na oznaczenie Jezusa występuje w Apokalipsie 29 razy. Natomiast sam tytuł „Sługa Pański” nie został użyty, chociaż bardzo wiele cech i jego zadań znanych nam z Izajaszowych 4 pieśni o Słudze Jahwe zostało odniesione w Apokalipsie do Jezusa lub do Baranka³³. Podobieństwo apokaliptycznego Baranka do Izajaszowego Sługi Jahwe jest uderzające i daleko idące (Ap 5, 6—9 i Iz 53, 7. 10b; Ap 1, 5 = Iz 53, 11; Ap 14, 5 = Iz 53, 9; Ap 1, 18 = Iz 53, 10c; Ap 1, 7; 11, 11 nn = Iz 52, 15; Ap 1, 16; 2, 12 = Iz 49, 2; Ap 5, 6 .9; 7, 4; 14, 1—6 = Iz 49, 6). W ewangelii Jan Chrzciciel nazwał Jezusa „Barankiem Bożym” (J 1, 29. 36).

³¹ Apokaliptyczny Chrystus nigdzie nie został nazwany imieniem Theos — Bóg w Apokalipsie, ale nosi tytuł „Syna Bożego” (2, 13), posiada atrybuty Boże na równi z Ojcem, np. adorację kosmosu, tron (3, 21; 5, 7—14), wiedzę i władzę Boską także nad śmiercią (2, 23; 1, 18); określa siebie ściśle Bożymi nazwami, jak „Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (1, 8; 21, 6; 22, 13), „Żyjący na wieki wieków” (1, 18; 4, 9 nn).

³² Zob. J. Comblin, dz. cyt., rozdz. III, Le Temoin, str. 132—166.

³³ J. Comblin podaje ciekawe zestawienie miejsc i wyrażzeń podobnych u Iz i w Ap pod tym względem. Zob. dz. cyt., str. 35—39.

Główny rys Baranka u Izajasza i w Apokalipsie jest jego charakter ofiary ekspiacyjnej za grzechy świata i dokonanie odkupienia ludzi za cenę własnej krwi i ofiarą własnego życia³⁴. Apokalipsa wyraźnie mówi o tej misji Chrystusa-Baranka. Podobnie zresztą mówi Jan Chrzyciel i św. Piotr (1 P 1, 19; por. Dz 8, 32—35).

Symboliczni starcy apokaliptyczni oddają cześć Barankowi śpiewając (Ap 5, 9 nn). Siedem rogów i siedmioro oczu Baranka oznaczają jego boską pełną władzę i wiedzę. Baranek krwią swoją wybiela szaty wiernych i czyni ich świętymi (Ap 7, 14; 14, 3—4; por. J 19, 36; Mk 14, 24; m. par.).

Dokonanie odkupienia ludzi przez Baranka daje różne prerogatywy: Bóg mu przekazuje księgę losów świata (Ap 6, 16; 14, 10; 21, 22); on jest wodzem swoich wiernych (7, 17; 14, 4), ma swoich apostołów (21, 14); jego Oblubienicą jest Kościół, Nowe Jeruzalem niebieskie (19, 7; 21, 9. 22).

Baranek z Apokalipsy posiada atrybuty królewskie jako wódz i pasterz wybranych, przez siebie odkupionych (Ap 5, 6 nn; 15, 3; 14, 1; 7, 17). On też sprawuje sąd nad światem (6, 16; 14, 10; 13, 8). Baranek ma pełnię władzy nad narodami i królami (Ap 17, 14; por. 19, 16). On będzie królował wraz z Bogiem w Nowej Jerozolimie (22, 1—2).

Obraz Baranka jako pasterza i wodza mógł się nasunąć Autorowi na podstawie Ezechiela (Ez 34, 23 nn; 37, 24 nn).

Danielowy obraz „Syna Człowieczego” (z Dn 7, 13) i tytuł tak często używany przez Chrystusa w Ewangeliach, występuje w Apokalipsie dwa razy w wizji wstępnej (1, 13—20) i w wizji Siedzącego na obłoku Sprawcy żniwa i wnożenia (14, 14—20). W obydwu miejscach jest wyraźne nawiązanie do tajemnicy postaci „jakby Syna Człowieczego” (z Dn 7, 13) i przedstawiony jest charakter eschatologiczny Chrystusa jako Króla i Sędziego całego świata.

Zdaniem J. Comblin wizja „Wiecznego i Prawdziwego” rycerza na białym koniu noszącego imię „Słowo Boga” walczącego i zwyciężającego wrogów, mającego diademę na głowie, ostry miecz w ustach, a na szacie napis „Król królów i Pan panów”, rządzącego laską żelazną, (Ap 19, 11—16), jest odmianą obrazu Syna Człowieczego.

Syn Człowieczy przychodzi z mocą na ten świat — (inaczej niż u Daniela) — by walczyć i sądzić narody i ludzi wrogich Bogu, szczególnie by przeprowadzić eschatologiczny sąd Boży nad symboliczną Bestią i królami wrogimi Bogu.

Misja Syna Człowieczego tj. Chrystusa, częściowo już została zrealizowana od chwili Jego zmartwychwstania, ale w pełni rozwinie

³⁴ Obraz Baranka w Apokalipsie zwłaszcza będącego żertwą ofiarną mógł być jeszcze zaczerpnięty z tekstów St. Testamentu o ofiarach, zwłaszcza o baranku wielkanocnym (Wj 12; 19, 6).

się w czasach eschatologicznych. Zresztą jest to misja nie tylko do sprawowania sądu i kary, ale także misja dobroczynna i zbawcza dla wiernych.

Obraz Chrystusa jako tajemniczego rycerza na koniu „Słowo Boga” (Ap 19, 13) walczącego z wrogami i rządzącego laską żelazną zaczerpnięty został z Księgi Mądrości (Mdr 18, 14—15), gdzie jest mowa o Słowie wychodzącym od Boga i niszczącym wrogich Bogu ludzi w Egipcie.

1. Obraz Chrystusa jako Pomazańca i Króla

Wiele tytułów zostało danych Jezusowi Chrystusowi w Apokalipsie takich, które pochodzą ze Starego Testamentu, a które Go opisują jako mesjańskiego i eschatologicznego króla³⁵. Chrystus jest „synem Niewiasty” (Ap 12) oczywiście mesjańskiej, jest królem charakterystycznym obdarzonym darami Ducha Świętego w sposób wyjątkowy (Ap 1, 4; 3, 1; 5, 6), jest „Lwem z pokolenia Judy” i „Odrośłą Dawida” (Ap 5, 5; por. Rdz 49, 9 nn; Iz 11, 1), jest „Gwiazdą świecącą poranną” (Ap 22, 15; por. Lb 24, 17), jest „pasterzem” Izraela (Ap 7, 17; por. Ez 34, 23), jest „Pierworodnym umarłych i Władcą królów ziemi” (Ap 1, 5; por. Ps 89, 28. 38; Kol 1, 18), jest wreszcie „Synem Bożym” (Ap 2, 18; por. Ps 2, 7) i po prostu Mesjaszem czyli „Chrystusem” tj. Pomazańcem królewskim Boga Jahwe (Ap 11, 15; 12, 10; 20, 4. 6; por. Ps 2, 2; zob. Łk 2, 26 ;9, 20).

Królestwo Boże w Apokalipsie to cały świat poddany Bogu w takim sensie, w jakim Prorocy przedstawiają Boga jako najwyższego Pana i Króla i wszystko nad czym Bóg panuje. Oczywiście królestwo Boże pojęte jest w obu fazach, obecnej już urzeczywistnionej, i przyszłej eschatologicznej. Św. Jan rozwija prorocze obrazy Boga-Króla i Jego królestwa znane z Prorockich Ksiąg (Iz 6; Ez 1—3; Iz 40—56). W obu etapach królestwa Bożego Jezus jest obecny i odgrywa szczególniejszą rolę jako Pomazańca Pańskiego.

Królestwo Boże eschatologiczne zaczynające się po wielkich wydarzeniach ostatecznych ma w Apokalipsie oceny o wiele bardziej duchowe niż u Proroków. Jest ono wieczne, duchowe, niebieskie. Członkami jego w niebie są nade wszystko dusze męczenników, świadków idących za Barankiem (Ap 7, 9 nn; 14, 1—5) i śpiewających hymny na cześć Boga i Baranka, siedzącego na nowym Syjonie.

Królestwo Boże eschatologiczne zawiera: 1°. Zebrany i odnowiony naród izraelski (XII pokoleń) dzięki nowemu przymierzu (Ap 7, 1—8; 21; 11, 19) jak zapowiadali Prorocy (Iz 48, 5—7; 49); 2°. Nowe Jeruzalem (Ap 21, 1—22, 5) ze wzgórzem Syjonu, na którym ma tron

³⁵ Zob. J. Comblin, dz. cyt., str. 168—194. J. Coppens, dz. cyt., str. 149 nn.

Baranek (14, 1; 7, 9—10), Prorocy przepowiadali taką odnowę Świętego Miasta w czasach mesjańsko-eschatologicznych (Iz 54; 60; Ez 40 nn; Zch). 3°. Lud święty i kapłański, odprawiający liturgię niebieską, bo „królestwo i kapłaństwo” jest w nim ściśle związane (Ap 1, 6; 5, 10; 7, 9 nn; 11, 1—2); 4°. Królestwo Boże i Nowe Jeruzalem utożsamia się z nowym stworzeniem Bożym (Ap 21, 1; 22, 1; por. Rdz 1—3; Iz 65, 17; 51, 3).

2. Stanowisko Jezusa w Królestwie Bożym

Jezus, Baranek, jest w tym królestwie Chrystusem-Mesjaszem czyli królewskim Pomazańcem Boga, mającym udział na równi z Bogiem w godności władzy królewskiej nad całym królestwem. Królewski charakter Pomazańca Bożego jest zrównany z charakterem królewskim samego Boga. Stąd tytuły mesjańskie są stosowane do Niego, ale w znaczeniu najpełniejszym. Podobnie jak w Starym Testamencie jest On nazywany „Chrystusem Boga” (Ps 2, 2; 89, 39). Jezus jest królem mesjańskim Izraela z rodu Dawidowego, namaszczonego przez Boga na wieki. Chrystus podobnie jak Bóg (Ojciec), z którym dzieli tron i królestwo, jest królem w obydwu etapach Królestwa Bożego: w etapie królestwa dusz męczenników — świadków po ich pierwszym zmartwychwstaniu³⁶, duchowym, zaraz po śmierci, i w etapie ostatecznym po zmartwychwstaniu ciał. Pierwszy etap jest określony jako królestwo tysiąclecia (Ap 11, 15; 12, 10; 20, 4—5).

