

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XLI

1988

Quadraginta annis

Czterdzieści lat temu zaczął się ukazywać dwumiesięcznik *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Od tego czasu wiele się zmieniło w ruchu biblijnym i liturgicznym. Przede wszystkim był Sobór Watykański II. Zamiast rocznicowania trzeba nam zrobić rachunek sumienia, czy profil pisma odpowiada dzisiejszym zapotrzebowaniom polskiego czytelnika. Będziemy usiłowali w następnych numerach tego roku dawać odpowiedzi na to pytanie, które dla nas jest równocześnie pytaniem o dalszą egzystencję i orientację. A czytelników prosimy o dalszą współpracę z naszym pismem i wspieranie go przez zwiększanie ilości prenumeratorów.

Wszchemogącemu Bogu dziękujemy za ten okres słowami modlitwy pokutnej z Księgi Nehemiasza (9, 21):

„Przez czterdzieści lat zaopatrywałeś ich na pustyni,
tak że nie odczuwali braku”.

W nowy zaś okres wchodzimy z nadzieją:

„Dobroć Pana, naszego Boga, niech będzie nad nami!
I wspieraj pracę rąk naszych,
dzieło rąk naszych wspieraj!” (Ps 90, 17).

M A T E R I A Ł Y Z S Y M P O Z J U M B I B L I S T Ó W – C Z Ę S T O C H O W A 1 9 8 7

Ks. Joachim Gnika

JESU IPSISSIMA MORS¹

Problem Jezusa historycznego zaczyna być znów aktualny. Potwierdza to znaczna liczba pozycji książkowych, które ukazały się na Jego temat w ostatnich dwudziestu latach. Ta zmiana kierunku zainteresowania wskazuje jednoznacznie na fakt, że w bibliстыce nowotestamentowej weszliśmy w erę pobultmanowską. W latach 1930—1960 bowiem nie interesowano się owym problemem prawie wcale, względnie zajmowano się mało. Nie dotyczy to tylko egzegezy protestanckiej, ulegającej wówczas przemożnemu wpływowi Bultmanna, lecz również i katolickiej. Wiodące dzieło o Jezusie na terenie katolickim z tego czasu wyszło spod pióra dogmatyka K. Adama², zaś w obozie protestanckim podjął się napisania swej *Frühgeschichte des Evangeliums* systematyk E. Hirsch, zdając sobie sprawę z poważnego zaniedbania tej problematyki³.

Wspomniane zaniedbanie miało tak egzegetyczno-historyczne jak i teologiczne przyczyny, przy czym jedne oddziaływały na drugie. Pytając o historycznego Jezusa uświadamiano sobie, że się jest postawionym przed rzekomo niepokonalnymi metodologicznymi trudnościami, z badania nad życiem Jezusa pozostało pole gruzów, w teologii nowotestamentowej zainteresowanie przesunęło się ku kerygmie. Z czasem jednak uległo zmianie pole poszukiwań biblijnych. Uznano za konieczne stawianie pytań o Jezusa; przesadny sceptycyzm ustąpił miejsca zdrowej krytyce, mimo nawet poważnego zróżnicowania poszczególnych pozycji i szkół egzegetycznych co do niektórych kwestii.

W różnorodnych wysiłkach lat ostatnich odkrywania na nowo Jezusa historycznego, przyjęło się — w nawiązaniu do przedstawionej przez J. Jeremiasa terminologii, którą zresztą można już wskazać

¹ Na temat nowych badań nad świadomością: śmierci Jezusa zob. P. Fiedler, *Jesu und die Sünder* (BBETH 3), Frankfurt/M 1976; L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10), Stuttgart 1980.

² *Jesus Christus*, Düsseldorf⁸ 1949.

³ I Tübingen² 1951, II 1941. Zob. ponadto W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (OA III, 3), Frankfurt—München 1958, 479—519.

u W. Wrede⁴ — mówić o *ipsissima verba et facta Jesu*. Przyjęło się zatem wyróżniać i oddzielać Jego autentyczne słowa i czyny od tych, które, jak się sądzi — przynajmniej co do ich ostatecznego ukształtowania — należy przypisać twórczej wspólnocie popaschalnej, a nie Jezusowi historycznemu.

Jeśli zatem używa się tutaj formuły: *Jesu ipsissima mors*, to może chodzić w tym przypadku tylko o uzyskanie takiej interpretacji, jaką On sam nadał swej śmierci. Poszukując w ewangeliach synoptycznych odnoszących się do tego słów Jezusa, natrafia się tam niezależnie od licznych zapowiedzi i przepowiedni męki (sumaria pasyjne), wykreślających kierunek Jego drogi ku Jeruzalem, przede wszystkim na interpretację śmierci Jezusa jako śmierci ekspiacyjnej za wielu w Mk 10, 45 par. oraz w przekazie Ostatniej Wieczerzy. „Za wielu” ma przy tym sens inkluzywny, uniwersalny — jest zatem równoznaczne z określeniem: „za wszystkich ludzi”. Znaczna część egzegetów nie przypisuje tej interpretacji Jezusowi. Jej argumenty są znane. Zapowiedzi męki są uważane jako *vaticinia ex eventu* a śmierć prześlągalna za wielu jako pojęcie, którego zaistnienie byłoby możliwe dopiero w gminie hellenistyczno-żydowskiej. Próba dostrzeżenia jego powstania już w gminie palestyńsko-żydowskiej natrafia na poważny zarzut, że ona dopiero później mogła dojść do przebijającego się w przekazie Ostatniej Wieczerzy uniwersalizmu zbawczego. Ważkie znaczenie uzyskuje argument, że źródło Q, które przechowało najstarsze pokłady tradycji Jezusowej, nie zajmuje się problemem Jego śmierci od strony teologicznej a przynajmniej nie zna jej wyjaśnienia jako śmierci zbawczej.

Na tle takiej recepcji danych nie dziwi, że wyniki badań nad ewentualną samoświadomością Jezusa co do własnej śmierci wypadają bardzo zróżnicowane a nawet bierze się pod uwagę, że On zmarł w stanie zwątpienia. W r. 1962 napisał Bultmann: „Tylko z trudem da się zrozumieć to wykonanie wyroku jako wewnętrznie konieczną konsekwencję Jego działania; nastąpiło ono raczej na podstawie fałszywego pojmowania Jego działalności jako politycznej. Byłoby ono zatem — mówiąc historycznie — pozbawionym sensu fatum. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy Jezus znalazł w nim jakiś sens ani też w jaki sposób. Nie można nie brać pod uwagę ewentualności, że On się załamał”⁵. Żydowski badacz Ch. Ben — Chorin ocenia Jezusowe niepowodzenie na krzyżu jako pewien rodzaj sumarium wcale nie ubogiej w tragedie historii Izraela; Jezus umierając równocześnie ją odtwarzał⁶. Inna interpretacja, przedstawiona przez K. Nieder-

⁴ W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, w: G. Strecker, *Das Problem der Theologie des NT* (WdF 367), Darmstadt 1975 (dodruk), 81—154, zob. 136.

⁵ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (SHAW. PH 1960—3), Heidelberg ³1962, 12.

⁶ *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München ³1970, 214nn;

wimmera, pragnęłaby to niepowodzenie włączyć w kontekst psychologii głębi i sklasyfikować jako przesłankę, by ów zabity mógł być zaakceptowany jako Pan⁷. Przy tym można by oczywiście pominąć, że zabójcy Jezusa nie są identyczni z tymi, którzy się później przyznali do Niego jako zbawcy.

W nowszym okresie H. Schürmann⁸ postawił sobie zadanie wypracowania pozytywnego rozumienia *Jesu ipsissima mors*. Jego punktem wyjścia są wprawdzie rezultaty krytycznego badania, lecz je usiłuje korygować poprzez taki sposób rozpatrywania danych, który pozwoliłby uchwycić całościowy obraz Jezusowych zamierzeń i działania; w ten obraz następnie włącza on ocenę Jego śmierci. Schürmann w swoim postępowaniu nie jest więc nastawiony tak bardzo na poszczególne teksty i logia oraz ich ścisłą interpretację, lecz stosuje metodę zbieżnościową. Rozpoczynając mianowicie od kompleksowego ujęcia działalności Jezusa analizuje problem — poprzez krąg coraz dokładniej stawianych pytań — czy mógł On sobie ukształtować pozytywny stosunek do swej śmierci lub też nie, oraz czy mógł w końcu pojmować ją jako śmierć zbawczą.

Dla właściwego, końcowego ukierunkowania myśli są charakterystyczne i częściowo nowe dwa spostrzeżenia: jednym jest wprowadzenie pojęcia eschatologicznego znaku wypełnienia. Jezus ustanowił właśnie na końcu swego życia takie znaki (wjazd do Jerozolimy, oczyszczenie świątyni, przeklęcie drzewa figowego), do tego trzeba dołączyć sprawowanie Ostatniej Wieczerzy. Eschatologiczne znaki wypełnienia różnią się od czynności prorockich tym, że one nie tylko zapowiadają rzeczywistość przedstawioną w znaku, lecz ją aktualnie ustanawiają. Drugie spostrzeżenie dotyczy sprawowania przez Jezusa ostatniej wieczerzy. Wykazuje ono pewien szczególny, znamieny dla Niego gest poświęcenia się: przekazanie darów chleba i wina oraz posłanie w koło wspólnego kielicha, z którego pili wszyscy uczestnicy wieczerzy. Te obserwacje wystarczają zupełnie Schürmannowi, aby móc rozpoznać w czynnościach Ostatniej Wieczerzy skuteczno-zbawczą interpretację śmierci Jezusa. Rezygnuje on natomiast z rekonstrukcji samych słów interpretacyjnych.

Poniżej będziemy nawiązywali do tego znakomitego i burzącego sztywne struktury postępowania Schürmanna. Równocześnie jednak należy postawić pytanie, czy te „bezgłośne” czynności same z siebie stanowią dostateczne wyjaśnienie. Pozostaje bowiem faktem, że nie zawsze jesteśmy w sposób pewny poinformowani o zwyczajach uczt świątecznych z czasów Jezusa; zwłaszcza zaś nie wiemy dokładnie, czy wspólny kielich, który podawali sobie po kolei uczestnicy stołu,

⁷ *Jesus*, Göttingen 1968, 71—79.

⁸ *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg-Masel—Wien 1975.

był tak nadzwyczajnym, że można go uznać za *proprium* Jezusowego sprawowania Ostatniej Wieczerzy.

Jakąś, prawdopodobnie jeszcze za mało braną pod uwagę, szansę uzyskania dodatkowego naświetlenia *Jesu ipsissima mors* stwarza Jego pareneza męczeństwa. Ona więc będzie teraz przedmiotem naszego zainteresowania a następnie przejdziemy do omawiania idei zastępczej śmierci ekspiacyjnej. Zgodnie z powyższym dalsze wywody będą podzielone na dwie części: będą one zmierzały do wyjaśnienia parenezy męczeństwa a w nawiązaniu do niej zostanie postawione pytanie, czy Jezus mógł rozumieć swą śmierć jako śmierć zbawczą.

1. PARENEZA MĘCZEŃSTWA

Pareneza męczeństwa w ewangeliach synoptycznych zawiera różnorodne informacje. Najpierw tkwi w niej doświadczenie pierwszych gmin, które znalazły się szybko w konfrontacji z wrogo do nich nastawionym środowiskiem. Niektóre wypowiedzi są refleksem całkowicie konkretnych wydarzeń: „Strzeżcie się zatem ludzi! Gdyż oni wydadzą was do synedriów a w swych synagogach będą was biczować. Zaciągną was przed namiestników i królów z mego powodu, im i poganom na świadectwo” (Mt 10, 17n.; por. Łk 12, 11; Mk 13, 9). Prześladowanie przez żydowskie a przede wszystkim pogańskie instancje odwzięcie dla sytuacji, której nie da się już umieścić w doczesnym życiu Jezusa. Gmina chrześcijańska natomiast mogła w sytuacji represji kierować wzrok na doświadczenia żydowskiej wspólnoty, która poprzez długie okresy swej historii była wspólnotą prześladowaną a jej wypełniona cierpieniem dola tak, gdy chodzi o los całości, jak grup oraz indywidualnych osób znalazła wyraz w niektórych współczesnych pismach. Można przypuszczać, że niektóre elementy w synoptycznej pareniezie męczeństwa pochodzą z tego piśmiennictwa. Początki konfrontacji i związane z nią początki parenezy męczeństwa sięgają jednak z pewnością czasów działania ziemskiego Jezusa. W celu dotarcia do Jego słów i oryginalności Jego wskazań trzeba wglądać w literaturę żydowską.