Spśród atrybutów królewskich Chrystusa są wymieniane takie, które były podawane w prorocत्वach mesjańskich Starego Testamentu, a które już podaliśmy wyżej, np. „lew z pokolenia Judy” (proroctwo Jakuba, Rdz 49, 9), „gwiazda świecąca” z Jakuba (proroctwo Balaama, Lb 24, 17), „Odrośl Dawidowa” (Iz 11, 1), pasterz Izraela, Syn Boży, siedzący na tronie po prawicy Boga Jahwe (por. Ps 2, 7; 89, 28; 110, 1—3).

Chrystus-Król ma pełnię Ducha Świętego, jest namaszczonego Duchem Bożym zgodnie z mesjańskimi zapowiedziami (Iz 1, 2—3; 61, 1). Baranek „ma siedem Duchów Boga” i wysłał je na ziemię (Ap 3, 1; 5, 6; por. Zch 4, 2. 10). Duch został dany Mesjaszowi, by ten mógł królować nad nowym Izraelem w nowym Królestwie Bożym.

Chrystus wreszcie jako król mesjański i eschatologiczny jest królem i kapłanem jednocześnie (por. Ps 110, 1—4). Odnowiony Izrael jest królestwem i kapłaństwem według zapowiedzi w Wj 19, 6. Autor Apokalipsy przedstawia w dwojaki sposób połą-

³⁶ J. Comblin (dz. cyt., str. 171 i 178) uważa, że w Apokalipsie jest mowa o dwóch zmartwychwstaniach: pierwsze dusz męczenników zaraz po śmierci, drugie eschatologiczne właściwie zmartwychwstanie ciał. (zob. tamże, str. 211—218).

czenie funkcji królewskiej i kapłańskiej w Chrystusie. W wizji inauguracyjnej Syna Człowieczego Jezus ukazuje się odziany w szatę Kapłańską (*podere* — tunika arcykapłańska, Ap 1, 13; por. Wj 28, 4), a więc Chrystus jest królem i kapłanem. Potem w wizji intronizacji Chrystusa Zmartwychwstałego (Ap 5) Baranek zabity jest żertwą ofiarną, ale taką, która nadal żyje i postępuje naprzód w geście kapłańskim ciągłego lub ponownego składania ofiary jak to czyni zwykle kapłan. Baranek-ofiara spełnia rolę kapłana, ofiarnika w liturgii niebieskiej (por. Hb 9, 11—24).

Jezus Chrystus jako król i żyjący na zawsze jest zwycięskim Barankiem, „Lwem Judy” i niezwykłym, dającym życie i szczęście wszystkim, którzy poszli za Nim (Ap 5, 5. 9; 7, 9; 21, 24—26).

Jezus jest królem wraz z Bogiem nie tylko dlatego, że jest Mesjaszem, ale dlatego że sam jest Synem Bożym i odbiera uwielbienie należne Bogu (Ap 3, 21; 5, 1. 6; 22, 2; por. Ps 110, 1). Błogosławieni w niebie wznoszą na Jego cześć takie same okrzyki i śpiewy jak na cześć Boga (Ap 5, 8. 14; 7, 9—10; 11, 15).

Według wielu egzegetów św. Jan przedstawiając Chrystusa w Apokalipsie jako króla i zwycięskiego Syna Człowieczego, a także Słowo Boga zwycięskie w wojnie z nieprzyjaciółmi (Ap 19, 11 nn), nadaje mu pewne rysy i wygląd zewnętrzny na podobieństwo cesarza rzymskiego: szaty, armia, pewne insygnia królewskie, aklamacje, hołd poddany. Ale też przeciwstawia Go imperatorom rzymskim, szczególnie gdy opisuje walkę Baranka, Syna Człowieczego z Bestią — Babilonem (Rzymem) i jej królami (kultem cezara), prześladowcami wiernych (Ap 11—13). Pewne elementy Chrystusa — Syna Człowieczego mogły być wzięte z pogańskiej liturgii w kulcie cezara, np. siedem kandelabrow, siedem gwiazd (Ap 1, 12—20); a nawet postać niewiasty matki królewskiego dziecięcia z Ap 12 mogła mieć pewne analogie w praktyce państwowej Rzymu wybijania pamiątkowych monet na cześć matki cesarza. Ale zasadniczo obraz tej niewiasty zaczerpnięty został ze Starego Testamentu (Rdz 3, 15) i w nowy sposób zinterpretowany i rozszerzony.

ZAKOŃCZENIE

Idea Mesjasza-króla powstała wcześniej w Starym Testamencie w związku z Dawidem, jego dynastią i królestwem. Prorocy od Izajasza począwszy do czasów niewoli babilońskiej ideę tę rozwijali, ale i stopniowo przenosili ją na czasy przyszłe, oczyszczając ją z pojęć narodowych i doczesnych. Po niewoli idea ta prawie zanika, dopiero w II—1 wieku przed Chrystusem znowu odżywa w pewnych pobożnych grupach Izraelitów.

W Nowym Testamencie idea Mesjasza-króla i mesjańskiego królestwa wszędzie się przejawia, ale jest bardziej uduchowiona. Ten

kierunek uduchowienia nadaje jej Pan Jezus przesuując ją równocześnie na czasy eschatologiczne.

Po zmartwychwstaniu P. Jezusa Apostołowie i wierni żywiej uprzytomnili sobie, kim był Jezus z Nazaretu, i rychło sformułowali wyznanie wiary w Jego godność i misję Mesjasza, Pana i Króla oraz Zbawiciela, wywyższonego po prawicy Ojca w niebie, Dawcy życia i Sędziego, który ponownie ma przyjść chwalebny przy końcu świata. Stąd częste wzmianki o Jego paruzji i przyjściu Królestwa Bożego eschatologicznego, w liturgii prośby o to Jego przyjście.

Apokalipsa kładzie pieczęć na te wszystkie wierzenia i oczekiwania wiernych I wieku. Daje syntezę chrystologii, zwłaszcza gdy idzie o misję i charakter Chrystusa jako mesjańskiego i eschatologicznego Króla, Sługi Pańskiego, Syna Człowieczego, Baranka i Słowa Bożego. Interpretuje i rozszerza prorocтва St. Testamentu i maluje Królestwo Chrystusowe eschatologiczne.

Kraków

O. JÓZEF PAŚCIAK, OP.

Ks. Miłosław Kołodziejczyk

REFORMA OBRZĘDÓW SAKRAMENTU BIERZMOWANIA

W zakres reformy liturgicznej II Sobór Watykański włączył wyraźnie obrzędy bierzmowania i wskazał zarazem kierunek tej reformy, podając jej wytyczne. *Obrzęd bierzmowania należy rozpatrzyć — postanawia Sobór — i w ten sposób ująć, aby się jasno wydatnił ścisły związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim. Dlatego wypada, aby przyjęcie tego sakramentu poprzedzało odnowienie przyrzeczeń, złożonych na chrzcie. Jeśli to dogodne, bierzmowania można udzielać podczas mszy św...* (KL n. 71).

Już w pierwszym roku po ogłoszeniu cytowanej Konstytucji o Liturgii, a jeszcze w czasie trwania Soboru, rozpoczęła się reforma, zmierzająca do złączenia udzielania sakramentu bierzmowania z Eucharystią. Motu proprio *Sacram liturgiam* z 25 stycznia 1964 r. zezwalało na udzielanie bierzmowania po homilii w czasie Mszy św., a dokładniejsze przepisy odnośnie włączenia obrzędu bierzmowania w liturgę Mszy św. określała instrukcja *Inter oecumenici* z 26 września 1964 r.

Dopiero jednak po siedmiu latach prac przygotowawczych, obejmujących eksperymentowanie jak i specjalistyczne studia teologiczne, prowadzonych pod kierunkiem Św. Kongregacji Kultu Bożego i w po-

rozumieniu z innymi Kongregacjami, zwłaszcza dla Nauki Wiary i Dyscypliny Sakramentów, zatwierdzona została przez papieża Pawła VI całkowita reforma obrzędów bierzmowania. Zreformowane obrzędy ogłoszone zostały w wydanym dnia 13 września 1971 r. *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ordo Confirmationis* Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1971.

Oprócz dekretu Św. Kongregacji Kultu Bożego z 22 sierpnia 1971 r., w którym ogłoszony został nowy rytuał rzymski bierzmowania a obecne jego wydanie uznane zostało jako *editio typica* (s. 5) oraz właściwego *Ordo Confirmationis* (s. 16—49) poprzedzonego obszerną instrukcją teologiczno-liturgiczną (*Praenotandae*), wspomniane wydanie zawiera także Konstytucję apostolską *Divinae consortium naturae* (s. 7—15), ogłoszoną przez Pawła VI w dniu 15 sierpnia 1971 r.¹

Z samego faktu wydania specjalnej Konstytucji apostolskiej w związku z reformą obrzędów bierzmowania można wnioskować, że reforma tu musi mieć o wiele większe znaczenie, nie tylko praktyczne ale i teologiczne, niż np. przeprowadzona w 1969 r. reforma obrzędów chrztu². W obecnym omówieniu uwaga zostanie skierowana przede wszystkim na podkreślenie zmian, jakie wymienione dokumenty wprowadzają do dotychczasowej praktyki udzielania bierzmowania w Kościele Łacińskim (przeprowadzona reforma dotyczy tylko Kościoła Łacińskiego — s. 14) oraz na ich podstawy i znaczenie teologiczne.

1. OKREŚLENIE ISTOTY SAKRAMENTALNEGO OBRZĘDU BIERZMOWANIA

Głównym celem wspomnianej Konstytucji apostolskiej jest doktrynalne, teologiczne uzasadnienie dla nowego rytuału bierzmowania, a zwłaszcza dla wprowadzonych zmian³. W podstawowej swej części jest ona interesującym studium Nowego Testamentu, tradycji liturgicznej oraz wybranych tekstów z dokumentów nauczycielskiego urzędu Kościoła, zmierzającym do uzasadnienia najważniejszego, pod względem teologicznym i praktycznym, określenia w całej reformie, a mianowicie określenia istotnej materii i formy sakramentalnego obrzędu bierzmowania.

Papież stwierdza (s. 12), że wielu teologów, w oparciu o przytoczone w Konstytucji świadectwa, broni poglądu, iż do ważnego udzielenia sakramentu bierzmowania wymagane jest i wystarcza samo

¹ AAS 63 (1971) 657—664.