Przy zapoznawaniu się z wczesno-judaistycznym tzn. apokaliptycznym, rabinackim i qumrańskim piśmiennictwem uderza w znacznym stopniu niezależny charakter synoptycznej parenezy męczeństwa. H. Braun⁹, który zgromadził odnośny materiał, wskazuje tylko na dwa miejsca w literaturze żydowskiej, gdzie widzi analogie do tejsz parenezy: 2 Mch 7, 29 — wezwanie matki siedmiu braci machabejskich skierowane do najmłodszego syna, by nie bał się śmierci; pragnie go

⁹ *Spätjüdisch—häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazaret und die essenische Qumransekte I* (BHT 24, 1), Tübingen 1969, 39, 61n, 83n, 130n.

bowiem widzieć razem z braćmi w dniu zmiłowania. Drugie miejsce pochodzi ze stosunkowo późnego pisma *Pesiqta rabba* 36 (162a) i nie tworzy właściwie podobieństwa, gdyż została w nim ukazana epoka ostatecznej, apokaliptycznej wojny ludów. Bóg przypomni wówczas ludowi izraelskiemu, że czas nawiedzenia jest okresem wybawienia. Można by jeszcze zacytować regułę zrzeszenia z Qumran, w której faktycznie nawołuje się nowych członków wspólnoty w ogólnej formie „do zawarcia przymierza przed Bogiem, by postępować zgodnie z wszystkim, co On nakazał” oraz do tego, by nie pozwolili się od Niego oderwać „jakimikolwiek okropnościami, zatrważaniem czy trudnościami” (1 QS 1, 16n.). W innym miejscu stwierdza się, że „anioł ciemności” sprowadzi „na nich utrapienia i czasy ucisku” (1 QS 3, 23).

Ten skromny wynik uzyskany z przeglądu żydowskiej parenezy męczeństwa pozwala na wyciągnięcie przynajmniej takiego wniosku, że synoptyczna pareneza męczeństwa stanowi co do formy coś oryginalnego. Nie oznacza to, że w judaizmie nie zajmowano się intensywnie od strony teologicznej problemem oskarżeń i męczeństwa. Posiadamy szczegółowe dysputy rabinów, wywołane edyktami przesładowcami Hadriana. Ich przedmiotem było wyłączenie kazuistyczne zatroskanie i rozstrzyganie, które z przykazań wolno w krańcowym przypadku przekroczyć, a które należy zachować nawet licząc się ze śmiercią jako konsekwencją. Obok tego istnieją opisy męczeństwa, relacjonujące w formie udramatyzowanej i wystylizowanej o tragicznej śmierci mężczyzn i kobiet, którzy oddali życie za prawo ojców¹⁰. Należą do nich narracje o męczennikach machabejskich i opowiadania o końcu życia niektórych rabinów. Ich wspólną cechą jest nastawienie retrospektywne, troska o podtrzymanie a następnie podnoszenie na duchu a także z całą pewnością dawanie dobrego przykładu. Można je zatem bardziej porównać z ewangelijnymi relacjami o męce Jezusa aniżeli z parenezą męczeństwa.

Od strony teologicznej męczeństwo przysparzało trudności z racji prawa odwetu. Nie wykluczano, że taka śmierć mogła być karą Bożą za osobistą przewinę. Ważną rolę odgrywała nadto idea męczeństwa jako sądu Boga: On nagradza zwycięzcę, pozwala mu ostać się w godzinie próby, dopuszcza jednak upadek tego, który zawodzi. Czas doświadczenia staje się tak czasem wykazania się właściwą postawą.

Retrospektywnie jest również zorientowany *Peszer* do Habakuka z Qumran¹¹, który przypomina czas ucisku wspólnoty w okresie Nauczyciela Sprawiedliwości. Ów *Peszer* jest ważny dla naszych rozważań, gdyż cierpienia Nauczyciela, cieszącego się bardzo wysokim autorytetem, oraz cierpienia wspólnoty są ujmowane łącznie. Obydwie strony doświadczyły obelg ze strony człowieka, zwanego „występnym

¹⁰ Por. H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Sicht*, Göttingen 1938.

¹¹ Por. K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (BHTh 15), Tübingen 1953.

kapłanem". Gdy w 8, 2 mówi się: „Bóg wybawi ich od sądu ze względu na poniesione znoje oraz wierność dla Nauczyciela Sprawiedliwości”, to taka wypowiedź jest bliska chrześcijańskiej idei naśladowania¹². Jednakże i tutaj w centrum znajduje się Prawo, które Nauczyciel wyłożył w nowej a dla wspólnoty wiążącej formie. Radykalnie podtrzymywana więź z Prawem włącza Qumran całkowicie w scharakteryzowane wcześniej środowisko żydowskie.

W literaturze żydowskiej wreszcie spotyka się temat prześladowania w opisach dotyczących przyszłości. Spojrzenie jest w tym przypadku nakierowane na koniec czasów, który ma decydujący wpływ na całą historię. Przed nadejściem tego końca oczekuje się wielkiego, eschatologicznego ucisku; usunie on w cień wszystkie dotychczasowe cierpienia i nie oszczędzi nawet wspólnoty wybranych. Wypracowane i wielorako używane przez proroków obrazy przedstawiają owe trudności, oskarżenia i zabijanie. Wśród licznych przykrości interesuje nas zwłaszcza konflikt w rodzinie, który będzie wywołany rozluźnieniem obyczajów i odpadnięciem od Boga. Synowie powstaną przeciw ojcom a brat nie cofnie się przed zabójstwem własnego brata.

Wracając do parenezy męczeństwa w ewangeliami synoptycznych, wolno stwierdzić, że niektóre elementy znalezione w literaturze judaistycznej występują także tam i mogą pochodzić ze środowiska żydowskiego. Trwałym składnikiem tzw. apokalipsy synoptycznej jest liczenie się z podziałem w rodzinach: „A brat wyda brata na śmierć, ojciec dziecko a dzieci podniosą się przeciw rodzicom i ich zabiją” (Mk 13, 12 par.). Od tej apokaliptyczno-przyszłościowej perspektywy należy odróżnić inną, według której owo rozbitcie następuje już współcześnie. Pociąga ono nawet za sobą w razie potrzeby decyzję równoznaczną z opozycją wobec najbliższych członków rodziny: „Jeśli ktoś do mnie przychodzi a nie ma w nienawiści swego ojca i matki... a nawet własnego życia, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26). Określenia: „mieć w nienawiści” nie należy rozumieć jako stanu uczuciowego, lecz jako wyjaśnienie, że naśladowanie Jezusa stanowi wartość nadrzędną i w wypadku konfliktu jest konieczne odejście od krewnych.

Nie istnieją żadne racje, by odmówić tej wypowiedzi Jezusowi; nie jest nią wskazanie, że tutaj miejsce królestwa Bożego zajęła Jego osoba a przecież normalnie ono znajdowało się w centrum Jezusowego orędzia. Przeciw temu trzeba powiedzieć, że On sam jest istotnym składnikiem głoszonej nauki o królestwie Bożym. Nie wolno więc w Nim upatrywać tylko herolda tej zbliżającej się rzeczywistości. Wraz z Nim, Jego przepowiadaniem i działaniem doświadcza się już teraz Bożego panowania końca czasów. Jeśli zatem w apokalipsie synoptycznej pozostajemy na płaszczyźnie teologii gminy, to ów

¹² Na temat osobowości Mistrza por. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des NT 2), Göttingen 1963.

logion, należący do źródła Q daje nam wgląd w pouczenie uczniów przez Jezusa. Argumentu za tym dostarcza różnorako zaznaczany w ewangeljach rozdzźwięk, który On sam wywołał — przynajmniej na jakiś czas — we własnej rodzinie. Na podstawie takiego stanu rzeczy można przypuszczać, że Jezus ujmował spadające na Niego i na uczniów cierpienia w kontekście ucisku końca czasów.

Synoptycznej parenezie męczeństwa jest także znany żydowski temat męczeństwa jako sądu Bożego. Również i w tym przypadku mogłoby mieć miejsce jakieś wtórne zapożyczenie: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, duszy jednak zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który może duszę i ciało zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Męczeństwo uczy bojaźni Boga, gdyż to właśnie Bóg — a nie szatan — ma moc zatracania ciała i duszy. Różnica w stosunku do poglądów żydowskich polega na tym, że ów temat uległ przekształceniu w bezpośrednie przemówienie, skierowane do konkretnie prześladowanego grona uczniów względnie gminy.

Wśród innych słów Jezusa szczególne znaczenie posiada wypowiedź o naśladowaniu na drodze krzyża¹³. Bardziej pierwotnie przekazało nam ją źródło Q aniżeli Mk 8, 34 i mogło tam brzmieć: „Kto nie bierze swego krzyża (ewtl. krzyża?) i nie naśladuje mnie, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 27). Tradycja Markowa powiązała to oświadczenie z innym: „Kto chce iść za mną, niech się zaprze sam siebie i weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (8, 34). Interpretujący redukowali niejednokrotnie znaczenie owej wypowiedzi. Tak więc wyjaśniano krzyż w sensie brzmienia, ciężaru Prawa z powołaniem się na Mt 11, 29: „Weźcie na siebie moje jarzmo i ucicie się ode mnie”. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, by postawić znak równości między krzyżem a brzemieniem. Jeszcze dalej posunął się E. Dinkler¹⁴. Sądzi on, że chodzi tu o eschatologiczne oznaczenie pieczęcią za pomocą litery Taw, posiadającej kształt krzyża. Uczniowie winni się uważać za naznaczonych pieczęcią dla królestwa Bożego. Powyższa interpretacja jest zbyt wyszukana, by mogła przekonywać. Pojmowanie jednak tego stwierdzenia — uznanego za autentyczne słowo Jezusa — będzie tylko wówczas właściwe, gdy nie wiąże się jeszcze wzmiankowanego krzyża z drzewem z Kalwarii. Powiązanie nastąpiło dopiero wtedy, gdy Jezus dopełnił swego losu na krzyżu.

Podjęcie krzyża oznaczało najpierw gotowość przezwyciężenia siebie, służenia i ofiarowania wszystkiego aż do oddania życia w męczeństwie. Godzi się zauważyć, że wspomniana gotowość nie odnosi się bezpośrednio do królestwa Bożego, lecz do naśladowania Jezusa. Dzięki temu uczeń doświadczał całej powagi wezwania do pójścia w ślady Mistrza. Uświadamiano mu także jednoznacznie, jakie nie-

¹³ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 173n.

¹⁴ *Jesu Wort vom Kreuztragen*, w: *Ntl. Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1957, 110—129.

bezpieczeństwo kryje w sobie jego zwiążanie z Jezusem. Równocześnie można było przypuszczać, że Ten, który żądał takiego nastawienia, sam był gotowy pójść identyczną drogą i to jako drogą wyznaczoną Mu przez Boga.

Do Jezusowej parenezy męczeństwa należy zaliczyć także element podstawowy tekstu Mk 8, 35: „Kto chce ocalić swoje życie, utraci je. Kto zaś zatracą swoje życie ze względu na mnie i ze względu na ewangelię, zachowa je”¹⁵. W oświadczeniu tym zasługuje na uwagę uzasadnienie. Nie jest ono całkowicie wtórnym dodatkiem. Jako podwójna motywacja, występująca również w innych kontekstach, obejmuje ona z jednej strony czas Jezusa (ze względu na mnie) a z drugiej czas popaschalnego przepowiadania (ze względu na ewangelię). Paralela Mt 10, 39 pomija drugie uzasadnienie; Łk 17, 33 opuścił nadto ze zrozumiałych powodów i pierwsze. Jezus domagał się gotowości do męczeństwa ze względu na siebie. Po śmierci zastępuje Go w pewnym stopniu ewangelia.

Nie można sobie wyobrazić wizerunku ucznia bez jego osobistego wkładu. Mt 10, 25b ukazuje drastycznie łączność ucznia z Mistrzem w kierowaniu pod ich adresem oskarżeń: „Jeśli nazwali oni pana domu Belzebubem, o ileż bardziej jego domowników”. Zatróskanie Boga jako Ojca o swoich w godzinie niebezpieczeństwa zawiera inna wypowiedź: „Czy nie kupuje się dwu wróbla za jeden grosz? A jednak żaden z nich nie spada na ziemię bez waszego Ojca. Nawet wszystkie włosy na waszej głowie są policzone. Nie bójcie się ich zatem! Znaczący więcej niż wiele wróbla” (Mt 10, 29—31).

Zbierając razem te dane z Jezusowych pouczeń, które są ważne z racji postawionego sobie celu, trzeba stwierdzić, że On liczył się z prześladowaniami, które nawet mogą uczniów doprowadzić do męczeństwa. Nadto zapowiedzi oskarżeń były czymś więcej niż tylko skalkulowaną ewentualnością. Te oskarżenia padły pod adresem Jego i uczniów równie rzeczywiście, jak stało się faktem doświadczenie przez Niego i uczniów konfliktu w rodzinach, spowodowanego Jego nauką. Na podstawie tego całościowego obrazu byłoby kompletnie niezrozumiałe, gdyby Jezusa zaskoczyła totalnie interwencja władz, proces sądowy i wyrok śmierci. Jego działanie dostarczyło dostatecznie dużo materiału do zatargu. On dał nie tylko nową interpretację Prawa podobnie jak Nauczyciel Sprawiedliwości, którego także prześladowano i prawdopodobnie usunięto na jakiś czas z kraju, lecz idąc dalej zakwestionował w swym nauczaniu a nawet ogłosił jako pozbawione ważności pewne części Prawa, posiadające doniosłe znaczenie dla samoświadomości ówczesnego judaizmu. Związana z tym krytyczna ocena ludu a przede wszystkim jego przywódców oraz moc,

¹⁵ Por. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* (StANT 14), München 1966, 51—82.

z jaką występował, stanowią faktory, które wyzwoliły wrogą Mu akcję.

W działalności Jezusowej kluczową funkcję należy przyznać ostatniej wędrowce do Jerozolimy, pozostającej w ścisłej łączności z Jego śmiercią. Nie da się jednak w sposób pewny ustalić, jakie wiązały On plany z pójściem do stolicy. Można powiedzieć tylko tyle, że ta podróż była czymś w rodzaju ostatniego wyzwania rzuconego Izraelowi na miejscu, gdzie znajdowała się świątynia.

Jeśli Jezus liczył się ze swoją śmiercią, to powstaje pytanie, jaka zachodzi relacja między nią a głoszonym przezeń orędziem o królestwie Bożym. On oczekiwał tego królestwa w bliskiej przyszłości. Z kolei ludzie powinni przez swoje postępowanie nastawić się całkowicie na Boga, który ma się niebawem objawić. W kontekście takiej sytuacji można się było liczyć z faktem, że Jezus ustawił swoją śmierć, poprzedzając ją oskarżenia i prześladowania na linii cierpień oraz ucisków czasów ostatecznych, jak to odpowiadało żydowsko-apokaliptycznym oczekiwaniom. Zapowiedziany przez Niego konflikt w rodzinach wskazał nam właśnie taki kierunek. Ważniejsza jednak jest refleksja, że nie da się oderwać od Jego osoby, Jego działania i Jego losu proklamowanego przezeń królestwa Bożego i związanej z nim obietnicy zbawienia. Ponieważ Jezus nie tylko przyrzekał zbawienie, lecz pozwalał go doświadczać, los tego zbawienia pozostaje nierozdzielnie złączony z Jego własnym losem. Więż zaś osoby Jezusa i zbawienia — niezależnie od tego, jak się ją ujmuje — nie jest dopiero dziełem rozważań popaschalnych, lecz stanowi *proprium* Jego działalności na ziemi a to w tym sensie, że nikt inny tylko On mógł przynieść ludziom orędzie o królestwie Bożym. Tutaj jednak nasuwa się nieuchronnie pytanie, co stanie się z tym królestwem w obliczu Jego śmierci. Nie będzie przesadnym optymizmem przekonanie, że takie pytanie jawiło się przed Nim samym. Jakaś, choć oczywiście nie w pełni satysfakcjonująca, odpowiedź na nie daje logion przechowany w przekazie Ostatniej Wieczerzy, a prawie jednomyślnie uznany przez egzegetów za autentyczną wypowiedź Jezusa: „Zaprawdę powiadam wam: Nie będę już więcej pił z owocu winnego krzewu aż do dnia, w którym będę go pił nowym w królestwie Bożym” (Mk 14, 25)¹⁶. Z powyższego oświadczenia można wyciągnąć wniosek, że Jezus nie oszalał na punkcie swojego orędzia, ale nawet w obliczu śmierci pokładał ufność w Bogu. Czy miałby On w tej godzinie myśleć tylko o swym osobistym losie? A może ma rację J. Jeremias mówiąc, że Jezus przez tę wypowiedź chciał uroczyście zadeklarować swoje wycofanie się z działania na rzecz zatwardziałego Izraela?¹⁷

¹⁶ Por. A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, w: R. Kottje — B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte* I, Mainz—München 1970, 3—24, zwł. 18—24.

¹⁷ *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1965, 199—210.

2. CZY JEZUS MÓGŁ UWAŻAĆ SWOJĄ ŚMIERĆ ZA ŚMIERĆ ZBAWCZĄ?

Ponieważ Mk 14, 24 i 10, 45 interpretują śmierć Jezusa jako zastępcze przebłaganie, należy postawić precyzyjnie pytanie, czy sam Jezus mógł ją pojmować w tym sensie albo przynajmniej w sposób zbliżony. Wiadomo, że w NT elementy żydowskie i hellenistyczne są wymieszane ze sobą. Wspomniano na początku, że zastępcze i ekspiacyjne oddanie życia uważa się niejednokrotnie za interpretament hellenistyczny. Rzadko gdzie jednak żydowski i grecki sposób myślenia są tak odmienne jak w rozumieniu śmierci. Jako przykład różnicy w jej ocenie niech posłużą tutaj opis kresu życia Sokratesa w Fedonie 115b—118a oraz przedstawienie Jezusowego końca w synoptycznej historii męki.

Sokrates w dniu wykonania wyroku dyskutuje jeszcze ze swymi uczniami o nieśmiertelności a następnie spokojnym gestem ujmując kielich z cykutą. Śmierć jest dlań przyjacielem, wyzwalamym ostatecznie duszę a takie wyzwolenie przygotowały już wcześniej wieczyste prawdy filozofii. Jezus natomiast szuka w Getsemani pomocy u uczniów, zaś na krzyżu wstrząsająco woła o opuszczeniu Go przez Boga. Tu śmierć jest wrogiem, wtrącającym człowieka w krańcową samotność. Relacja o tym, której nie wolno psychologizować, ukazuje obraz daleki od pięknego i szlachetnego końca życia, możliwego dla Greka. Wywodzi się ona z mentalności biblijnej, według której śmierć jest nieprzyjacielem człowieka, gdyż oddziela go od Boga.

Fakt ujmowania śmierci w kontekście teologicznym przez Izraelitę wychowanego na ST oraz dostrzeganie jej jako kary Bożej wymierzonej ludzkości stworzyły szansę zinterpretowania jej jako eskpiacji. Pojęcie przebłagania¹⁸ jako takie jest bliskie ST. Koncepcja jednak umierania człowieka jako pokuty za popełnione grzechy nabierała znaczenia wówczas, gdy zaczęła się umacniać wiara w zmartwychwstanie zmarłych. O tym była mowa przy rozważaniu żydowskiego pojęcia męczeństwa.

Jak doszło jednak do idei eskpiacji zastępczej? Czy taka interpretacja śmierci, według której ofiara z życia złożona jako okup za winy innych, domaga się koniecznie wpływu hellenistycznego? W świecie greckim — jak to wykazał K. Wengst¹⁹ — była szeroko znana koncepcja umierania za kogoś lub za coś. Bliższe zapoznanie się z danymi wykazało wszakże, że pochodzi ona z innych źródeł. I tak poświęca życie mężczyzna dla kochanej kobiety (i odwrotnie),

¹⁸ Por. E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (FRLANT 64), Göttingen 1955, 13—110.

¹⁹ *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7) Gütersloh 1972, 67—69.

mędrzec umiera za przyjaciela lub filozofię, bohater za wolność członków rodu, żołnierz za społeczność. W tych interpretacjach nie zauważa się żadnej interpretacji teologicznej. Mieszczą się one raczej w ramach, gdzie śmierć daje człowiekowi okazję stania się bohaterem i pokazuje wielkość ludzkiej duszy. W całkowitej zgodzie z nimi pozostaje też przedstawienie śmierci Sokratesa.

Stąd bardziej odpowiednim kontekstem dla wyprowadzenia idei ekspiacji zastępczej jest biblijno-żydowska koncepcja przebłagania. Obydwie posiadają wspólne teologiczne korzenie, dlatego daleko bardziej prawdopodobne jest rozszerzenie pojęcia ekspiacji na innych aniżeli zapożyczenie go z kręgu greckiego. Przykłady przebłagania zastępczego znajdują się także w środowisku biblijnym. Przede wszystkim 'Ebed Jahwe jest tym, który umiera jako okup za wielu: „Lecz on to poniósł przecież grzechy wielu i wstawiał się za złoczyńcami” (Iz 53, 12c)²⁰.

Dalsze zastrzeżenie przeciw możliwości pojmowania przez Jezusa swej śmierci jako ekspiacji zastępczej wyprowadza się z całościowego osądu Jego działania. To działanie nastawione na współczesność, i na podstawie którego już teraz realizuje się eschaton, byłoby absolutnie niezrozumiałe. On przecież nauczał o dobrym Bogu oraz w Jego imię przyobiecał odpuszczenie grzechów i zbawienie. Z tym nie dałoby się zaś pogodzić żądanie przez Boga okupu²¹. Powyższy zarzut nie bierze pod uwagę dwu spraw. Po pierwsze Jezus nie przyrzekał zbawienia bezwarunkowo, lecz uzależnił je od nawrócenia człowieka i gotowości przyjęcia Jego nauki. Po wtóre Jezus nie mógł nie dostrzegać — chyba że uważa się go za całkowicie pozbawionego realizmu — że cel Jego przesłania spotykał się z brakiem zrozumienia dużej części narodu żydowskiego. Ten brak miał miejsce nawet w kręgu Jego własnych uczniów. Być może pamięć o tym zachowało przedstawione w J 6 odsunięcie się niektórych z nich. W każdym razie powszechna ucieczka uczniów w czasie męki należy do historycznie wiarygodnych reminiscencji z końcowego okresu. Nie była ona tylko ludzkim zawodem, lecz miała swą przyczynę w odrzuceniu męczeństwa. Jezusowa pareneza pozostała także i tutaj bez rezultatu. Jezus umarł opuszczony przez wszystkich ludzi. Czy Jego posłannictwo poniosło klęskę? Czy uważał On siebie samego za przegranego? Czy wystarczy jedynie powiedzieć, że On pozwolił się poprowadzić na śmierć z godnym podziwu poświęceniem jako męczennik słusznej sprawy? Czy Jego wstrząsające wołanie podczas umierania nie pozostaje w sprzeczności do tego?

²⁰ Por. J. Gnilka, *Martyriumspäränese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen*, w: *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für H. Schürmann (EThS 38), Leipzig 1978, 223—246.

²¹ Na ten temat zob. cyt. w przyp. 1 książkę P. Fiedlera.

Zdaniem szerokiego kręgu badaczy interpretacja śmierci Jezusa jako ekspiacji zastępczej ma swoje korzenie w przekazie Ostatniej Wieczerzy. Cztery odmienne relacje ustanowienia Eucharystii nie różnią się istotnie między sobą, gdy chodzi o ich brzmienie słowne. Uważa się je za formuły kulturowe, wykorzystywane przez gminy dla własnych uctw eucharystycznych. Nie wyklucza to jednak w sposób konieczny możliwości, że rdzeń owej tradycji sięga Jezusa.

Wszystkim nowotestamentowym przekazom Ostatniej Wieczerzy jest wspólna myśl, że Jezus oddaje życie za ludzi, za uczestników spotkania („za was”) względnie „za wielu”. Interpretacja Jego śmierci przedstawiona jako poświęcenie życia „za wielu” wykracza poza ramy tak jakiejś kulturowej uczy jak i jakiejś formuły ofiarnej. Należy ona do Ostatniej Wieczerzy jako trwały element tradycji. Takie rozumienie opiera się wprawdzie na teologii związanej ze Sługą Jahwe, lecz trzeba zaznaczyć, że nie pojawia się cytaty z Iz 53. Wolno tutaj dostrzegać — jeśli nie z całą pewnością historycznie odtworzone *ipsissimum verbum* Jesu — to jednak Jego komentarz, który, jak to miało być wykazane, co najmniej nie stoi w sprzeczności z historycznymi i teologicznymi założeniami Jego przepowiadania. Czy jest dozwolone w tym komentarzu, który bardzo dobrze harmonizuje z całością jego nauki, rozpoznanie *Jesu ipsissima intentio*?

Z całokształtu działalności Jezusa wyłania się następujący obraz: Jego orędzie o królestwie Bożym napotykało na wstający opór przywódców narodu. W swej parenezie męczeństwa przygotowuje On uczniów na konflikt. Gdy zaś spadła nań katastrofa, Jezus nie wycofał swej propozycji zbawienia, mimo że Jego działanie okazało się bezowocne, co wydawało się dodatkowo potwierdzać śmierć. Przetrwał On to wszystko, nawet umieranie, ofiarując Bogu swoją śmierć jako okup za wielu. Służba, którą spełniał na rzecz ludzi, znalazła kontynuację w Jego ostatniej posłudze, mianowicie w oddaniu życia. Powyższa perspektywa wydaje się bardziej przekonująca niż twierdzenie, że między działaniem a śmiercią Jezusa nie ma prawdopodobnie żadnego sensownego związku.