² Por. Ruch bibl. i lit. 24 (1971) 273—289.

³ Por. G. Oury, *Le nouveau rituel de la confirmation*, w: *L'Ami du clergé — Esprit et vie*, 82 (9^e Série — 1972) 56.

tylko namaszczenie krzyżmem św. na czole bierzmowanego, którego dokonuje się przez włożenie ręki⁴.

Celem zapobieżenia wątpliwościom co do istotnego obrzędu sakramentalnego bierzmowania, których źródłem jest różnorodność obrzędów stosowanych w różnych Kościołach i w różnych okresach czasu przy udzielaniu bierzmowania, Papież podejmuje następujące rozstrzygnięcie: „... aby rozpatrzenie obrzędu bierzmowania lepiej uwzględniało również to, co należy do samej istoty obrzędu sakramentalnego, Najwyższą Naszą Powagą Apostolską — pisze Paweł VI — określamy i postanawiamy (*decernimus et constituimus*), żeby w Kościele Łacińskim przestrzegano na przyszłość tego, co następuje: Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżmem na czole, którego dokonuje się włożeniem ręki i przez słowa: *Przyjmij znak daru Ducha Świętego — Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*” (s. 14).

Wyjaśnia ponadto Papież, że włożenie rąk na bierzmowanych, jakie ma miejsce przed namaszczeniem krzyżmem św., nie należy do istoty obrzędu sakramentalnego. Ma ono jednak doniosłe znaczenie jako doskonałe dopełnienie obrzędu istotnego i przyczynia się do pełniejszego zrozumienia znaczenia sakramentu bierzmowania.

Paweł VI, decyzją powziętą na mocy swej najwyższej władzy apostołskiej Nauczyciela i Pasterza Kościoła, rozstrzygnął więc, że samo tylko włożenie ręki połączone z czynnością namaszczenia krzyżmem św. na czole bierzmowanego należy do istoty sakramentalnego obrzędu bierzmowania oraz określił słowa nowej formuły, jaka musi być wymówiona przez szafarza przy spełnianiu obrzędu namaszczenia⁵. Decyzja ta dotyczy tylko Kościoła Łacińskiego, a jako postanowienie praktyczne nie obowiązuje wstecz ale tylko na przyszłość (*in posterum*), jak wyraźnie zaznacza Papież, a poniżej określa termin od kiedy rozpocznie ona obowiązywać⁶.

⁴ W podręcznikach teologii dogmatycznej powyższa opinia uznawana była za powszechnie przyjmowaną przez współczesnych teologów, ale wymieniono także trzy inne opinie, które mają znaczenie raczej już tylko historyczne. Por. F. a P. Solá, *De sacramentis initiationis christianae*, w. *Sacrae Theologiae Summa, Matriti 1953*², t. 4, 202 n; J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, Parisiis 1959 t. 3, 573 n.

⁵ G. Oury (por. art. cyt., s. 56) wykazuje, że obecna formuła sakramentalna, przyjęta z liturgii bizantyjskiej a używana już od IV wieku, doskonale odpowiada naturze i skutkom bierzmowania niż dotychczas używana formuła łacińska.

⁶ Przytoczone określenie przypomina podobne orzeczenie Piusa XII w Konstytucji *Sacramentum Ordinis* odnośnie istotnego obrzędu i formy święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu (por. DS 3857 nn; Br. Fid. VII, 582 nn; Ks. B. Waczyński, *TJ Konstytucja Apostolska „Sacramentum Ordinis” — Przekład i komentarz*, w: *At. Kapł. 40* (1948), t. 49, 273—287). Możliwość takich orzeczeń, określających istotę obrzędów sakramentalnych

2. ŁĄCZNOŚĆ BIERZMOWANIA Z CHRZTEM I Z EUCHARYSTIĄ

Konstytucja apostołska *Divinae consortium naturae* (s. 9—10) uzasadnia także zmiany w udzielaniu bierzmowania, mające na celu podkreślenie łączności bierzmowania z chrztem i z Eucharystią. Stwierdza naprzód, że zarówno Dzieje Apostolskie (8 15—17; 19, 5 n) jak i list do Hebrajczyków (6, 2) poświadczają istnienie (obok chrztu) obrzędu ułożenia rąk, w którym to obrzędzie tradycja chrześcijańska słusznie uznaje początek sakramentu bierzmowania. Następnie Paweł VI, odwołując się do nauki II Soboru Watykańskiego, podkreśla rolę i znaczenie bierzmowania jako jednego z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Przez chrzest — uczy Papież — neofici dostępują odpuszczenia grzechów, przybrania za synów Bożych oraz otrzymują *znamie* Chrystusowe, które ich włącza do Kościoła i daje im uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusowym (por. IP 2, 5 i 9). Przez sakrament bierzmowania ochrzczeni otrzymują niewymowny dar, otrzymują samego Ducha Świętego i dzięki temu zostają ubogaceni specjalną mocą oraz naznaczeni *znamieniem* tego sakramentu, a przez to „jeszcze ściślej łączą się z Kościołem” i „jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i czynkami oraz do bronienia jej” (KK n. 11; por. DM n. 11). Dalej wskazuje także na łączność bierzmowania z Eucharystią stwierdzając, w oparciu o wypowiedź Dekretu o prezbiterach (n. 5), że wierni, ochrzczeni i bierzmowani, w całej pełni zostają włączeni w Ciało Chrystusa przez uczestniczenie w Eucharystii.

Powyższe stwierdzenia stanowią podstawę teologiczną dla pewnych zmian w praktyce udzielania sakramentu bierzmowania, aby i obrzędy bierzmowania, także zewnętrznie, wskazywały na ścisłą jego łączność z pozostałymi sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego. W tym właśnie celu zmieniono niektóre dawne czy wprowadzono nowe, następujące przepisy liturgiczne.

Nowy rytuał bierzmowania postanawia, że katechumeni dorośli jak również dzieci, które są chrzczone w wieku katechizacyjnym⁷, równocześnie z chrztem powinny normalnie (*ex more*) przyjmować również sakrament bierzmowania i Eucharystii (n. 11)⁸. Jak bardzo zależy na podkreśleniu łączności tych trzech sakramentów wskazuje fakt, że prezbiter, udzielający z urzędu sakramentu chrztu, otrzymuje

wynika z władzy, jaką Chrystus dał Kościołowi w odniesieniu do sakramentów oraz z faktu, że przy tych sakramentach Chrystus nie określił rzeczowo i integralnie znaku sakramentalnego, jak np. przy chrzcie czy Eucharystii.

⁷ Przykładowo warto wspomnieć, że niektórzy pastoralisci przez wiek katechizacyjny rozumieją wiek dziecka od siedmiu lat w górę. Por. *Documentation catholique* 53 (1971), t. 68, 855.

⁸ Liczby w nawiasach oznaczają numerację podaną w *Ordo Confirmationis*.

już na mocy samego prawa — w wymienionych wypadkach — władzę udzielenia i sakramentu bierzmowania (n. 7).

Celem podkreślenia łączności bierzmowania z chrztem nowe *Ordo* wprowadza do obrzędów bierzmowania odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych (n. 23). Odwołuje także postanowienie kan. 796, 1 KPK i poleca, jako godne wskazania (*expedit*), aby rodzice chrzestni bierzmowanego byli również świadkami czy rodzicami bierzmowania (n. 5).

Gdy chodzi o podkreślenie łączności bierzmowania z Eucharystią, to oprócz wspomnianego już wskazania łącznego udzielania chrztu, bierzmowania i Eucharystii, gdy chodzi o chrzest dorosłych katechumenów czy dzieci w wieku katechizacyjnym, nowy rytuał poleca jako wskazane, aby normalnie (*ex more*) sakramentu bierzmowania udzielać w czasie Mszy św. Jeśli biskup udzielający bierzmowania sam nie może odprawić Mszy św., wtedy może odprawić ją inny kapłan, ale biskup przewodniczy liturgii słowa oraz udziela uroczystego błogosławieństwa na końcu Mszy św. (n. 13). Nowe *Ordo* przewiduje również, że bierzmowani dorośli mogą w czasie tej Mszy św. przyjąć Komunię św. pod dwiema postaciami (n. 32).

3. SZAFARZ NADZWYCZAJNY I KONCELEBRACJA BIERZMOWANIA

Nowy rytuał przypomina naukę Soboru, że biskup jest pierwotnym (*originarius*) szafarzem sakramentu bierzmowania (KK n. 26). Gdy zaś chodzi o szafarzy nadzwyczajnych, to poszerza zakres prezbiterów, którzy na mocy ogólnego pozwolenia Stolicy Apostolskiej czyli na mocy samego prawa (*ipso iure*) mają władzę bierzmowania. Stwierdza bowiem (n. 7), że — oprócz biskupa — władzę bierzmowania *ipso iure* posiadają:

a) Administrator Apostolski, nie będący biskupem, Prałat lub Opat nullius, Wikariusz i Prefekt Apostolski, Wikariusz Kapitulny, w granicach powierzonego im terytorium i w czasie trwania ich urzędu;

b) prezbiter, który na mocy urzędu prawowicie mu powierzonego, udziela dorosłemu czy dziecku w wieku katechizacyjnym sakramentu chrztu albo też gdy przyjmuje do pełnej łączności z Kościołem dorosłego już ważnie ochrzczonego;

c) w niebezpieczeństwie śmierci, jeśli biskup nie może przybyć, władzę bierzmowania posiadają: proboszczowie i wikariusze parafialni a pod nieobecność wymienionych, ich wikariusze współpracownicy; prezbiterzy, którzy kierują szczególnymi parafiami prawnie ukonstytuowanymi; wikariusze ekonomi; wikariusze substytucji i wikariusze adiutorzy. W razie nieobecności wyżej wymienionych władzę bierzmowania posiada każdy prezbiter, jeśli nie jest obłożony żadną cenzurą czy karą kanoniczną.

Ważną innowacją, wprowadzoną przez nowe *Ordo*, to możliwość koncelebrowania bierzmowania przez biskupa z prezbiterami (n. 8). Również i szafarz nadzwyczajny może dobrać sobie — w razie potrzeby — innych prezbiterów jako koncelebransów bierzmowania (n. 51). *Ordo* ogranicza jednak możliwość koncelebrowania sakramentu bierzmowania do prawdziwej konieczności i szczególnej przyczyny, a jako przykład wymienia wielką liczbę bierzmowanych.