Ostatnie stwierdzenia: kto sądzi, że rozumie śmierć, powinien być świadomy ograniczoności swego poznania. Kres życia pojmowany jako własny koniec staje się zrozumiały ostatecznie tylko temu, kto ma go doświadczyć. Pojmowanie nie jest możliwe w tym przypadku bez wyrażenia wewnętrznej zgody. Jako idący śladami Jezusa musimy sobie stale uprzytamniać, że kroczymy drogą naśladowania krzyża.

Monachium

KS. JOACHIM GNILKA

Tłum. z j. niem. ks. H. Ordon SDS

Ks. Bogdan Ponizy

OPOWIADANIE O WĘŻU – ZNAKU OCALENIA (Lb 21, 4–9) W ŚWIĘTLE TRADYCJI BIBLIJNYCH

Punktem wyjścia niniejszego artykułu¹ jest opowiadanie o epizodzie z wężem z brązu podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej, które w późniejszych tradycjach stanie się przedmiotem wnikliwych rozważań.

1. WAŻ MIEDZIANY² (Lb 21, 4–9)

Stary Testament dwukrotnie wspomina, że Mojżesz wznosił węża miedzianego (Lb 21, 4–9 i 2 Krl 18, 4)³. Informacja zamieszczona w 2 Księdze Królewskiej głosi, że król Ezechiasz w ramach reformy deuteronomistycznej usunął przedmioty kultu: wyżyny, stele, aszery oraz węża miedzianego, który aż dotąd znajdował się w świątyni. Ta wzmianka nie znalazła żadnego echa w tradycjach późniejszych.

Perykopa z Księgi Liczb (21, 4–9) zaczyna się wspomnieniem buntu Izraelitów przeciw Bogu i Jego pośrednikowi, czyli Mojżeszowi, przy górze Hor. W odpowiedzi na tę postawę Bóg zesłał karę w postaci węży serafów (w. 6). Po niej przyszło opamiętanie Izraelitów, nawrócenie się (7a) i wreszcie wyznanie przez nich win (7bcd).

Blizsze określenie tych węży zawarte jest w słowie „serafin”, co Vlg oddaje jako „ogniste”. Niektórzy egzegeci łącząc czasownik *seraf* z rzeczownikiem tłumaczą, że ich zewnętrzny wygląd był ognisty.

Jako środek leczniczy przeciw ukąszeniu przez te gady Bóg polecił wykonanie podobizny węża serafa (w. 8). Aby owa podobizna była widoczna z daleka, miała zostać umieszczona na wysokim pału

¹ Inna wersja niniejszego artykułu: B. Ponizy, *Opowiadanie o wężu — znaku ocalenia (Lb 21, 4–9) w świetle tradycji biblijnych*, por.: Poznańskie Studia Teologiczne, tom 7.

² Termin hebrajski *nechoszet* użyty w tym opowiadaniu, może oznaczać zarówno miedź, jak i brąz. Okoliczność zaś, że zrelacjonowane wydarzenia działy się w epoce brązu, zda się przemawiać na rzecz tego drugiego. Także w komentarzach nie ma zgodności. I tak w jęz. niemieckim A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Würzburg: Echter 1986, s. 123, mówi o wężu z miedzi, natomiast w tłumaczeniach angielskich: D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, s. 294; oraz włoskim: G. Ziener, *Il libro della sapienza, meditazioni bibliche*, Roma 1972, s. 106 — wskazuje się na brąz. Ponieważ w polskiej tradycji egzegetycznej przyjęło się ujmować ten epizod w relacji o wężu miedzianym, stąd tę nazwę pozostawiono w niniejszym artykule.

³ Por. H. Maneschg, *Die Erzählung von der eheernen Schlange (Num 21, 4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, Eine traditions-geschichtliche Studie*, wyd. Peter D. Lang, Frankfurt am Main — Bern 1981. Por.: J. Plastaras, *Il Dio dell' Esodo*, Moriatti 1976, s. 237–209.

określonym wyrazem *nes* (8c). To słowo w Starym Testamencie oznacza widzialny, wysoki obiekt, który służy jako znak, albo wskazuje na punkt zborny. Podobne znaczenie ma wyraz *nes* w tekstach prorockich, gdzie idzie o zgromadzenie rozproszonych Izraelitów (Iz 5,26; 13,2; 18,3; 49,22; 62,10; Jr 4,6; 50,2; 51,12.27). W kontekście Lb 21, 4—9 nie ma mowy o wojnie. Wniosek stąd, że wzniesiony wąż jest znakiem, wokół którego mają się gromadzić rozproszeni Izraelici. Boży pośrednik Mojżesz przygotował podobiznę serafa z brązu lub miedzi.

U starożytnych ludów przedstawienie węża spełniało najróżnorodniejsze zadania. Ich różnorodność jest tak rozległa, że nieraz są sobie przeciwstawne. Z jednej strony ukazywano go jako zwierzę niebezpieczne dla życia, podstępne (Rdz 3, Lb 21,6). Z drugiej zaś strony, przypisywano mu rozliczne funkcje pozytywne. Świadczy o tym nie tylko Lb 21,8, ale i historia religii.

1) Wąż bywał przedstawiony jako zwierzę zapobiegające nieszczęściom i dlatego umieszczano jego wizerunek przy wejściach do domów i świątyń, a także noszono jako amulety podobizny tego zwierzęcia. Potwierdzają to także odkryte na terenie Palestyny przedmioty apotropaiczne⁴. Funkcją obrazu węża było budzenie lęku.

2) Wąż przedstawiany bywał także jako zwierzę chthoniczne, czyli związane ze sferą podziemną, sferą życia, urodzaju i śmierci, przebywało ono, według danych wierzeń, w świecie bogów i herosów. W związku z tym wiązano węża ze sztuką przepowiadania (np. pytia i pyton w religii starożytnej Grecji).

3) Wąż był symbolem płodności, jako taki funkcjonował w kulturze Syrii, Fenicji, Egiptu czy Asyrii.

4) Wąż był wreszcie symbolem władzy (Egipt).

Na węże z brązu natrafiano także podczas prac archeologicznych w licznych przedizraelskich miastach Palestyny. Biblijne przedstawienie węża w Lb 21, 4—9 zda się mieć u podstaw kananejski symbol życia i płodności. Na takie tropy naprowadzają egzegetów badania K. J. Joines⁵. Można przypuszczać — zdaniem tego uczonego — że Mojżesz posłużył się wężem z brązu jako środkiem chroniącym przed jadowitymi gadami. Tę supozycję zdają się potwierdzać rezultaty prac archeologicznych⁶. W miejscowości Timna natrafiono na bogate pozostałości po świątyni Hathor — bóstwa egipskiego. W tej świątyni, która przeżywała swoje apogeum od XIV do XII w. przed Chr., natrafiono na ślady ceramiki proveniencji madanińskiej. Madianici przejęli tę świątynię i przebudowali ją w XII w. w sposób analogiczny do „namiotu” Izraela używanego podczas wędrówki przez pustynię. W sanktuarium znaleziono miedzianego węża z połączoną głową. Okoliczność, że Mojżesz był zięciem kapłana Madianitów

⁴ Por. H. Maneschg, dz. cyt., s. 87.

⁵ K. R. Joines, *The Bronze Serpent*, JBL 87 (1968), s. 231.

⁶ Por. Maneschg, dz. cyt., s. 90.

(Wj 2,16) i że jego teść Jetro służył mu radą (Wj 18,12), może wyjaśnić pochodzenie i wymowę biblijnego węża miedzianego⁷. Przypuszcza się także, że szczepy Izraela podążające do ziemi Kanaan nabrały na świątynię Hathor w Timna.

Tekst biblijny uczy, że na wyraźny rozkaz Boży Mojżesz uczynił węża z brązu i umieścił go na *nes*⁸ to słowo występujące w różnych tekstach prorockich, w których jest mowa o boskim działaniu zbawiającym czy też karzącym. Sam Jahwe wzniesie sztandar, by wokół niego zgromadzić wrogów Izraela (Iz 5,26 oraz 11,12; 49,22). Mesjasz — „różdżka z pnia Jessego”, będzie punktem zbiorczym dla narodów świata (Iz 11,10). Wyżej przytoczone wypowiedzi zdają się aluzjami do opowiadania z Pięcioksięgu o wywyższonym wężu jako znaku ocalenia. Obraz węża miedzianego spełniał zatem funkcję terapeutyczną i profilaktyczną: uzdrawiał i zachowywał przy życiu. Był znakiem wskazującym na to, że szkodliwe węże stają się dzięki niemu nieszkodliwe, zło zostaje zwyciężone, gdyż Jahwe jest absolutnym Panem życia.

Boską pomoc, czyli uzdrowienie i zachowanie życia, obiecaną pielgrzymującym Izraelitom, obwarowano ściśle określonymi wymogami: tylko ten, kto na polecenie Boga spojrział na serafa, został zachowany od śmierci pomimo ukąszenia przez węże jadowite. Chodziło o to, że Bóg żądał próby posłuszeństwa i wiary. Każdy, kto chciał z Jego łaski skorzystać, musiał się Jemu podporządkować.

Ocalenia zatem nie przypisuje biblijny narrator przedmiotowi węża lecz posłuszeństwu wobec nakazów Boga i wobec Jego pośrednika. Omówiona tu perykopa z Księgi Liczb przynależy bowiem do tradycji E, która nie tylko wskazuje na świętość Boga, ale także na bezwzględny obowiązek człowieka, a mianowicie okazywanie Mu posłuszeństwa.

2. „SOTER” I „ZNAK ZBAWIENIA” (Mdr 16,5—14)

Około połowy I w. przed Chrystusem, w środowisku hellenistycznym powstała Księga Mądrości. Jej autor, mędrzec w ślad za prorokami, zwłaszcza Ez (rozdz. 20) i Deuteroizajaszem oraz psalmami historycznymi (78; 105; 106) podejmuje wątek wyjścia. Oś jego rozważań stanowi opowiadanie o plagach egipskich (Wj 7—12) oraz prowadzenie Izraelitów przez Jahwe na pustyni. Plagom przedstawionym w duchu najstarszych tradycji historycznych autor przeciwstawia dobrodziejstwa, jakich doświadczyli synowie Izraela w różnych momentach pielgrzymowania. Jest to jego oryginalna myśl, nie ma żadnego prototypu. Posługując się rozpowszechnionym w literaturze

⁷ J. w., s. 90.

⁸ *Nes* por. W. Gesenius, *A. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 651.

hellenistycznej chwytem retorycznym, figurą mowy zwaną synkrysis — konfrontuje los dwóch opozycyjnych względem siebie grup: Izraelitów i Egipcjan. Jednak w odróżnieniu od greckiej praktyki retorycznej wyraźnej w dziejopisarstwie epoki, w Mdr nie idzie tylko o charakterystykę dwóch grup osób, lecz przede wszystkim o opis odmiennego działania Boga w stosunku do ludu. Wydarzenia historyczne, ujęte w siedem antytez, służą tu jedynie jako materiał dowodowy dla dalszej refleksji.

Echo Księgi Liczb 21,4—9 pojawia się w trzeciej antytezie, w której pladze szarańczy, jaka niszczyła dobytek Egipcjan, Mędrzec przeciwstawia dobrodziejstwo doznane przez Izraelitów.

Trzecia antyteza (Mdr 16,5—14) różni się od dwóch poprzednich zarówno pod względem tematu, jak i ze względu na kolejność opisu wydarzeń. Podczas gdy pierwsze dwie figury antytetyczne unaoczniają odmienność losu Egipcjan — bałwochwalców i Izraelitów — wierzących w Boga, przy czym różnica dotyczy kar i czasu ich trwania, to trzecia scena traktuje o karze, jaka spotkała obydwie strony. Nadto autor odwrócił kolejność w opisie losu dwóch antagonistycznych grup: najpierw opowiedział o sprawiedliwych, a potem o bezbożnych. Podczas gdy Egipcjanie doznali ciężkiego głodu, Izraelici po krótkotrwałym doświadczeniu zostali nakarmieni szczególnie pokarmem — przepiórkami. Wściekłość zwierząt — węzów — stanowiła narzędzie gniewu Boga przeciw Izraelitom. Nagle dotknęła Izraelitów i spowodowała ich strach. Jednak gniew jeden nie trwał „do końca”, tzn. do całkowitego wyniszczenia zbuntowanych Izraelitów. Nawrócenie bowiem powstrzymało karę, zachowało potomków Abrahama od całkowitego unicestwienia. W. 6 podaje uzasadnienie zrządzenia Opatrzności zamknięte dwoma znamionnymi wyrażeniami. Na początku Mędrzec użył słów: *eis nuthesian* (6a), a na końcu: *eis anamnesin* (6b), czyli „dla pouczenia” i „ku pamiętce”. Pierwsze wyrażenie uwydatnia raczej negatywny aspekt doświadczenia. *Nuthesia* to hapax legomenon w LXX⁹, znaczy tyle co: „pouczenie”, „opomnienie”, „ostrzeżenie”. Treść, jaką ten rzeczownik wyraża, można bliżej określić za pomocą wywodzącego się z tego samego rdzenia wyrazu *nuthetein*, co przemawia za następującym sensem tego fragmentu: Bóg w stosunku do swego ludu postępuje jak ojciec, który poucza dziecko, podczas gdy wrogów karze w mocy i sprawiedliwości. To wychowawcze działanie Boga zmierza do tego, by przez doświadczenia kary ludzi ostrzec, pouczyć i nakłonić do nawrócenia. Jeszcze dobitniej tę myśl wyraża Mędrzec w podsumowaniu refleksji nad postępowaniem Boga względem Egipcjan: „dlatego nieznacznie karzesz upadających i strofujesz, w czym grzeszą, aby wyzbywszy się

⁹ Por. E. Hatch — E. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Concordance), s. 950.

złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli" (12,2). Ostrzeżenie za pomocą kary ma także poruszyć pamięć (16,6.11).

Pozytywnym odpowiednikiem *eis nuthesian* jest zwrot *eis anamnesin*, czyli „dla przypomnienia”. Zarówno karcenie, jak i obdarowywanie winno skłonić Izraelitów do przestrzegania nakazów Prawa Bożego i przez to doprowadzić do więzi z Bogiem — pełni życia. Dla tego podwójnego celu — pouczenia i przypomnienia — synowie Izraela otrzymali „znak ocalenia”, *symbolon sotherias*. Dzięki niemu kara, jaka zawisła nad Izraelem, mogła zostać cofnięta. W. 6 przywołuje na pamięć Lb 21,8—9. Ów znak ocalenia — przypominający wyglądem pal czy sztandar — Mojżesz określił mianem *nes*. LXX w tłumaczeniu tego fragmentu hebrajskie *nes* oddała wyrazem *semeion*, który w NT, szczególnie w Ewangelii św. Jana, służy jako określenie cudu. Rodzi się pytanie, dlaczego Mędrzec, mimo że wyraźnie nawiązuje do Lb 21,8—9, stosuje w Mdr 16,6 rzadko występujący w Biblii termin *symbolon* — stosowany często w kręgach filozoficznych¹⁰ i zaliczany do hellenistycznej terminologii filozoficznej. *Symbolon*¹¹ — to znak rozpoznawczy, uwierzytelniający, to rękojmia, gwarancja. Stosując ten termin autor chce odmówić obrazowi węża wszelkiej samoistnej mocy. Dla niego jest to tylko zewnętrzny znak, że sam Bóg dokonuje zbawienia.

Znany z historii ratunek Izraelitów ma być rękojmią i gwarancją ocalenia sprawiedliwych podczas sądu (5,2). Według Lb 21,4—9 warunkiem, jaki Bóg stawia człowiekowi, by mógł dostąpić ocalenia, jest spojrzenie na wizerunek węża. Ocalenie jest więc następstwem posłuszeństwa Jahwe. Temat ratunku rozwijają ww. 7 i 8: „a kto się zwrócił do niego, ocalenie znajdował nie w tym, na co patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. Wiersze te zawierają bogate słownictwo soteriologiczne: Bóg to „Soter” — „Zbawca”, akcja zbawcza wyrażona jest czasownikami: *sodzein* (w. 7) — „zbawić”, *rysthai* (w. 8) — „wykupić”, *iasthai* (w. 10) — „uzdrowić”, *diasodzein* (w. 11) — „ratować”, *therapeuein* (w. 12) — „leczyć”. Mędrzec pragnie pouczyć w tym fragmencie, że znak sam z siebie jest bezsilny, a zbawienie daje wyłącznie Bóg — „Zbawca wszystkich” *Soter panton*. Ocalenie znajduje ten, kto się ku Niemu zwraca. *Epistrefein* — „zwrócić się” — to przede wszystkim odejście od grzechu i powrót do Boga. Według w. 8, aluzyjnego do Lb 21,8—9, postępowanie Boga względem Izraela powinno wrogów przekonać, że ich idole są same w sobie nieskuteczne. Nie żadne bóstwa pogańskie, które odbierały cześć w świecie otaczającym Mędrca, lecz Jahwe — Bóg Izraela, tylko On jest zbawcą od wszelkiego złego (por. Mdr 14,4). Owa zbawcza moc płynie stąd, że Jahwe jest nie tylko opiekunem narodu wybra-

¹⁰ Por. J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its consequences*, An Bibl 1970, s. 16.

¹¹ Por. *Concordance*, s. 1303; 2x w Mdr (2, 9 i 16, 6) i w LXX.

nego oraz dobroczynną ludzkości, ale nadto Panem i Stwórcą wszechświata, a zatem wszystko jest Mu podporządkowane (16,24; 19,18).

Ww. 9 i 10 ilustrują odmienne działanie Boga względem Izraelitów i pogan. Egipcjanie ginęli od ukąszenia szarańczy i much, a Izraelici, choć stanęli oko w oko z niebezpieczeństwem śmierci wskutek ukąszenia przez jadowite węże, znaleźli mimo to ratunek. Źródłem tragedii pogan jest ich zatwardziałe serce, ta myśl szczególnie wyraziście przejawia się także później w Ewangelii Janowej.

Jakże odmienny był los tych, którzy zaufali Bogu. Ratunek od śmierci w następstwie zakażenia jadem węzów, przed którym Bóg uchronił Izraela, jest dziełem Jego miłosierdzia. Słowo o Bożym miłosierdziu jaskrawo kontrastuje z mową o gniewie Bożym (16,5, a także 5,20 i 18,20—25). Nawet gniew Boga nie powstrzymuje Jego miłosierdzia. Litość Boga niejako neutralizuje Jego gniew *antipararchesthai* — (hapax legomenon w LXX¹²).

W. 11 podejmuje słownictwo w. 6. Doświadczeniu *kolasis* pogan przeciwstawione jest dobrodziejstwo, jakie stało się udziałem Izraelitów (*euergesia* — 16,11d). Hagiograf posługuje się metaforą „kąsania przez Boga”. Chce pokazać, że przez plagę Bóg uczył Izraelitów, by Go uznali i przyjęli Jego prawo. W natychmiastowym uzdrowieniu widzi Mędrzec przejaw Bożej mocy i wychowawczej mądrości. Zapomnienie przez Izraelitów słów Bożych powodowało utratę Jego dobroci. Doświadczenie plagi miało służyć uwrażliwieniu ich sumień na głos Pana, miało zapobiec zaprzepaszczeniu Bożej nauki. Podczas gdy poganie byli doświadczeni, Izraelici doznawali Jego dobrodziejstwa. W świecie hellenistycznym *euergesia* — „dobrodziejstwo” oznaczało publiczne akty miłosierdzia. Do doświadczenia Bożych dobrodziejstw Jahwe prowadzi ludzi w podwójny sposób: negatywnie — ostrzegając przed zapomnieniem, a pozytywnie — przez pamięć na słowo Boże. W. 12 wyjaśnia, komu Izrael zawdzięczał ocalenie: „nie ziółom ani okładom”. Ratunek przychodzi od Boga: On jest zbawcą wszystkich (16,7), Jego słowo (także Pwt 8,3; Ps 106,20; Mdr 16,26), symbolizowane przez mannę, uzdrawia (16,12), żywi (w. 25). Jahwe — to nie tylko Zbawca i opiekun Izraela, ale to także Stwórca i Pan wszystkiego, On ma moc (w. 13 *exusia*) nad życiem i śmiercią, jest absolutnym Panem wszystkiego. Tylko takiemu Bogu warto i należy ufać; nie ma żadnych ślepych sił natury, zwyciężony jest fatalizm, tak charakterystyczny dla religii świata hellenizmu. Choć dla Mędrca literackim punktem wyjścia jest Lb 21,4—9, to zwraca uwagę, że tak ważne dla pierwowzoru wydarzenia, jak narzekanie ludu, pośrednictwo Mojżesza, wzniesienie węża miedzianego — nie są wspomniane w ogóle. Jak trafnie wskazuje współczesny badacz¹³, pominię-

¹² „Antipararchesthai” — hapax legomenon w LXX, por. *Concordance*, s. 111.

¹³ Por. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Würzburg: Echter 1986, s. 122—125.

cie przez Mędrca wielu elementów opowiadania opisanego w historii wyjścia świadczy, że dla czytelników księgi są one znane, a teraz chodzi jedynie o wydobyć — zgodnie z powszechną tendencją tej grupy literatury biblijnej — morału. Przemilczenie szczegółów lepiej ujawnia zamierzoną naukę: otóż ostateczne ocalenie pochodzi od samego Boga. Literackim chwytem, który przemawia za tym, że naukę z historii hagiograf generalizuje, jest użycie aż trzykrotne (7.8.12) zaimka *pas*, czyli „każdy”, „wszystek”. Tradycja o wydarzeniu służy Mędrcowi za uniwersalny paradygmat — także sobie współczesnej sytuacji.

Autor polemizuje z religijnymi przekonaniem współczesnych, którzy ocalenie, zdrowie, różnego rodzaju pomoc przypisywali działaniu rozlicznych idoli — pośrednikom tych darów. Jak przypomina A. Schmitt¹⁴, już w bardzo odległych czasach bóstwem karzącym i uzdrawiającym był dla Greków Apollo. Później bardzo popularny stał się Asklepios — jako idol przynoszący zdrowie przez słowa i sny, leki i posługę lekarską. Poświęcono mu wiele sanktuariów, szczególnie w Epidauros. Zachowały się rozliczne inskrypcje i wota, które świadczą o zakresie jego kultu i o przekonaniu ludzi co do jego uzdrawiającej mocy. Bywał zwany „Zbawcą” („Soter”), lekarzem chorych. W świecie egipskim, gdzie powstała Księga Mądrości, miejsce Asklepiosa zajmował Sarapis i Izysda. Szybko rozpowszechniły się opowiadania o cudach uzdrowień dokonanych przez te bóstwa.

Autor Księgi Mądrości nie wspomina, że plaga węzów (Lb 21,5n) była karą na narzekanie ludu (Mdr 16,5—7). W miejsce tego postępuje typowo dla końca epoki ST, zgodnie z duchem literatury mądrościowej, a mianowicie adresuje pouczenie, by zachowywano przykazania. Pokazuje, że Izraelici byli karani krótko i relatywnie łagodnie (11,9—10 i 16,3.4.11) i wydobywa z tego odpowiednią naukę. Natomiast sam obraz węża miedzianego nie jest nawet przywołany. Wspomina się tylko o „znaku ocalenia” dokonanego przez prawdziwego Zbawcę i Uzdrawiciela człowieka. Tylko On jest suwerennym Panem wszystkiego, w Jego rękę spoczywa władza nad życiem i śmiercią, On potrafi uśmiercić, ale też Jego władza sięga poza bramy szeolu. Jest to bowiem władza Jahwe, „Sotera” — Zbawcy.

3. JANOWA REINTERPRETACJA OPOWIEŚCI O WĘŻU MIEDZIANYM

Niemalże każda scena Ewangelii według św. Jana przywołuje na pamięć Wyjście — kamień węgielny, właściwy początek dziejów Izraela. Z tego względu można by nazwać katechezę Janową „ewangelią paschalną”.

¹⁴ J. w., s. 123—124.

W ramach relacji o spotkaniu z Nikodemem Ewangelista podaje wypowiedź Jezusa nawiązującą do sceny z Księgi Liczb 21, 4—9 o wywyższeniu węża na pustyni¹⁵ i przytacza do niej komentarz (3, 14—15): „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”. Ten komentarz stanowi fragment dłuższego wywodu (2, 23—3, 21). Przytoczone słowa stanowią odpowiedź Jezusa na pytanie Nikodema o to, w jaki sposób człowiek może wejść do Królestwa, jak może włączyć się w tę życiodajną wspólnotę, której członkowie dostępują udziału w życiu samego Boga.

Jezus wyjaśnia żydowskiemu uczonemu, że aby wejść do Królestwa, które On uosabia i do którego werbuje, nie wystarczy Go poznać, nie wystarczy tylko uznawać Go na podstawie znaków i cudów za Wysłannika Jahwe. Trzeba czegoś więcej, należy narodzić się „z wysoka” (3, 3). Tę myśl precyzuje bliżej: trzeba „odrodzić się z wody i Ducha” (J 3, 5). Albowiem bez tego gruntownego odrodzenia człowiek żyje zaledwie w wymiarze cielesnym. Wprawdzie Nikodem wierzy w posłannictwo Jezusa, jednak taka wiara, jak stwierdza Syn Boży, chociaż dowodzi otwartości człowieka na głos Boga, nie wystarczy (2, 23—3, 2), dlatego powinien postąpić dalej (3, 3—10). Mianowicie powinien on postępować drogą łaski („...pociągnie Ojciec...”) (J 6, 44) oraz czujności i otwarcia się na tę łaskę, by ją usłyszeć, przyjmując i w niej wzrastać, czyli właśnie „narodzić się z góry” (3, 3). Owo „odrodzenie się z góry” jest nieodzownym wymogiem, by móc oglądać Królestwo. Jezus żąda jeszcze dalszego kroku. By wejść do Królestwa, należy odrodzić się z wody i Ducha (3, 5). Dalszy ciąg 3 rozdz. Ewangelii św. Jana to monolog (3, 11—21), a jego punkt kulminacyjny stanowi w. 15: „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”. Literacką wskazówką, że zgodnie z zamiarem Ewangelisty ten werset stanowi apogeum całego monologu, jest chiastyczna kompozycja całej rozmowy z Nikodemem.