Rytuał wylicza także, którzy prezbiterzy i w jakiej kolejności mogą być włączeni do koncelebrowania sakramentu bierzmowania. Na pierwszym miejscu wyliczeni zostają ci, którzy pełnią funkcje ogólnodiecezjalne (wikariusze generalni, wikariusze albo delegaci biskupi itp.). Na drugim zaś miejscu wyliczani są proboszczowie miejsc w których udziela się bierzmowania czy też proboszczowie miejsc, z których pochodzą bierzmowani, a wreszcie prezbiterzy, którzy spełniają szczególną rolę w katechizacyjnym przygotowaniu bierzmowanych (n. 8).

Wskazane jest, aby wszyscy koncelebrujący sakrament bierzmowania, koncelebrowali również Mszę św., w czasie której udzielane jest bierzmowanie (n. 13).

Przy udzielaniu bierzmowania wszyscy koncelebrujący razem z biskupem wkładają ręce na bierzmowanych, na początku obrzędów, z tym jednak, że tylko sam biskup wymawia słowa odnośnej modlitwy (n. 25) a następnie otrzymują z rąk biskupa naczynka z Krzyżmem św. — jako wyraźny znak delegowania — i każdy koncelebrujący namaszcza (bierzmuje) pewną liczbę kandydatów.

G. Oury⁹ widzi tradycyjne uzasadnienie koncelebracji sakramentu bierzmowania w konsekracji olejów świętych w Wielki Czwartek przez biskupa w otoczeniu prezbiterów.

4. TERMIN WEJŚCIA W ŻYCIE NOWEGO ORDO CONFIRMATIONIS I UPRAWNIENIA KONFERENCJI BISKUPICH

„Łacińskie wydanie *Ordo*, zawierające nową formę — postanawia Paweł VI w Konstytucji *Divinae consortium naturae* — wejdzie w życie z dniem ogłoszenia¹⁰. Wydania zaś w językach narodowych, przygotowane przez Konferencje Biskupie i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, wejdą w życie w dniu ustalonym przez każdą z Konferencji. Dotychczasowe *Ordo* może być używane do końca 1972 r. Począwszy zaś od 1 stycznia 1973 r. powinno być używane przez wszystkich tylko nowe *Ordo* — *novo tantum Ordine omnibus, ad quos pertinet, erit utendum*” (s. 14).

⁹ Por. art. cyt., s. 58.

¹⁰ Ogłoszenie to nastąpiło w dniu 13 września 1971 r.

Do kompetencji Konferencji Biskupich, zgodnie z omawianymi rozporządzeniami Stolicy Apostolskiej, należy:

1. Przygotowanie w krajowych rytuałach narodowych rozdziału, dostosowanego do potrzeb poszczególnych krajów a odpowiadającego rozdziałowi o bierzmowaniu w Rytuale rzymskim (n. 16; por. KL n. 63 b).

2. Ustalenie tekstu odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych (n. 17 a).

3. Określenie nowego gestu, jaki byłby udzielany po namaszczeniu albo każdemu bierzmowanemu oddzielnie albo wszystkim razem, w miejsce dotychczasowego uderzenia w policzek bierzmowanego przez szafarza (n. 17 b).

4. Ustalenie terminu wejścia w życie krajowego rytuału bierzmowania ale z ostateczną datą — 1 stycznia 1973 r.

5. UKŁAD OBRZĘDÓW BIERZMOWANIA

Właściwe *Ordo Confirmationis* zawiera pięć rozdziałów: 1. Ryt bierzmowania udzielanego w czasie Mszy św. (s. 23—30); 2. Ryt bierzmowania udzielanego poza Mszą św. (s. 31—39); 3. Wskazania dotyczące szafarza nadzwyczajnego (s. 40); 4. Ryt bierzmowania udzielanego choremu w niebezpieczeństwie śmierci (s. 40—41); 5. Teksty Mszy św. i wykaz czytań biblijnych, jakie mogą być używane przy udzielaniu bierzmowania (s. 42—49).

Obrzędy bierzmowania, obojętnie czy jest ono udzielane w czasie czy poza Mszą św., mają następujący układ:

1. Czytania biblijne (przynajmniej jedno);
2. Homilia;
3. Wyznanie wiary jako odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych;
4. Chwila modlitwy w milczeniu i pierwsze włożenie rąk z modlitwą;
5. Namaszczenie bierzmowanego na czole krzyżem św. z wypowiedzeniem słów formy, na które bierzmowany odpowiada *Amen* oraz życzenie pokoju (bez uderzenia w policzek);
6. Modlitwa wiernych połączona z odmówieniem *Ojcze nasz*;
7. Uroczyste błogosławieństwo.

W wydaniu typicznym podane zostały także dwa formularze mszalne z własnym *Hanc igitur* (jeśli bierze się kanon rzymski), jakie mogą być używane przy udzielaniu bierzmowania w czasie Mszy św. Duży wybór czytań biblijnych, zarówno ze Starego jak z Nowego Testamentu, stanowi bogate źródło skryptyurystyczne dla zgłębienia roli i działania Ducha Świętego, którego wiernym w specjalny sposób udziela sakrament bierzmowania.

Przeprowadzona reforma obrzędów bierzmowania wówczas osiągnie swój cel, jeśli — po należytych jej wyjaśnieniu i zrozumieniu — zostanie wykorzystana w pracy katechetyczno-duszpasterskiej, aby bierzmowani lepiej mogli zrozumieć istotę i znaczenie tego sakramentu dla ich życia chrześcijańskiego oraz w sposób pełny, świadomy i czynny brali udział w obrzędach udzielanego im sakramentu bierzmowania (por. KL n. 14).

Częstochowa — Kraków

KS. MIŁOSŁAW KOŁODZIEJCZYK

„Jakieś podstawowe wymaganie narzuca się temu, kto chce podchwycić nadprzyrodzone fale Ducha Świętego: wewnętrzność (l'interiorità). Spotkanie z niewymownym Gościem ma miejsce we wnętrzu duszy. „Dulcis hospes animae” — mówi wspaniały hymn liturgiczny na Zesłanie Ducha Świętego. Człowiek jest „świątynią” Ducha Świętego — powtarza św. Paweł (zob. 1 Kor 3, 16—17; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22). I jeśli człowiek współczesny, często chrześcijanin, a nawet poświęcony Bogu, zmierza do wtopienia się w świat, nie może, nie wolno mu nigdy zapomnieć o tej podstawowej prawdzie życia, które chce uchodzić za chrześcijańskie i pozostawać pod wpływem Ducha Świętego — o wewnętrzności. (...) Potrzeba wewnętrznego milczenia, by słuchać słowa Bożego, by doświadczyć obecności, by odczuć powołanie Boże.”

Z przemówienia Pawła VI
na audiencji ogólnej 17 maja 1972 r.

Ks. Jerzy Chmiel

PERSPEKTYWY APOSTOLSTWA BIBLIJNEGO

REFLEKSJE Z SEMINARIUM DUSZPASTERSTWA BIBLIJNEGO W ROCCA DI PAPA (LIPIEC 1971)

W dniach od 6 do 19 lipca 1971 r., w uroczej miejscowości Rocca di Papa, oddalonej o 27 km od Rzymu, odbywało się Międzynarodowe Seminarium Duszpasterstwa Biblijnego (*International Biblical-Pastoral Seminar*), zorganizowane przez nowopowstałe Światowe Stowarzyszenie Katolickie dla Apostolstwa Biblijnego (*The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate = WCFBA*). O powołaniu do życia tego stowarzyszenia była już kiedyś mowa na tych łamach¹; warto teraz — niejako w uzupełnieniu — podać tło historyczne powstania tejże organizacji.

NIECO HISTORII

Dla przejrzystości ułożmy chronologiczną listę wydarzeń:

- 1) list dr Béguin do Biskupa Willebrandsa (3 kwietnia 1963);
- 2) list arcybiskupa Fishera do kardynała Bea (2 sierpnia 1963);
- 3) uchwalenie Konstytucji soborowej o liturgii (4 grudnia 1963);
- 4) konsultacje protestanckich towarzystw biblijnych (Driebergen, 22—26 czerwca 1964);
- 5) spotkanie naukowe katolickich egzegetów z przedstawicielami towarzystw biblijnych (Crêt Bérard, 10—13 listopada 1964)²;
- 6) uchwalenie Konstytucji soborowej *Dei Verbum* (18 listopada 1965);
- 7) Papież Paweł VI poleca kard. Bea studia nad rozdziałem VI konst. *Dei Verbum* (4 kwietnia 1966);
- 8) zebranie Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych — *United Bible Societies* (Buck Hill Falls, USA, 16—21 maja 1966);
- 9) utworzenie komitetu studiów z kard. Bea na czele i o. W. Abbott SJ jako sekretarzem (1 września 1966);

¹ Zob. J. Chmiel, *Utworzenie Światowego Stowarzyszenia Katolickiego dla Apostolstwa Biblijnego*, w: RBL 23(1970) 153—155.

² Zob. J. Chmiel, *Wokół projektu ekumenicznego tłumaczenia Biblii*, w: RBL 22(1969) 33—40.

- 10) konferencja naukowa w Watykanie z udziałem kard. Bea i dr Holmgrena ze strony Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych (5 stycznia 1967);
- 11) ukończenie studiów i przekazanie wniosków Papieżowi (20 lutego 1967);
- 12) konferencje regionalne Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych w różnych punktach świata (w latach 1967—1970);
- 13) zebranie komitetu wykonawczego Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych w celu przedyskutowania tekstu biskupa Willebrandsa (Londyn, 9—12 stycznia 1968);
- 14) pierwsza konferencja Katolickiego Stowarzyszenia Biblijnego w Watykanie (22—24 kwietnia 1968);
- 15) opublikowanie *Wytycznych dla współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii* (2 czerwca 1968)³;
- 16) list kardynała Willebrandsa do wszystkich Konferencji Biskupich (29 stycznia 1969);
- 17) ukonstytuowanie się WCFBA (14—16 kwietnia 1969);
- 18) list kard. Koeniga, przewodniczącego WCFBA, do wszystkich konferencji Biskupich, zalecający stowarzyszenia (marzec 1970).
W załączonej do listu broszurce informacyjnej czytamy o pomocach, jakie WCFBA może ofiarować:
 - centralne biuro informacyjne, założone w Rzymie, dla informacji o apostołstwie biblijnym na całym świecie;
 - biuletyn informacyjny *Mundo Dei Verbum* o ruchu biblijnym na całym świecie⁴;
 - informacje i porady w organizowaniu stowarzyszeń biblijnych na poziomie grup narodowych, diecezjalnych czy nawet parafialnych;
 - środki audiowizualne dla ułatwienia studium Pisma św.;
 - biuro dla organizowania konferencji, wymiany ekspertów, prelegentów czy profesorów;
 - bibliografie biblijne w różnych językach (dotąd w niemieckim, angielskim, włoskim i francuskim);
 - biuro informacyjne dla wydawców biblijnych;
 - poradnictwo w organizowaniu niedziel lub tygodni biblijnych.
- 19) list kard. Willebrandsa do kard. Koeniga (13 marca 1971), w którym ten pierwszy informuje o pewnych konkretnych krokach podjętych przez Stolicę Apostolską, mianowicie o ofierze 23 tys. dolarów na rozpoczęcie prac nad tekstem hebrajskim i greckim Biblii oraz o przekazaniu przez Watykan facsimiliów kodeksu watykańskiego B centrom tłumaczeń biblijnych w Stuttgarcie, Nowym Jorku i Londynie.