Następstwa wywyższenia Syna Człowieczego przedstawione są w omawianym fragmencie Ewangelii (3, 14—15) na tle wydarzeń z wywyższeniem węża miedzianego. Literackim argumentem potwierdzającym taką supozycję jest zastosowanie przyimków porównawczych — „jak” (*hutos*) — „tak” (*katos*) na początku obydwu porównań (3, 14a i 3, 14b). Równocześnie to zestawienie Mojżesz — Syn Człowieczy zmierza do podkreślenia wyższości tego ostatniego. Tę przewagę, „wyższość” Syna Człowieczego względem Mojżesza uwypukla w. 15. Z punktu widzenia logicznego 3, 14b jest w centrum uwagi: „trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego”. Wywyższenie jest konieczne („trzeba” — *dei*), aby wierzący mieli udział w życiu wiecznym (3, 15). Z drugiej strony, owa konieczność (*dei*) jest ugruntowana w boskim planie zbawienia. Wywyższenie Syna Człowieczego przedstawiono jako

¹⁵ Por. H. Manes ch g, dz. cyt., s. 385—426.

wypełnienie Pisma. Wypowiedziana w nim wola Ojca względem Syna ostatecznie znajduje swoje źródło w miłosierdziu Bożym (3, 16). Temu celowi podporządkowano wspomnienie, wywyższenie węża na pustyni. Formuła z w. 3, 14b nie jest sensu stricto wiernym cytatem starotestamentalnym, lecz jedynie okazją do wspomnienia zbawczego faktu z epoki Wyjścia. Na tym przykładzie widać podporządkowanie Starego Testamentu tajemnicy Chrystusa. Wspomnienie postaci Mojżesza jest tu bardzo znaczące. W Ewangelii św. Jana ten prorok pełni bowiem funkcję świadka Mesjasza (1, 45; 5, 39; 45, 47). Ponieważ Nikodem widocznie tego świadectwa Mojżesza nie rozumiał (J 3, 11—12), w podobnej sytuacji niezrozumienia Chrystus odwołuje swoich słuchaczy do świadectwa Pisma (J 5, 46). Także dodatek „na pustyni” (Lb 21, 5) jest znaczący. To coś więcej niż tylko informacja o sytuacji. Wspomnienie pustyni przywołuje na pamięć różne znaki i cuda, jakich wówczas Jahwe dokonał dla dobra Izraela (Pwt 34, 11). Ich pełniejszy, ostateczny wymiar przeniesiono teraz na Syna Człowieczego.

Czasownik „wywyższyć” (*hypsun*) zastosowano do działania obu pośredników: Starego Przymierza — Mojżesza i Nowego Przymierza — Jezusa. Wyrażenie: „jak — tak” zawiera wskazówkę odnośnie do sposobu, w jaki ma się dokonać wywyższenie Jezusa. Rodzajnik określony przed wyrazem „wąż” (*ho ofis* — 3, 14) zakłada znajomość opowiadania u czytelników Ewangelii. W wypowiedzi o wywyższeniu znajduje się także tytuł „Syna Człowieczego” jako określenie Jezusa. W 4 Ewangelii jest to określenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Zatem tytuł szczególnie wskazuje na człowieczeństwo Jezusa. Przez „uniesienie” (*katabasis*) Syn Boży staje się człowiekiem. Wspomniany tytuł bywa używany w opisie wywyższenia Jezusa (J 8, 28 i 12, 34). W Wywyższonym urzeczywistnia się dla wierzącego obietnica zbawienia — zarówno królowanie Boga, jak i życie. W wywyższeniu na krzyżu królowanie Boga staje się widzialne, nadchodzi. Starozakonną wypowiedź o wywyższeniu węża jako znaku ocalenia Ewangelista interpretuje chrystologicznie:

1) Według Lb 21, 4—9 Mojżesz na polecenie Boga umieścił węża na palu — by był znakiem ocalenia. Natomiast J 3, 14—15 mówi o wywyższeniu węża i SYNA CZŁOWIECZEGO. Wywyższenie jest wspólne obydwu miejscom. W obydwu przypadkach znak ma być widzialny i mieć znaczenie zbawcze.

2) W Lb 21, 4—9 — czytamy, że z mocy ocalenia mógł skorzystać „każdy ukąszony Izraelita”, w Ewangelii Jana zaś „każdy” (*pas* 3, 14) ma zakres szerszy, rozciąga się nie tylko na tych, którzy uwierzą, ale i na cały świat, kosmos.

3) Wyższość zapowiadanego przez Jezusa zdarzenia zbawczego w relacji do Lb 21, 4—9 widoczna jest przede wszystkim w różnicy daru zbawienia. W pierwszym wypadku (Lb 21, 4n), dzięki zwróceniu się do znaku zbawienia wierzący byli ratowani od trującego jadu węzów i utrzymywali się przy życiu ziemskim, natomiast w Ewangelii św.

Jana otrzymują oni życie wieczne i ratunek w „Wywyższonym” Zbawienie obejmuje wszystkich ludzi, gdyż Jezus jest zbawicielem świata (4, 42). A przez wiarę umożliwia dostęp do Boga. W następstwie wiary dokonuje się przejście ze sfery śmierci do środowiska życia. Ci zaś, którzy wiarą gardzą, kroczą w mrokach śmierci (3, 36 i 5, 24).

4) Lb 21, 4—9 uczy, że warunkiem ratunku jest spojrzenie na węża. Temu starotestamentalnemu spojrzeniu odpowiada w Nowym Przymierzu wiara skierowana na Jezusa (3, 16). *Pisteuein* („uwierzyć”) to formuła soteriologiczna często powracająca w Ewangelii. Wiarę w Wywyższonego (3, 15) przedstawia też Ewangelista obrazowo jako spojrzenie na Niego, jak to wynika z opisu ukrzyżowania (J 19, 37): „będą patrzeć na Tego, którego przebodli”. W patrzeniu ludzi na Tego, którego przebili, widzi świadek wydarzenia wypełnienie zapowiedzi Zachariasza (12, 10). U tego proroka jest mowa o spojrzeniu Izraelitów ku Jahwe, w sytuacji gdy Jego wybrańca i zaufanego przebili. Następujące po tej zbrodni ich patrzenie ku Bogu jest rozumiane jako wyraz zdziałanego przez Jahwe nawrócenia. U Jana 19, 37 jest mowa o pełnym wiary i ufności spojrzeniu ku Temu, który stanowi znak zbawienia i życia. Jeśli wiarę, o której mowa w w. 3, 15, potraktujemy w łączności z 19, 37, wówczas można ją rozumieć jako widzenie, które skierowane jest na Tego, który przez wywyższenie stał się dla wszystkich źródłem życia.

Wypowiedź o wywyższeniu Syna Człowieczego i Jego zbawczym znaczeniu dla ludzi w ramach rozmowy Chrystusa z Nikodemem ma charakter zapowiedzi, która w dalszym ciągu tej Ewangelii powróci jeszcze dwukrotnie (8, 28 i 12, 32—34).

Tekst J 8, 28—29 stanowi fragment relacji o pobycie Jezusa w Jerozolimie z racji Święta Namiotów. Judejczycy stawiają Mu wtedy pytanie, kim On jest (8, 25a), tzn. skąd pochodzi, na czym polega Jego misja? Jezus sam się określa jako *EGO EIMI* (8, 24) i żąda wiary w siebie jako warunku ocalenia. Uczy, że jest „Wodą żywą” i „Światłością świata”. Aktualnemu nierozumieniu przez nich Objawienia (8, 27) przeciwstawia jego rozumienie w przyszłości (8, 28). To poznanie stanie się rzeczywistością, wtedy gdy Jezus zostanie wywyższony (8, 28). Podkreśla przy tym dobitnie, że stanowi On jedno z Ojcem. Wyraża to formuła *ego eimi* wskazująca na Jego Boskość. Jak wiara pośredniczy w udzieleniu życia, tak jej odrzucenie — oznacza umiowanie w grzechach, kroczenie w ciemnościach.

J 12, 32—34 to ostatnia zapowiedź wywyższenia Syna Człowieczego. Stanowi ona element składowy ostatniej publicznej mowy Jezusa podczas Świąt Paschy, gdy Jezus wyjaśnia swoim słuchaczom, że także obecność nie-Żydów w Jerozolimie jest znakiem tego, iż nadeszło godzina Jego wywyższenia.

Godny uwagi jest paralelizm między „uwielbieniem” a „wywyższeniem”. „Uwielbienie” i „wywyższenie” autor przyporządkował „go-

dzinie Jezusa" — Jego passze. Przybycie Greków oznacza, że ta „godzina” już nadeszła.

Owa „godzina” przynosi z sobą zmianę władcy: władza szatana zostaje złamana, a Syn Człowieczy — „wywyższony”. Wywyższony Syn Człowieczy nie tylko odbiera władzę szatanowi, ale nadto gromadzi wszystkich wokół siebie (12, 32). Zbawcą Jego moc wyraża czasownik *elkyein* („pociągnąć, przyciągnąć”). To samo słowo *elkyein* w J 6, 44 służy opisaniu działania Ojca, który ludzi przyprowadza do Jezusa. Bez tego „pociągnięcia”, które w J 6, 37 wyraża jako dar Ojca, żaden człowiek nie może uwierzyć w Jezusa i do Niego przyjść (6, 36).

Na starotestamentowe tło tego przepowiadania wskazuje bezpośredni kontekst J 6, 44, a mianowicie cytat z Iz 54, 13, który następuje po tym wersecie. To zaś brzmi jak echo obietnicy Nowego Przymierza (Jr 31, 31—34), według której w erze mesjańskiej nikt nie będzie potrzebował pouczenia, ponieważ Bóg sam położy swoje prawo w sercu człowieka. Przez „wywyższenie” Ewangelista rozumie ukrzyżowanie (J 12, 32—33).

Obraz Wywyższonego, który z wysokości krzyża „wszystkich przyciąga ku sobie”, przypomina czytelnikowi Ewangelii prorocstwo arcykapłana odnośnie do śmierci Jezusa i jego znaczenia dla Ewangelisty (J 11, 49—52). Według niego Jezus winien umrzeć nie tylko za lud Izraela, ale także po to, by rozproszone dzieci Boże doprowadzić do jedności. Ta wyrocznia wskazuje na Stary Testament i późnożydowskie oczekiwania eschatycznego zgromadzenia Izraela, oczekiwania przyszłej wspólnoty składającej się z Izraelitów i pogan, zgromadzenia dzieci Bożych w sensie uniwersalistycznym. Obraz zgromadzenia rozproszonych (11, 52) przywołuje na pamięć także obraz pasterza, który zbiera swoje owce.

Każda z Janowych wypowiedzi o „wywyższeniu Syna Człowieczego” niesie nieco inne treści. Pierwsza (3, 14—15) w związku z typologiczną interpretacją Lb 21, 4—9 podkreśla dar życia dla wierzących. Druga (8, 28) ukazuje „wywyższenie” jako chwilę najwyższego uwielbienia Jezusa. Trzecia (12, 31—34) stoi pod znakiem nadchodzącej „godziny” i ostatniej paschy Jezusa w Jerozolimie. W tym ostatnim tekście, zamykającym publiczną działalność Jezusa, „wywyższenie” przedstawione jest w jego eklezjalnym wymiarze jako moment przejścia władzy przez Syna Człowieczego (*exousia* — J 17, 2).

Temat objawienia stanowi wspólną treść trzech analizowanych wypowiedzi. Skoro „wywyższenie” jest kulminacyjnym punktem objawienia, oznacza także, że nadszedł sąd dla niewiernego świata. Myśl o sędzie — pojawia się przy wypowiedzi o „wywyższeniu” jako negatywny, drugorzędny aspekt (3, 16; 8, 21; 12, 31. 35). To, że główny akcent spoczywa zawsze na pozytywnym działaniu zbawczym, wynika stąd, że wszystkie wypowiedzi o wywyższeniu przesiąknięte są uniwersalizmem: „każdy kto uwierzy” (3, 14), „gdy wywyższycie...

poznacie" (8, 28), „wywyższony... wszystkich pociągnie ku sobie" (12, 32).