³ Tamże.

⁴ W numerze 3 z lipca 1971 r. znajduje się artykuł o posoborowym ruchu biblijnym w Polsce (*Post-conciliar biblical renewal in Poland*).

Jeśli chodzi o zarząd WCFBA, to ostatecznie ukształtował się w ten sposób: kard. Franciszek Koenig (przewodniczący honorowy) oraz komitet wykonawczy w składzie: przewodniczący — ks. Jorge Mejia (dla Ameryki Łacińskiej), wiceprzewodniczący — ks. St. Hartdegen (dla Ameryki Płn.), sekretarz generalny — Dom Bernard Orchard, OSB; asystent sekretarza — ks. John van der Valk, SDB; ks. Walter M. Abbott, SJ (z ramienia Stolicy Apostolskiej). Oprócz tego w skład komitetu wykonawczego weszli przedstawiciele poszczególnych nacji; Europę Wschodnią reprezentuje ks. Kazimierz Romanuk. Siedziba WCFBA znajduje się w Rzymie, Via del Plebiscito 107.

ORGANIZACJA SEMINARIUM

Pewne odcięcie od męczącego ruchu wielkowiejskiego na pewno sprzyjało pracom seminarium: na siedzibę seminarium wybrano bowiem w uroczej miejscowości podrzymskiej znany dom rekolekcyjny *Centro Internazionale Pio XII*, założony przez o. Lombardiego, SJ, głośnego włoskiego kaznodzieję i propagatora odnowy soborowej. Program dnia przewidywał oprócz posiedzeń plenarnych zebrania grup tematycznych przed południem oraz zebrania grup regionalnych po południu. Osiem grup tematycznych zajmowało się takimi tematami, jak: przekłady biblijne i ich rozpowszechnianie, Pismo św. a środki masowego przekazu, Biblia w domu, Biblia w liturgii, duchowość biblijna, Biblia wśród pogan, Biblia w świecie neopogańskim, Biblia w szkole. Wśród prelegentów na sesjach plenarnych figurowały nazwiska znanych egzegetów: ks. Henri Cazelles z Paryża, Dom A. C o d y OSB z Rzymu, R. C. F u l l e r z Anglii, Kurt S c h u b e r t z Wiednia. Był również akcent ekumeniczny: prelekcje głosili także wybitni działacze protestancy na odcinku biblijnym: Oliver B é g u i n, sekretarz generalny Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych (*UBS*); Eugene N i d a, wybitny teoretyk przekładów biblijnych; Alberto S o g g i n, egzegeta waldenski z Rzymu.

Ważnym momentem seminarium była liturgia. Codzienne Msze święte koncelebrowane, w oprawie rozmaitych narodowych zwyczajów — zwłaszcza dalekowschodnich — przyjętych w ramach odnowy liturgicznej, dawały nie tylko wspinały przegląd jedności wiary wyrażającej się w różnorodności ekspresji ludzkiej modlitwy, ale jeszcze bardziej łączyły ze sobą uczestników seminarium w wspólnej medytacji nad słowem Bożym. Specjalna audyencja udzielona przez Ojca świętego i jego serdeczne przemówienie w języku angielskim były dowodem szczególnego zainteresowania Stolicy Apostolskiej tego rodzaju spotkaniem.

W seminarium wzięło udział ponad 100 delegatów reprezentujących około 40 narodowości. Byli tam duchowni i świeccy. Polskę reprezentowało dwóch przedstawicieli: ks. dr Ryszard K a r p i ń s k i oraz piszący te słowa.

PROBLEMATYKA SEMINARIUM

Trudno byłoby zreferować wszystkie problemy poruszone w ciągu dwutygodniowego spotkania. Ograniczymy się więc tylko do najistotniejszych.

Biblia w Kościele. Chrystus jest obecny w Kościele *w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi* (Konst. o Liturgii, 7). Te wskazania soborowe były podstawą prac grupy tematycznej o Biblii w liturgii i katechizacji. Poczwórny wymiar Biblii w Kościele: początek, Chrystus, Kościół, eschatologia, doskonale odbija się w czytaniach wigilii paschalnej. Wielkim etapem jest nowy lekcjonarz mszalny, po którym przewodnikiem jest rok liturgiczny.

Zwrócono uwagę na konieczność związku między katechizacją a liturgią (co nieraz idzie w praktyce rozdzielnym torem). Tekstembazą dla katechezy jest nowy lekcjonarz. Współczesna katecheza winna być nowotestamentowa, ponieważ Nowy Testament jest katechezą apostołską. Wynika zatem z tego, że dzisiejsza katecheza musi być na wskroś biblijna; winna ona uwzględniać nie tylko „literę”, lecz także „ducha”, tzn. interpretację Kościoła. Przekaz biblijny musi być zrozumiały dla współczesnego człowieka, stąd potrzeba interpretacji i przekładów na współczesną mentalność.

2. Przekłady biblijne. Żadna książka na świecie nie posiada tak długiej i bogatej historii przekładów jak Biblia. Licząc od III wieku przed Chr. do naszych dni, Pismo święte zostało przełożone i wydane w 1431 językach, z czego 249 języków posiada całą Biblię, a 329 — cały Nowy Testament. Według współczesnej teorii przekładu wypracowanej przez E. Nida⁵, każdy przekład posiada 3 elementy: analiza, przeniesienie (*transfer*), restrukturyzacja. Chodzi o to w przekładzie, ażeby przetworzyć na język przyjmujący (*receptor language*) równowartość przekazu języka-źródła (*source-language*) w terminach najpierw znaczeniowych, a następnie stylistycznych⁶. Wymaga to zatem znajomości i pomocy takich dyscyplin wiedzy, jak: teoria informacji, językoznawstwo, antropologia kulturalna czy psychologia.

Dla przykładu zobaczymy przekład Mt 5, 1—3 na język telugu (Indie) przy wykorzystaniu hinduskich pojęć o nauczaniu:

Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę.
A gdy przyjął postawę *upavishtudu*,
przystąpili do Niego Jego *sishulu*.
Wtedy dał im swoje *upadeshamu* na temat:
„Błogosławieni ubodzy w duchu,
bowiem ich jest królestwo niebieskie.”

⁵ E. Nida, Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.

⁶ Zob. tamże, s. 12.

Upavishitudu = postawa siedząca nauczyciela — *guru*, mającego nauczać, jak jest zwykle przedstawiany Budda;

sishulu = uczniowie siedzący u stóp nauczyciela — *guru*;

upadeshamu = instrukcja ustna;

błogosławieństwo jest ułożone w formę *sloka*, tzn. wersetów do memoryzacji.

Wylania się coraz to bardziej konieczność rozmaitych typów tłumaczeń biblijnych. Mówi już o tym Konst. soborowa o Objawieniu Bożym (zob. n. 25). E. Nida wyróżnia co najmniej trzy typy tłumaczeń: dla użytku kościelnego (liturgicznego), dla inteligencji oraz tłumaczenia popularne. Jeżeli chodzi o Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (*UBS*), to oferują one tłumaczom: (a) środki publikacji, (b) rozmaitego typu instytuty i seminaria dla tłumaczeń, (c) fachowych konsultatorów.

3. Zadania towarzystw biblijnych. Protestantkie towarzystwa biblijne zebrały ogromne doświadczenia na polu rozpowszechniania Pisma św. Z dumą mógł mówić o tym O. Béguin wskazując na trzy zasadnicze odcinki działania: przekłady biblijne, produkcja książkowa, kolportaż.

Z doświadczeń protestanckich towarzystw biblijnych korzystają obecnie katolickie stowarzyszenia biblijne, a przede wszystkim *WCFBA*. Zapotrzebowanie na Biblię ciągle wzrasta. Amerykańskie Towarzystwo Biblijne podało do wiadomości, że w roku 1970 rozprowadzono 100 milionów egzemplarzy Pisma św., co w porównaniu z rokiem 1969 stanowi wzrost o 23 miliony. Bardzo wielkim powodzeniem cieszą się tzw. *digesty*, czyli wybrane teksty biblijne (antologie biblijne) w dobrym współczesnym tłumaczeniu. W Stanach Zjednoczonych prymat edytorski osiągnęło wydanie antologii tekstów pt. *Good News for Modern Man*, której 25 milionów egzemplarzy rozsprzedano w ciągu 5 lat. Z wielkim uznaniem zostało przyjęte wydawane we Francji tłumaczenie Nowego Testamentu na współczesną francusszczyznę *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*, gdzie trudniejsze pojęcia biblijne próbowano zastąpić zwrotami opisowymi.

4. Biblia a środki masowego przekazu. Nie ulega wątpliwości, że środki masowego przekazu (*mass-media*) mogą oddać nieocenione usługi w rozpowszechnianiu znajomości Pisma św.⁷ Należy wszakże pamiętać o tym, że *mass-media* posługują się specyficznymi prawami reklamy, która może okazać się szkodliwa dla przekazu biblijnego. Urywki, montaże, hasła mogą skutecznie zwracać uwagę człowieka na przedstawiane problemy, ale źródłem inspiracji chrześcijańskiej musi pozostać cała Biblia. Zważywszy dalej fakt, że środki masowego przekazu są wyrazem ogromnego,

⁷ Zob. P. Gritti, *Bible et Techniques de Masse*, Paris 1970 (éd. Fleurus).

zmasowanego działania (państwo lub koncerty), apostołstwo biblijne nie ma szans konkurowania z nimi, dlatego też musi ono szukać możliwości współpracy i oddziaływania. Ważną sprawą jest tutaj język oraz odczucie psychiczne, że coś, co jest podane w formie atrakcyjnej, jest właśnie bardzo aktualne i życiowe (mechanizm mody).

5. Koncepcja apostołatu biblijnego. Wszystkie poprzednie uwagi prowadzą nas do pytania centralnego: czym ma być apostołstwo biblijne? Czy ma ono polegać tylko na propagowaniu Pisma św., tzn. na produkcji i kolportażu? Taka była koncepcja protestanckich towarzystw biblijnych, lecz dzisiaj okazało się, że mogą to robić z powodzeniem agencje wydawnicze, posługując się w tym celu całym arsenałem nowoczesnej reklamy. Można to stwierdzić chociażby na przykładzie takich wydawnictw francuskich, jak *La Bible illustrée de „France-Soir”* lub *La Bible de „France — Dimanche”*.

Apostołstwo biblijne polega na kształtowaniu świadomości wiernych, że całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywi się i kieruje Pismem świętym. *Tak wielka (bowiem) tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego* (Dei Verbum, 21). W takim ujęciu apostołstwo biblijne nie będzie jakąś akcją doraźną, lecz stanie się stałym współczynnikiem duszpasterstwa. Co więcej — apostołstwo biblijne będzie funkcją prorocką i kapłańską w Kościele⁸. Papież Jan XXIII w jednej z homilii w 1959 r. powiedział: „Accanto al libro ecco il calice” (Oto kielich obok księgi). Można by to zdanie zastosować do rozumienia apostołstwa biblijnego.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Wacław Świerzawski

METODYCZNE UWAGI NA TEMAT HOMILII

REM TENE ET VERBA SEQUENTUR

Od Soboru Watykańskiego Drugiego homilia zajmuje w liturgii szczególne miejsce.¹ O tej szczególnej roli homilii w odnowie nie tylko liturgii ale całego życia Kościoła, są coraz bardziej przekonani tak teologowie jak i duszpasterze. Skoro bowiem można powiedzieć,

⁸ Zob. Konst. *Dei Verbum*, 21; Dekret o posłudze i życiu kapł., 2.

¹ por. KL 24, 52, 53. Instr. *Eucharisticum Mysterium*, 20. Instr. *De Alumnorum liturgica institutione*, 24.

że liturgia jest „nieustanną proklamacją, kerygmatem misterium, za pośrednictwem Słowa żyjącego i działającego”² w sposób trwały, to dzieje się to zasadniczo dzięki słowom Chrystusa obecnego podczas sprawowania liturgii. Ale niepoślednią rolę w przyswajaniu tych słów i aplikowaniu ich do zmieniających się momentów historii posiada słowo ludzkie, które tworzy niejako pomost pomiędzy słowem boskim a obecnymi.

Niniejsze rozważania są pomyślane jako przyczynek mający dorzucić małą cegiełkę do wspólnego dorobku, poszukiwania za metodą homilii.³

Mam zamiar zająć się tutaj trzema sprawami. Po pierwsze, omówić zasadnicze komponenty homilii, po wtóre dać pewną próbę substruktury żywej homilii, i wreszcie w kilku słowach przedstawić sposób w jaki przemawiał Pan Jezus.

1. ZASADNICZE KOMPONENTY LITURGICZNEJ HOMILII

Zasadniczo przy tworzeniu homilii w grę wchodzi trzy komponenty: tekst biblijno-liturgiczny i konkretna sytuacja, którą tworzą dramatis personae: to znaczy dane zgromadzenie wiernych oraz osobowość wygłaszającego. Zajmijmy się tymi poszczególnymi elementami po kolei.

A. Tekst biblijno-liturgiczny

Mówiąc o tekście biblijno-liturgicznym, jako surowcu z którego będzie kształtowany główny zrab homilii, mam na uwadze tak czytania biblijne przypadające na daną uroczystość (ze Starego i Nowego Testamentu), oraz inne teksty tak części stałych, jak i zmiennych. Zasadniczo głoszący homilię nie powinien być krępowany w wyborze tekstu, który będzie mu służył za *leitmotiv* jego homilii. Nie powinien jednak zapominać o pewnym spojrzeniu syntetyzującym, które jest możliwe tym bardziej, im bardziej kaznodzieja posiada pogłębioną znajomość teologii. Zresztą taka myśl przewodnia jest często sugerowana w tytule czytań w lekcjonarzu.

Zanim przejdę do omawiania szczegółów niech mi będzie wolno przypomnieć jeszcze na tym miejscu zasadnicze elementy t. zw. teologii Słowa Bożego. „Czyniciel Słowa” (*factor Verbi*), nie może stracić z oczu rzeczy najistotniejszej — mianowicie tej, że tekst, który jest surowcem dla jego homilii jest tekstem żywym. Więcej — jest żywym Słowem obecnego Chrystusa. Kiedy w swoim pokoju

² L. Bouyer, *La Vie de la Liturgie*, Paris 1960, 141.

³ O treści homilii, zob. art. W. Świerzański, *Treść homilii liturgicznej*, RBL 1 (1964) 34—41, oraz, *Proklamacja Słowa Bożego w liturgii*, AK 1—2 (1964) 46—55.

przygotowuję homilię, ten tekst żyje inaczej, inaczej ożyje on, kiedy rozpocznie się sprawowanie liturgii. Osią centralną całego misterium paschalnego, które sprawuje się w liturgii (Słowa i Eucharystii) jest obecność Chrystusa. Już tedy przy czytaniu natchnionego tekstu kapłan, czy lektor powinien być świadom tej obecności Mistrza. Nie ustaje ona przy wykonywaniu dalszej interpretacji Słowa, kiedy Obecny czuwa i wspiera przemawiającego poprzez szczególną inspirację.

Dobrze jest również, kiedy i wierni zgromadzeni dokoła ołtarza są poinstruowani o tym samym: kiedy wiedzą, że odśpiewane Alleluja jest okrzykiem radości wydanym z powodu nadejścia herolda, zwiastującego obecność Pana; obecność w zgromadzeniu — i jeszcze bardziej wyraźną obecność w proklamowanym Słowie.

Wracając teraz do tekstu przypomnijmy jeszcze jedną rzecz: „czyniciel Słowa” powinien przede wszystkim szukać ducha i treści duchowych zawartych w tekście. Ale niech nie ulega pokusie, że jest to możliwe bez znajomości reguł interpretacji dosłownej. Przekroczenie litery może dokonać się jedynie poprzez rozumienie litery i w ramach litery. Wszystkie własne akomodacje tekstu czynią w Kościele raczej więcej szkody niż pożytku.⁴

B. Kto tworzy zgromadzenie liturgiczne?

Ująłem tę kwestię w formę pytania, ponieważ wygłaszający homilię bez znajomości tła, kontekstu — prosto adresata, jest już z góry skazany na chybienie celu. Stąd wniosek, powtarzany często przez teoretyków i bardziej jeszcze przez praktyków homilii — że nie da się pisać gotowych homilii. Nie da się także korzystać z cudzych homilii, choćby klasycznych (św. Grzegorza W., św. Leona W., św. Augustyna i i.) które po największej części były odtwarzane ex post ze stenogramów.

Jakim sposobem można poznać środowisko w którym przemawiamy? Łatwo powiedzieć — trzeba trafić w sedno prawd żywych, które obchodzą dane zgromadzenie, ale na czym polega owo kairotyczne uderzenie w bolący nerw i odczytanie znaków czasu. Każdy proboszcz doskonale wie, że od tej znajomości znaków czasu, od tej znajomości „duszy narodu”, która ma swoje dominanty i to dość często zmieniające się, zależy rozwój ekspansji Objawienia. Ale czy te dane

⁴ Nie od rzeczy będzie właśnie w tym miejscu zwrócić uwagę na pewien, coraz bardziej wprowadzany u nas zwyczaj dopuszczania do głoszenia homilii ludzi świeckich. Nie można tego kwestionować *en bloc*, ale można mieć bardzo surowe wymagania pod adresem ich biblijno-teologicznej formacji, właśnie tej formacji formalnej, która gwarantuje też autentyzm i ortodoksję ducha.

może dać socjologia liturgii postulowana dzisiaj tak często przez specjalistów?

Gdybyśmy trochę uprościli zagadnienie i zapytali, co św. Paweł robił na Agorze ateńskiej, jakich metod się trzymał kiedy przemawiał do obywateli Aten, to widzielibyśmy, że jego mądrość potrafiła dobrze odczuć co jest „na czasie”, co może „chwycić”. Choć św. Łukasz zapisał, że niewiele owoców zebrał Paweł w Atenach, to jednak śledząc jego przemówienie widzimy, jak w jego mowie uwidaczniają się bardzo dalekie kręgi przedewangelizacyjne. On wiedział, do kogo mówi. My też wiemy. Ale czy często nie myli nas pozorny kontekst? Ktoś powiedział, że mamy w naszych kościołach już dość duży procent semiateistów. Wszystko jedno jak ich nazwiemy, nie można nie liczyć się z rzeczywistością — nasze zgromadzenia liturgiczne składają się z takich, którzy są „auditores et factores Verbi”, ale wśród nich są także t. zw. wierzący i niepraktykujący, oraz t. zw. praktykujący a niewierzący.

By nie być gołosłownym, wskażę tylko na formację eucharystyczną naszych wiernych spotykaną w zwykłe, nieuroczyste święta i niedziele roku, zwłaszcza na udział w sakramencie eucharystii. Jeśli homilia przygotowuje zasadniczo do przyjęcia eucharystii — czyli do spotkania z Panem obecnym w zgromadzeniu jeśli ma być środkiem ekspansji tajemnicy paschalnej tkwiącej w obiektywnym kompleksie celebrowanej liturgii i jej przenikaniem do poszczególnych osób tworzących zgromadzenie liturgiczne — to wiemy, jak dalecy jesteście od posiadania takiej metody.

A więc dobrze jest, aby wygłaszający homilię zdawał sobie sprawę, że tak jak zapleczem czytanego tekstu jest obecny w Słowie Pan, tak też na zapleczu wielu naszych zgromadzeń liturgicznych jest utajony przeciwnik tej obecności — misterium iniquitatis, które jest wplątane tak głęboko w całość, i że nie potrafimy inaczej rozwiązać tego węzła, jak poprzez od nowa nieustanne pogłębianie w świadomości obecnych misterium fidei wyrażonego najdosadniej w słowach konsekracji: sprawowanie eucharystii dokonuje się po to, aby obmyć grzechy w Krwi Baranka, by powstać odrodzonym do nowego Życia. Popularnie mówi się: „Kto nie rozumie, że podczas Mszy św. powinien wlać do Krwi Jezusa ofiarowanej za nasze grzechy, parę kropli krwi własnej, ten nie wie zupełnie o co chodzi”. Przede wszystkim musi o tym pamiętać szafarz sakramentu, ale muszą o tym pamiętać zgromadzeni wierni, którym on musi tę prawdę przypominać „arguendo, increpando, in omni patientia et doctrina”.