Jak w Starym Testamencie Jahwe, tak teraz Jezus jest pełnią Objawienia i Dawcą życia. Życie wieczne można osiągnąć przez „spojrzenie" na Niego, czyli odrodzenie, wiarę i trwanie w Nim. Wywyższony Syn Człowieczy pełni też rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Z bogatej terminologii soteriologicznej wspomniany jest tu tylko czasownik *sodzein*. Paideia Boża, centralna myśl w Księdze Mądrości, nie wraca w Ewangelii Jana.

Kontekst kulturowy opowieści o wężu miedzianym, naszkicowany tu w związku z Księgą Liczb i Księgą Mądrości, pozwala zauważyć, jak bardzo religijne pouczenia hagiografów trafiały na egzystencjalną świadomość ich odbiorców, skoro przekonanie o nadprzyrodzonym dawcy życia i uzdrowicielu żywili także poganie. Autorzy natchnieni, przemawiający językiem własnych wyobrażeń religijnych, głosili bowiem prawdy uniwersalne, czytelne i doświadczane w niedoskonały sposób nawet poza kręgiem członków narodu wybranego. Podjęte w Księgach Biblii treści apologetyczno-polemiczne, jak się okazuje, stały się doskonałym wyrazem Bożej pedagogii, która jakże prostą drogą prowadziła do pełnego objawienia się prawdziwego „Sotera" i Dawcy Życia w osobie „Wywyższonego Syna Człowieczego". Natomiast ukazanie wielowiekowej biblijnej genetyzacji motywu wywyższenia pozwala dostrzec w Osobie Jezusa Chrystusa jedność doczesnej egzystencji i zbawienia wiecznego, gdyż te dwa pojęcia wyrażają przeciwieństwa w świecie Biblii jedynie aspekty jednej rzeczywistości. Rzeczywistości, której Panem jest Jezus.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Ks. Henryk Lempa

SYMBOLIKA EKLEZJALNA W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Apokalipsa św. Jana mieści się w nurcie tradycyjnej apokaliptyki biblijnej, której początków należy szukać w księgach wielkich proroków S. Testamentu: Izajasza (Iz 24—27), Ezechiela (Ez 1, 4—28; 10, 1—22; 37, 1—14), a nade wszystko Daniela (Dn 7—12). Wraz z tymi księgami dzieli Apokalipsa wiele istotnych elementów treściowych i formalnych, a wśród nich szczególną predylekcję do symboliki. Symbolika ta, jak wiadomo, jest obok wizji alegorycznych nie tylko najbardziej charakterystyczną cechą apokaliptyki¹, ale także jednym

¹ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse*, Roma 1970, s. 30.

z najtrudniejszych problemów hermeneutycznych. Toteż od wielu już lat symbolika ostatniej księgi N. Testamentu stanowi przedmiot szczegółowych badań i analiz naukowych. Badania te dotyczą takich dziedzin jak: język obrazów symbolicznych², symbolizm rytualny³, relacja symbolu do mitu⁴, klasyfikacja i struktura symbolu⁵ czy też jego transformacja⁶. Stosunkowo mało uwagi, jak się zdaje, poświęcono aspektowi eklezjalnemu symboliki Apokalipsy św. Jana⁷. Tymczasem temat Kościoła jest w opinii wielu autorów centralnym tematem Apokalipsy⁸. Chciałbym więc powstałą lukę w jakiś sposób, chociaż częściowo, uzupełnić i zająć się w niniejszym przedłożeniu symboliką eklezjalną Apokalipsy. Zaczęę najpierw od ogólnych refleksji nad naturą symbolu (1), następnie przejdę do charakterystyki symboliki Janowej (2), by wreszcie omówić szczegółowo konkretne przykłady symbolów eklezjalnych stosowanych przez Jana w jego księdze (3).

1. NATURA SYMBOLU

Badania ogólne nad naturą symbolu wykazują, że symbol — podobnie jak mit — związany jest w pierwszym rzędzie z dziedziną sacrum⁹, z poznaniem Boga i całego świata transcendentnego. Wiadomo przecież, że „problematyka dotycząca Boga, który jest misterium i dlatego przekracza wszelkie możliwości poznawcze, może

² Por. W. Foester, *Bemerkungen zur Bildsprache der Offenbarung Johannis*, w: *Verborum veritas*. Festschrift für Gustav Stählin, Wuppertal 1970, s. 225—236.

³ A. Van Gennep, *Le symbolisme ritualiste de l'Apocalypse*, „Revue de l'Histoire des Religions” 89 (1924), s. 163—182.

⁴ Por. R. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, Hamburg—Bergstadt 1964; A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976.

⁵ Por. U. Vanni, *Il simbolismo nell' Apocalisse*, Greg 61 (1980), s. 461—506.

⁶ C. Deusch, *Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21, 1—22, 5*, ZNW 78 (1987), s. 106—126.

⁷ M. Veloso, omawia obok aspektu chrystologicznego i historycznego symboliki Janowej także jej aspekt eklezjalny. Zob. *Simbolos en el Apocalipsis de San Juan*, RBibArg 38 (1976), s. 321—338.

⁸ Por. A. T. Nikolainen, *Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes*, NTS 9 (1962/63), s. 351; S. Mędała, *Pisma św. Jana*, Kraków 1985, 121; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i Pism św. Jana Ewangelisty*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Lublin 1986, s. 156.

⁹ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 9. Oprócz sacrum P. Ricoeur wymienia jeszcze dwa obszary występowania symbolu — sfera nocy i marzenia sennego oraz wyobraźnia poetycka.

być wyrażona tylko przez obrazy, podobieństwa i symbole”¹⁰. Odkrywają one bowiem strukturę rzeczywistości, niedostępną empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania¹¹. Według C. Lévy-Straussa symbole są „pełnymi znaczenia ekwiwalentami rzeczy, które należą do innego porządku rzeczywistości”¹². Istotnie, symbole nie należą do obiektywnego porządku rzeczy, lecz subiektywnego, a ich celem jest dotrzeć do głębszego, intuicją odbieranego, znaczenia. Innymi słowy, język symbolu nie jest analityczny czy ilustrujący, lecz ewokujący i sugestywny, zapraszający do myślenia¹³. Do istoty więc symbolu należy to, że ma on oznaczać inną rzeczywistość, ma ułatwiać poznanie — na zasadzie analogii — czegoś, co jednak w pełni nie jest wyrażalne w znaku¹⁴.

Określając symbol z punktu widzenia literackiego można za *Słownikiem terminów literackich*¹⁵ powiedzieć, że jest to „motyw lub zespół motywów..., który jest znakiem treści głęboko ukrytych i niejasnych”, a jego celem jest kierować myśl czytelnika ku tym właśnie ukrytym treściom. Właściwe zrozumienie symbolu wymaga „dwustopniowej interpretacji semantycznej: zlokalizowania określonej całości (postaci, przedmiotu, sytuacji, zdarzenia, fabuły) w obrębie świata przedstawionego utworu i rozpoznania w owej całości wykładnika znaczeń zaszyfrowanych”. Tego rodzaju dwustopniowość łączy się z alegorią. Jednakże zasadnicza różnica polega na tym, że w alegorii związek między zjawiskiem przedstawionym a ukrytym sensem jest konwencjonalnie ustalony, natomiast w symbolu ma on charakter jednorazowy i nieokreślony. Ponadto „alegoria podlega zasadniczo jednej tylko interpretacji, która wymaga od odbiorcy odpowiedniej erudycji i znajomości reguł odczytywania, natomiast symbol otwiera możliwości różnych rozumień i interpretacji”¹⁶.

Symbol — jak zaznaczono wyżej — wiąże się również z mitem¹⁷. Mit jest po prostu narracyjną formą symbolu¹⁸. Zarówno mit jak

¹⁰ W. Hładowski, *Demitologizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, 1147.

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 95.

¹² Cytuję za C. Deutsch, *Transformation of Symbols*, art. cyt., s. 108.

¹³ Por. C. Deutsch, art. cyt., s. 108. P. Ricoeur wyraził tę funkcję symbolu w znanym powiedzeniu: „symbol daje do myślenia” („symbole donne à penser”). Zob. *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 7. Słusznie też podkreśla A. Jankowski, że symbol „ma wywołać w duszy czytelnika... pewne pojęcie”. Por. *Apokalipsa świętego Jana*, Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, Poznań 1959, s. 82.

¹⁴ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 80.

¹⁵ Por. J. Sławiński, *Symbol*, w: *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 433.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Szerzej na ten temat pisze J. Goetz, *Symbole et Mythe*, Greg 61 (1980), s. 449—460.

¹⁸ Por. C. Deutsch, art. cyt., s. 108.

i symbol wykraczają poza rzeczywistość czasowo-przestrzenną. Wychodząc z przeszłości, mogą one równocześnie być projekcją w przyszłość i oświetlać przeżywaną przez człowieka teraźniejszość. W ten sposób przybliżają one rzeczywistość oznaczaną i umożliwiają dostęp do transcendencji. Ich ponadczasowoprzestrzenny charakter pozwala na ich przekształcanie i dostosowywanie do nowych doświadczeń i warunków historycznych, w jakich przychodzi żyć człowiekowi. Podobne zjawisko zachodzi w Biblii w procesie typologii, która jest owym szczególnym rozumieniem historii i tradycji, gdzie określone wydarzenie z przeszłości jest ukierunkowane w przyszłość i tam znajduje w nowym wydarzeniu doskonałe wypełnienie¹⁹. Symbol i mit są zatem doskonałymi środkami literackimi dla wyrażenia treści, którą pragnie przekazać apokaliptyka.

2. SPECYFIKA SYMBOLIKI JANOWEJ

Stwierdzenia natury ogólnej, przytoczone powyżej, dotyczą oczywiście w zasadniczych punktach także symboliki stosowanej w Apokalipsie przez Jana. Szczegółowe badania symboliki Janowej ujawniają ponadto, że jest ona mocno zakorzeniona w S. Testamencie²⁰. Dlatego jej interpretacja winna uwzględniać, obok literackich reguł, podstawową teologiczną zasadę hermeneutyczną, iż między dawną a nową ekonomią zbawienia istnieje kontynuacja. Gwarantuje ją Osoba Jezusa Chrystusa, obecna w obydwu ekonomiach. Obydwie ekonomie bowiem są — na różny sposób — „objawieniem Jezusa Chrystusa”²¹. Należy przy tym zaznaczyć, że Jan korzystając z bogatego skarbcza symboliki starotestamentalnej, czyni to w sposób oryginalny i twórczy, wprowadzając do niej pewne warianty i modyfikacje²². Autor Apokalipsy suponuje, że jego czytelnicy czy słuchacze zdają sobie doskonale sprawę z faktu przytoczonej, określonej aluzji biblijnej i znają jej ówczesną wykładnię i historyczne odniesienie²³. Uwzględnienie stałej obecności oryginalnego elementu biblijnego w symbolach Janowych jest warunkiem właściwego odczytywania Apokalipsy. Przy czym chodzi tu nie tylko o uwzględnienie

¹⁹ Tamże, s. 109.

²⁰ Por. U. Vanni, art. cyt., s. 461nn; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1981³, s. 58—65; A. Jankowski, dz. cyt., s. 80; J. Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de St. Jean*, NRT 77 (1955), s. 113—127.

²¹ E. Corsini, dz. cyt., s. 58.

²² Tamże, s. 60.

²³ E. Corsini ujmuje to następująco: „Kiedy na przykład (Jan) mówi o Synu Człowieczym, jest przekonany, że wyrażenie to z jednej strony wystarcza, by wywołać całą wizję proroka Daniela, od którego pochodzi, a z drugiej jest natychmiast zrozumiane jako odniesienie do wydarzenia mesjańskiego”. Tamże, s. 60.

relacji między poszczególnymi symbolami a ich pierwotnym źródłem, tj. S. Testamentem, ale także o uwzględnienie ich związków w obrębie tej samej księgi, w której określone symbole występują w różnych kontekstach i pozostają w różnym stosunku do innych symboli księgi. Ta specyficzna relacja symbolów księgi do ich kontekstu i pozostałych symboli nadaje symbolice Janowej nowej wartości semantycznej.

3. JANOWA SYMBOLIKA EKLEZJALNA W APOKALIPSIE

Jan stwierdza w adresie wstępnym Apokalipsy, że objawienie, jakie otrzymał od Boga i Chrystusa, skierowane jest „do siedmiu Kościołów, które są w Azji” (Ap 1, 4). Niezależnie od tego, czy wyrażenie to będziemy rozumieć dosłownie, tzn. w odniesieniu do konkretnych Kościołów lokalnych w Azji Mniejszej, czy symbolicznie — jako dotyczące Kościoła powszechnego — Boże objawienie przekazywane przez Jana odnosi się do Kościoła w ogólności, do jego losów jako Ludu Bożego i ostatecznego jego triumfu. Słusznie więc można powiedzieć, że temat Kościoła stoi w centrum zainteresowania autora Apokalipsy²⁴.