Konkludując powiedzmy, jak bardzo ten ważny moment w przygotowaniu homilii powinien być pogłębiony. O wiele lepiej jest jeszcze, kiedy „pasterz zna swoje owce” bardziej niż tylko w płaszczyźnie ogólnej, przypuszczalnej oceny. Wygłaszając Słowo, będzie mógł poruszyć sprawy, które jak po trafnej i szczegółowej diagnozie

dadzą rękojmnię szybszego wyleczenia. Ale to nie jest sprawa łatwa, znać swoje. Trzeba więc znać życie i ludzi. Trzeba — jak radził ongiś Bp. Tihamer Toth, na jednym stole trzymać ewangelię a na drugim gazetę, film i telewizor. Ale trzeba nade wszystko poznawać ludzi, poprzez własną drogę wewnętrznych zmagañ, walk, sukcesów i upadków — odczytywanych w świetle Drogi najważniejszej — samego Pana. Znając Go, głosiciel homilii byłby tutaj bardzo blisko posiadania tego doświadczenia, które stanowi jakąś bliską analogię z doświadczenia „rozeznawania duchów”, znanych u kierowników sumienia, a opisanych przez wielu mistrzów życia wewnętrznego.

C. Osobowość i inspiracja „Czyniciela Słowa”

Upřednie uwagi już nieco zahaczyły o temat, który należy do tego działu. W homilii obok znajomości tekstu i znajomości sytuacji, ogromna rolę, może nawet w pewnym sensie istotną, odgrywa osobowość kaznodziei. Wszystkie podręczniki wymowy rozpisują się od dawna na ten temat. Każdy kapłan głoszący Słowo już „od dzieciństwa” swojego urzędu posługi Słowa, nasłuchiwał się wielu opowieści na ten temat. Ale prawda najistotniejsza pozostaje nadal najtrudniejszą: jest nią formacja głosiciela Słowa. Doszukując się cech istotnych potrzebnych dla takiej pełnej osobowości powiedziano już dużo. Zastanawiano się nad przymiotami intelektu, woli, nad cechami charakteru. Podkreślano konieczność ogołocenia i ubóstwa wedle ducha. Dawano za przykład świętość, jaką reprezentował św. Jan Vianney, który nie znał na tyle teologii, by zdawać dobrze egzaminy, ale znał ją na tyle, by przez swoje kazania zmienić oblicze Francji. O tym wszystkim doskonale się wie.

Nie roszczę sobie pretensji do tego, że powiem coś nowego. Przypomnę tylko te właśnie stare rzeczy. Koordynację tekstu z sytuacją dokonuje „czyniciel Słowa”, wprowadzając Boży Ład i pokój do serc słuchaczy. Ale ta koordynacja w słuchaczach będzie na tyle głęboka, na ile dokona się w pierw w nim samym. „Verbo vivere, Verbo omnibus viribus adhaerere” — oto wydaje się być cały sekret człowieka, który doprowadził do narodzenia się prawdy w nim samym i z kolei jego słowa są nośnikami rzeczywistości, tak dalece, że kto ich słucha, staje się tą rzeczywistością brzemienny.

W tym miejscu warto by przetrawestować powiedzenie Hebbła: „Geniusz jest inteligencją entuzjazmu”. „Czyniciel Słowa” wtedy robi to co ma robić w sposób odpowiedni do zlecenia, kiedy prawda w nim żyjąca rozpalila go entuzjazmem, i ten entuzjazm, będący sumą wszystkich cech ludzkich podbudowanych żywą wiarą, urasta do gorliwości płonącej ogniem Mistrza i zapalającej ten ogień Mistrza. Czyż tego właśnie nie przypomina kapłanowi głoszącemu Dobrą Nowinę

modlitwa odmawiana przed homilią, nawiązująca do nawiedzenia Izajasza i spalenia jego warg i serca ognistym płomieniem? Ogień zapala się od ognia. Głosiciel Słowa musi za wszelką cenę niwelować dysocjacje, które zachodzą najpierw w nim samym. Potem może je niwelować u drugich. Kto natrudził się nad usuwaniem belki z własnego oka, wie jak ją wyciągać z oczu innych. I choćby z pokory nie sięgał do cudzych oczu, jest na tyle widzący, by mógł być przewodnikiem ślepych.

Do tak zarysowanego tutaj przygotowania dalszego należałoby jeszcze dodać pewne sugestie dotyczące przygotowania bliższego. Zasadniczo będzie ono różne w zależności od miary talentów kaznodziei, ale niech nie będzie on nigdy niewolnikiem schematów, okresów. Trzeba koniecznie zamknąwszy przez chwilę oczy po przeczytaniu tekstu zobaczyć środowisko. Bardzo często to środowisko będzie oglądane tylko powierzchownie. Ale właśnie takie przygotowanie, jak to się mówi przez całe życie i przez pięć minut, patrząc równocześnie na Chrystusa (przezierającego poprzez tekst) i na zgromadzenie (patrząc czasem na nie tylko jak w twarz biedaka w kruchcie) pozwoli nam po pierwsze — rzucić kilka myśli na papier, utworzyć pewien schemat, według którego będziemy snuli naszą myśl; a po wtóre, przygotowuje nas do owego „rodzinnego stylu” przemawiania, którym ma być homilia. Powiemy do obecnych w imieniu Chrystusa, który nam obecny wśród nas oddaje swój głos — kilka słów. Metodę tego mówienia ujętą w kilku punktach właśnie teraz z kolei omówimy.

2. PRÓBA NASZKICOWANIA SUBSTRUKTURY ŻYWEJ HOMILII

Jest wiele propozycji metodycznych, jest wiele spisane materiału na ten temat. Ale wydaje się, że należy, znając dorobek historii, koniecznie dążyć do odnalezienia własnej metody. Właśnie w tym pomaga jedyny i niepowtarzalny zespół cech osobowościowych danego wykonawcy, „zyciela Słowa”. I choć w istocie sugestie będą się często pokrywały, schematy będą niemal literalnie podobne, stara zasada: quando duo faciunt idem, non est idem, ukaże tutaj swój wyjątkowy sprawdzian.

Układ proponowany w tym szkicu zawiera zasadniczo trzy momenty, po pierwsze trzeba koniecznie rozpocząć trafnym uderzeniem w bolący nerw słuchacza znając jego sytuację i na tle tej sytuacji postawić problem zasugerowany przez teksty. Po wtóre, w rozwiązaniu problemu odwołać się do Chrystusa, pogłębiając, o ile na to czas pozwoli, problem przez wypowiedzi Starego Testamentu i Apostoła. Po trzecie — skierować uwagę słuchacza na hodie liturgiczne. Postaramy się pomówić o tych elementach po kolei.

A. Postawienie problemu w konkretnej sytuacji

Proszę zauważyć, że w schemacie metodycznym zaczynam od drugiego punktu omówionego w części pierwszej. Wprowadzam więc tutaj od samego początku metodę indukcyjną. Wprowadzam ją ze względu na słuchacza. Podniesie on głowę ku mówiącemu, jeśli odczuje więź z mówiącym. Właśnie wnioski wysnute ze znajomości środowiska i talent głosiciela homilii mają tutaj zweryfikować się w trafnej aktualizacji.

Punktem wyjścia do takiego ujęcia może być przykład zaczerpnięty z życia, który jest odpowiedni dla zgromadzonej wspólnoty (są różne profile wspólnoty: młodzież, dorośli, mężczyźni, kobiety, studenci, pracownicy nauki, robotnicy, lekarze, prawnicy, kapłani, zakonnice i in.), lub zacytowanie jakiegoś wydarzenia, które dominuje nad samym okresem. Może to być groźna katastrofa, wyprawa na księżyc, epidemia, śmierć kogoś znanego itd. Na tle tego opisu — czy podczas większej uroczystości kościelnej — opisanego misterium (np. Boże Narodzenie, Epifania, Wielkanoc) postawić problem, który ma być tezą rozwijaną poprzez całą homilię. Trzeba tu przypomnieć, że homilia nie może być mówieniem o wszystkim; w takim wypadku byłaby ona również mówieniem o niczym. Mnogość tekstów bez syntetycznej synchronizacji może czasem do tego inspirować. Dlatego, kto nie potrafi, jak już powiedziałem, zejść do głębszej, systematyzującej materiał kondygnacji, niech raczej poprzestanie na wyborze jakiegoś jednego tekstu.

Postawienie problemu może być związane z propozycją wysuniętą w tak zwanych kazaniach tematycznych, tu i ówdzie jeszcze normalizujących przepowiadanie na jakimś konkretnym terytorium. Nie wydaje mi się, by wprowadzenie homilii miało *a limine* likwidować taki zwyczaj. On ma swoje ogromne znaczenie w pewnych okresach. Choć i przeciwnie, gdyby ten sposób przemawiania ograniczał się tylko do tematu, nie licząc się z wymogami homilii, prowadziłby do równie oplakanych konkluzji, jak zajęcie stanowiska pierwszego. Właśnie tzw. kazanie tematyczne, wychodzące w jakiś sposób poza tematykę przewidzianą przez homilię, jest świadectwem, że dany duszpasterz liczy się z dużymi brakami u słuchacza. Np. wiadomo, że homilia jako proklamacja Słowa Bożego w zgromadzeniu wierzących, sprawy moralne ustawia raczej głównie w oparciu o ewangeliczne prawo nowej miłości, rozpracowane przez św. Pawła w doktrynie o Ciele Mistycznym Chrystusa. Język więc takich przemówień jest o wiele trudniejszy od języka ograniczającego się do moralności przykazań (dekalogu).

Trudno jednak pogodzić się z tym, by w naszej sytuacji zrezygnować z głoszenia homilii, które nie uwzględniałyby szeroko i szczegółowo właśnie zagadnień dekalogu, czy t. zw. moralności cnót. I dlatego

organiczna synchronizacja problemów, zwanych do niedawna katechizmowymi, z problemami biblijnymi, powinna znaleźć swój kształt w jasno sprecyzowanej syntezie zbudowanej zasadniczo według metody sugerowanej przez współczesną teologię biblijną.

B. Rozwiązanie przez Chrystusa i pogłębienie teologiczne

Postawienie problemu suponuje jego rozwiązanie. Wprowadzony w odpowiedź autorytet samego Chrystusa, powinien być mocno wyakcentowany. Nasi wierni potrzebują sformułowań krótkich, jasnych i wiarygodnych. Owe *Kurzformeln*, za jakimi poszukuje się dzisiaj w teologii, mają też swoje reperkusje (i muszą mieć) w głoszonych homiliach.

Rozwiązanie problemu przez Chrystusa oprze się zasadniczo na wyjątku ewangelicznym, który często ten problem sugerował. Dla precyzji i pogłębienia tej odpowiedzi należałoby podać krótką egzegezę przeczytanego tekstu. Trudno w tej chwili wchodzić tutaj w szczegółu kunsztu egzegetycznego — pisze się na te tematy wiele i gdzie indziej⁵, ale trzeba nadmienić, że nie chodzi tu tylko o egzegezę filologiczną (ta jest potrzebna dla wierności myśli Pana), ale także o egzegezę duchową, i jeszcze ściślej mówiąc, o egzegezę liturgiczną. Właśnie klasyczne homilie Ojców Kościoła, z którymi trzeba obcować, są wciąż nieprzebrany skarbem takich wzorów. Ogromna i wciąż narastająca literatura biblijna, nawet już przetłumaczona na język polski i dostępna dla każdej niemal parafii, powinna być wykorzystywana w tworzeniu naszych homilii⁶. Jeśli czas pozwala, to t. zw. rozwiązanie przez Chrystusa, które należałoby na końcu zebrać w punkty, można rozwinać w oparciu najpierw o tekst Starego Testamentu. Przytomną tutaj starą prawdę, powtarzaną przez wielu doświadczonych biblistów, że właściwie ze Starego Testamentu, powinniśmy najwięcej korzystać z Księgi Wyjścia, z Psalmów i w szczególnych wypadkach z Pieśni nad Pieśniami (te szczególne wypadki dotyczą przemówień do grup żyjących według rad ewangelicznych). Otóż właśnie — będzie chodziło w tych odwoływaniach się do ST o poparcie centralnych wydarzeń chrześcijaństwa, misterii życia Chrystusa i ich relacji do naszego życia wewnętrznego, konkretnymi figurami ze ST. Wchodzą one wtedy w kontekst homilii na zasadzie ilustracji dającej w przystępny i łatwy sposób przybliżenie trudnych prawd. Spełniałyby one

⁵ Tym problemom jest poświęcony RBL 2 (1971).

⁶ Trzeba tu zwrócić uwagę na takie pozycje: J. H. Newman, *Słowo, które nie przemija*, Warszawa 1969, G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, D. Barsotti, *Misterium chrystianizmu*, Poznań 1964, A. Jankowski, *Rozważania nad Nowym Przymierzem*, Warszawa 1957, D. Rops, *Od Abrahama do Chrystusa*, Warszawa 1968, i tegoż: *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1968, i wiele innych.

rolę przypowieści z Nowego Testamentu, które też mają na celu przybliżyć prawdę bardziej abstrakcyjne.

Doktryna Apostoła — przede wszystkim mam tu na myśli św. Pawła, czy św. Jana — to już cały nowy dział, który można szeroko omawiać. Może ograniczę się więc tylko do zasadniczej według mnie uwagi, że jest to możliwe tylko w tym wypadku, kiedy znowu nasze własne obcowanie z Listami w pewien sposób gwarantuje nam uchwycenie teologicznych nawarstwień w problematyce tych autorów. Ważną rzeczą byłoby tu pamiętać o chronologii powstawania tych Listów, o dojrzwaniu problematyki, o krystalizowaniu się wizji — koncentrującej się coraz bardziej, przede wszystkim u św. Pawła na jedynym i wszechogarniającym aż do wymiarów kosmicznych misterium Christi.

Tak pojęty materiał, nawiązujący poprzez rozumienie misterium Christi w łączności z eschatologią już rozpoczętą i już realizowaną przez nową miłość w nowym stworzeniu, byłby łatwym pomostem do przejścia do następnego punktu homilii wyciągnięcia pewnych wniosków natury moralnej, by je ostatecznie oprzeć w ostatnim akordzie, zbliżonym do ekshortacji na wyakcentowaniu t.zw. hodie liturgicznego.

Mniej będę się tutaj zajmował konkluzjami moralnymi, bo są one dla nas bardziej zrozumiałe i nieraz bardzo słusznie utożsamiane w homilii z praktycznymi postanowieniami — aby jednak zwrócić uwagę na ostatni punkt nawracający niejako do punktu wyjścia homilii — mianowicie do aktualizacji kairotycznej poprzez przypomnienie liturgicznego hodie.

C. Zakończenie homilii przez wspomnienie hodie liturgicznego

Właśnie to, co najbardziej niepokoi w naszych t.zw. kazaniach katechizmowych, to całkowite oderwanie od faktu obecności wśród nas Zmartwychwstałego Pana. Homilia, czy homiletyczne ujęcie kazania tematycznego, jest zawsze związane z tym tak mocnym — absolutnie nieodzownym akcentem naszego przepowiadania.

Na czym on polega? Otóż jak na wstępie chodziło nam przez zastosowanie metody indukcyjnej, o skierowanie uwagi słuchacza na nasze słowo, na bieg naszych myśli, czy na wcześniejsze jeszcze przypomnienie sobie poprzez śpiewane Alleluja o obecności Chrystusa, tak zakończenie ma na celu jeszcze raz wskazać na tę obecność Jego wśród nas i z nami. Ma niejako przypomnieć słuchaczom, że najważniejszymi *dramatis personae* są oni, stojący wobec Niego, i że teraz w konkluzji — to On kieruje swoją streszczoną w podsumowaniu ludzkich słów głosiciela Słowa swoje orędzie do każdego z obecnych. Nie wydaje mi się, by istniała lepsza metoda słowa skutecznego nad tę.

Oczywiście, wystarczy bezduszny, wciąż powtarzany slogan. Ta konkluzja jest jakimś wciąż od nowa powtarzanym publicznie wobec zgromadzonych wiernych, wyznaniem wiary samego głosiciela Słowa. Treść i forma tej konkluzji, gorliwość w wypowiedzaniu słów, w gestach i całym kontekście życia znanego zgromadzonym, wyrażenie przez nie jego zaangażowania i miłości do Chrystusa, tworzy to „rozszerzone” Amen. Jakże ewidentne są skutki słowa głoszonego przez kapłana, u którego proces utożsamiania z Chrystusem wszedł już w etap, z takim realizmem opisany tyle razy przez św. Pawła. Jeśli słuchacze odkryją w słowach mówcy sposób w jaki przemawiał Chrystus, zadanie zostało wykonane. Czy więc, istotne pytanie dotyczące głoszenia homilii nie streszcza się w pytaniu o sposób w jaki przemawiał Chrystus?

3. SPOSÓB, W JAKI PRZEMAWIAŁ CHRYSZTUS

Temat ten domagałby się osobno obszernego studium. Z braku miejsca w kilku rzutach uwydatnimy tutaj tylko najbardziej istotne rysy „Chrystusowej metody” mówienia. Zasadniczo mówi On o Ojcu, którego przyszedł objawić. Przede wszystkim istotną cechą, która wprost narzuca się w związku z analizą Chrystusowej służby, jest idealne zrealizowanie tego, co św. Franciszek Salezy nazywał „*aliqui hominem*”. Chrystus zwraca się zawsze naprawdę do żywego, konkretnego człowieka stojącego przed Nim choćby ściśle mówiąc był on ukryty w tłumie. Interlokutor nie jest abstrakcją, nie słucha przemówienia skierowanego do niego, czy nie obowiązującego do niczego. Słuchając jest przeświadczony, że to właśnie on jest adresatem, do którego są skierowane słowa pełne powagi, mocy i autorytetu.

Jeśli chodzi o język i formę Chrystusowych mów, to posiada on wszystkie cechy plastycznej obrazowości, ukazuje kontekst, postawę, sytuację niemal przeżywaną i widzianą; wyczuwa się nawet — widać to z postawy słuchających — łatwość przenikania do wewnętrznych pokładów treści, ukrytych za kontuarem wyrazu.

Zwyczajną formą nauczania Chrystusa były parable pełne prostoty, jasności, przejrzystości i czasu. Zaczynał je często *ex abrupto*, wprowadzając odrazu w klimat duchowy jak przez przesunięcie zwrotnicy. Pełne dramatyczności a zarazem aktualności, były przy tym zawsze gwarancją dyskrecji; nie zawierają żadnych dwuznaczności. Z innych cech charakteryzujących bogactwo językowe, wyliczmy rytmiczne repetycje, gromadzące obok siebie wyrazy bliskoznaczne i synonimy, paralelizmy i barwne kontrasty budowane z opozycji wyrazowych, sytuacyjnych czy ideowych. Wreszcie te wspaniałe pytania, czasem zawieszane w próżni, czasem bardzo enigmatyczne i paradoksalne, często przechodzące w styl twardych wymagań, wzbudzające niepokój i lęk.

Na szczególną uwagę zasługują konkluzje. Jak wznoszące się crescendo naszych pobarokowych kazań, sygnalizujące zakończenie, tak tutaj zwroty do Ojca wciągały niejako słuchaczy w ekstazy miłość, jaką On sam pałał. Zresztą wszystko w mowach Chrystusa kierowało się ku Ojcu. Cały kunszt oratorski Jezusa objawiał się w tym, że mówiąc o sprawach ponadziemskich nigdy nie „kazał”, nigdy nie przekroczył zwykłych, najzwyklejszych środków wyrazu. Powiedziano o tej metodzie⁷, że całe nauczanie i wszystkie mowy Chrystusa są w istocie tylko komentarzem do Jedyne go Słowa Bożego, jakim jest On Sam. I faktycznie Jezus nie zawsze mówi o Bogu i Jego Bóstwie, ale kiedy mówi, to zawsze słyszymy Boga.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W KRAKOWIE
ul. Bernardyńska 3

poleca wydawnictwa do studiów dokumentów soborowych

- *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, praca zbiorowa, zł 76.—
- *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, praca zbiorowa, zł 120.—
- *Analecta Cracoviensia*, t. I (1969), t. II (1970), zł 130.—
Ponadto są jeszcze do nabycia:
- *Nowy Testament w przekł. ks. J. Wujka TJ* (wyd. pamiątkowe), zł 80.—
- Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, zł 65.—
- Ks. I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, zł 52.—
- *Logos i ethos*, praca zbiorowa, zł 120.—

⁷ Szczegółowe opracowanie tego tematu wraz z wyszczególnieniem odnośnych tekstów biblijnych podaje P. Quinsat, SJ, *La manière dont Jésus parlait*, LMD 39 (1954) 59—83.