Rzecz paradoksalna jednak — sam termin grecki *ekklesia*: „zgromadzenie, Kościół” nie występuje w zasadniczej części księgi (Ap 4, 1—22, 15), lecz tylko w pierwszej części (Ap 1—3) i w epilogu (Ap 22, 16), mianowicie czterokrotnie w rozdziale 1 (Ap 1, 4. 11. 20. 20), aż 15 razy w części epistolarnej (Ap 2—3), a tylko jeden raz w epilogu (Ap 22, 16)²⁵. Warto zauważyć, że określenie *ekklesia* występuje często w liczbie mnogiej *ekklēsiai* i oznacza konkretne zgromadzenia, wspólnoty, które powstały i rozwijały się w określonych miejscach. Jedynie w epilogu sens określenia *ekklēsiai* może mieć zakres szerszy i odnosić się do Kościoła wszystkich czasów²⁶. Mimo jednak braku samego terminu technicznego, pojęcie Kościoła wyrażone jest w Apokalipsie również w inny sposób, mianowicie poprzez obrazy i symbole. Ukazują one, że Kościół jest rzeczywistością złożoną i dynamiczną, rzeczywistością zarazem widzialną i niewidzialną, ziemską i niebieską, historyczną i ponadhistoryczną, eschatologiczną, rzeczy-

²⁴ Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 351.

²⁵ Por. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1963¹⁸, s. 155. Zob. także F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 2—3*, Warszawa 1985, s. 18. Warto zaznaczyć, że A. Vögtle tłumaczy tu słowo *ekklesia* zawsze jako *Gemeinde*, a nie *Kirche*. Zob. *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg 1981, s. 31nn.

²⁶ Por. A. Feuillet, *Visión de conjunto de la mística nupcial en el Apocalipsis*, „Scripta Theologica” 18 (1986), s. 428.

wistością, której czynnikiem jednoczącym jest Osoba Jezusa Chrystusa²⁷.

Zadaniem naszym jest uporządkować i usystematyzować poszczególne symbole eklezjalne Apokalipsy, a następnie zanalizować ich treść teologiczną. Jak zwykle na początku rodzi się problem doboru właściwego kryterium podziału, czy trzymać się klasycznego już w eklezjologii biblijnej wyróżnienia wątków i tematów podstawowych, takich jak: Lud Boży, Oblubienica i Kościół Niebieski²⁸ czy też szukać innego bardziej adekwatnego kryterium. Wydaje się, że można tutaj zastosować podział według podstawowych aspektów pojęcia Kościoła, takich jak: aspekt historyczny, eschatologiczny, dualistyczny i chrystologiczny²⁹. W ten sposób można analogicznie mówić o czterech rodzajach symboliki eklezjalnej: o symbolice historycznej, eschatologicznej, dualistycznej i chrystologicznej.

a) Historyczna symbolika eklezjalna.

W zakres symboliki historycznej wchodzi te symbole, które odnoszą się do konkretnych Kościołów lokalnych, jakie powstały i rozwijały się w Azji Mniejszej w I w. po Chr. W Apokalipsie można wyróżnić następujące symbole tego typu: siedem świeczników i siedem gwiazd, które ogląda Wizjoner z Patmos w wizji wstępnej (1, 9—20).

Siedem świeczników (hai hepta lychniai, Ap 1, 20).

Symbol ten niewątpliwie nawiązuje do S. Testamentu. Komentatorzy widzą tu trzy możliwe źródła³⁰:

- 1° Wj 25, 31—37 — siedmioramienny świecznik wykonany z czystego złota stał w Przybytku Arki Przymierza;
- 2° 1 Krl 7, 49 — w świątyni Salomona stało pięć świeczników z czystego złota po prawej i pięć po lewej stronie;
- 3° Za 4, 2 — prorok Zachariasz ogląda w wizji złoty świecznik, na którego szczycie była czasza, a w niej siedem lamp.

Jak się okazuje, Jan nie tylko nawiązuje do pojęć S. Testamentu, ale bierze z niego pewne fragmenty i tworzy z nich nowy obraz symboliczny. W S. Testamencie siedmioramienny świecznik jest obra-

²⁷ P. S. Minear ujmując to w ten sposób: „the eschatological reality and the historical reality had become fused in this koinonia with one another in Jesus”. *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, NTS 12 (1965/66), s. 93.

²⁸ Takie kryterium podziału stosuje przy omawianiu eklezjologii Apokalipsy A. Jankowski. Zob. jego ekskurs XII: *Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu*, w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 330.

²⁹ Opieramy się tutaj na sugestii A. T. Nikolana, *Der Kirchenbegriff...*, art. cyt., 351nn.

³⁰ Por. W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, t. 1, Warszawa 1981, s. 61; A. Jankowski uważa reminiscencje Wj 25, 21—37 oraz Za 4, 2 za wątpliwe. Zob. *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 143.

zem prawdziwego Ludu Bożego³¹, w Apokalipsie jest nim siedem świeczników. Czy oznacza to, że Jan chce podkreślić, iż chodzi mu o siedem historycznych wspólnot lokalnych Ludu Bożego, z których każda powołana została jako *ekklesia*, czyli *prawdziwy Lud Boży*? Wydaje się, że tak. Wspólnoty te bowiem są przedstawione w sposób bardzo realistyczny i konkretny, posiadają określone wady i cnoty, otrzymują też od Chrystusa konkretne nagany i pochwały. Poza tą różnorodnością jednak wszystkie te wspólnoty jednoczy to samo pojęcie Kościoła, określone zawsze jako *ekklesia*. Symbolicznie nazywane są one „świecznikami”, mają bowiem „świecić” wśród świata (por. Mt 5, 14—16; Flp 2, 15) poprzez podejmowanie czynów miłości i wiary oraz nawrócenie. Prawdziwy Kościół czyni zawsze pokutę, nawraca się. Wspólnota kościelna, historyczny Kościół tak długo zasługuje na miano *ekklesia*, jak długo jest gotowy do *metanoi*³². Przestaje być *ekklesia*, kiedy zaprzestaje nawrócenia i odnowy (por. Ap 2, 5). Nawrócenie jest decydującym znakiem prawdziwego Kościoła, znakiem jego życia. Takie ujęcie wywodzi się oczywiście ze starotestamentalnego profetyzmu. Nawrócenie, *teszubah* było bowiem podstawowym żądaniem, z którym prorocy zwracali się do narodu wybranego, do Izraela.

Siedem gwiazd (hoi hepta asteres, Ap 1, 16. 20).

Jest to jeden z niewielu symboli, który nie ma analogii w S. Testamencie. Doszukiwanie się analogii w astrologii babilońskiej jest raczej nie do przyjęcia, gdyż wyjaśnienie podane przez Jana jest inne (1, 20) i nie ma nic wspólnego z astrologią³³. Należy zatem szukać wyjaśnienia symbolu przede wszystkim w Apokalipsie. Okazuje się, że sam uwielbiony Chrystus tłumaczy Janowi, iż „siedem gwiazd to są aniołowie siedmiu Kościołów” (1, 20). Ale tu rodzi się z kolei nowy problem, kim są owi „aniołowie Kościołów”. Różne pały na to pytanie szczegółowe odpowiedzi — są nimi: wysłannicy Kościołów, ich przedstawiciele, aniołowie-stróże Kościołów, biskupi, uosobienia poszczególnych Kościołów³⁴. Żadna jednak odpowiedź szczegółowa nie zadowala w pełni. Trzeba przyjąć, że jest to symbol semantycznie wielowarstwowy, a zatem może oznaczać jednocześnie uosobionego ducha danego Kościoła, wcielonego w osobie biskupa jako przedstawiciela żywej organicznej jedności³⁵. Ostatecznie symbol ten ma to samo znaczenie co obraz „siedmiu świeczników”, z którym występuje

³¹ Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 352.

³² Tamże.

³³ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 144.

³⁴ Por. A. Jankowski, *Aniołowie Kościołów* (1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14), w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 295n; T. M. Dąbek, *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, RBL 37 (1984), s. 305—313.

³⁵ Tak A. Jankowski, dz. cyt., s. 296; podobnie T. M. Dąbek, art. cyt., s. 306.

w Apokailpsie 1, 20 paralelnie³⁶. Oznacza on siedem Kościołów lokalnych w Azji Mniejszej, nad którymi sprawuje władzę sam chwalebny Chrystus, albowiem On trzyma w swej prawej ręce siedem gwiazd, jak mówi Jan w wizji wstępnej (1, 16). Chrystus interesuje się losami swego Kościoła, dogłębnie go przenika, zna jego dobre i złe strony, jest w nim zawsze obecny (por. Mt 28, 20)³⁷.

Eklezjalna symbolika historyczna, jak widać, związana zasadniczo z lokalnymi Kościołami historycznymi, ukazuje ich wzajemną więź a równocześnie ścisłą łączność z niebem, z Chrystusem chwalebnym, który w pełni swego majestatu przechadza się między świecznikami, czyli jest obecny w tych Kościołach i sprawuje w nich swoją władzę. Swoją Osobą łączy Chrystus wszystkie te lokalne Kościoły w jeden powszechny Kościół.

b) Eschatologiczna symbolika eklezjalna.

Symbolika ta nie jest już związana z konkretnymi wspólnotami historycznymi Ludu Bożego, o których jest mowa w pierwszej części Apokalipsy (1—3), ale z Kościołem powszechnym, który znajduje się w eonie eschatologicznym (zgodnie z perspektywą Janowej eschatologii zrealizowanej). Jego losy ukazuje druga część Apokalipsy (4, 1—22, 15). Należą tutaj następujące symbole: sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych, wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć oraz dwaj świadkowie.

Sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych (hekaton tessarakonta tessares chiliades esfragismenoi, Ap 7, 4—8; 14, 1—5).

Symbol ten czerpie swoje podstawowe elementy ze S. Testamentu, nawiązuje bowiem do biblijnej symboliki liczby 12 oraz do wizji Ezechiela, w której anioł Boży kreśli na czołach sprawiedliwych literę Taw (Ez 9, 2—7). Jan tworzy z tych tradycyjnych elementów biblijnych nowy symbol „sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych ze wszystkich pokoleń synów Izraela” (Ap 7, 4). Liczba 144 tysiące, jak się słusznie podkreśla, nie oznacza wcale jakiegoś ograniczenia, lecz przeciwnie — pełnię i doskonałość³⁸. Powstaje ona z pomnożenia 12 — wyrażającej całość (święta liczba 3×4 , liczba kosmiczna) — przez 12, co tworzyłyby doskonały kwadrat, a następnie zostaje jeszcze bardziej udoskonalona po pomnożeniu przez 1000³⁹. Symbol ten określa ogromną, niezliczoną liczbę „synów Izraela”. Istnieje spór, jak rozumieć owych „synów Izraela” dosłownie czy

³⁶ Por. A. Vögtle, dz. cyt., s. 30.

³⁷ Por. J. Szlaga, *Wizja królestwa Bożego w Apokalipsie*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym* (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1976, 203.

³⁸ Por. W. Barclay, dz. cyt., t. 2, s. 34.

³⁹ Tamże. Zob. także T. Stramare, *La Chiesa nell' Apocalisse*, w: *L'Apocalisse* (praca zbior.), Brescia 1967, s. 96. Nieco inne wyjaśnienie symboliki liczb przedstawia U. Vanni, *Il simbolismo*, art. cyt., s. 491n. Według niego liczba 144 tysiące to „una moltiplicazione ideale tra le 12

przenośnie⁴⁰. Symboliczny charakter obrazu przemawia raczej za rozumieniem przenośnym: „synowie Izraela” to „Izrael Boży” (Ga 6, 16), czyli Kościół czasów eschatycznych⁴¹. Za takim rozumieniem przemawiają także pewne szczegóły przytoczonej przez Jana listy 12 pokoleń Izraela. Na jej początku widnieje Juda, wyprzedzając starszego Rubena, gdyż z pokolenia Judy pochodzi Mesjasz, Chrystus. Pominięte zostało zupełnie pokolenie Dana, gdyż Dan wedle tradycji biblijnej nie reprezentuje wysokiej pozycji moralnej i często łączy się go z bałwochwalstwem (por. Rdz 49, 17; Sdz 18, 30; 1 Krl 12, 29; Jr 8, 16). Echem tej tradycji jest pogląd podzielany przez rabinów, że z tego pokolenia będzie pochodził antychryst⁴².

Kościół czasów eschatycznych nosi na sobie znamię Bożej pieczęci. Oznacza to, że Kościół mimo prześladowań, jakie go spotykają na ziemi, jest stale pod opieką Bożą i żadne złe moce nie mogą mu zaszkodzić. Co więcej, liczba jego członków wciąż rośnie, gdyż do owych 144 tysięcy dołączają się ciągle nowi ludzie „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7, 9). Ich celem ostatecznym jest niebieska szczęśliwość w wypełnieniu.

Wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć (ochlos polys, hon arithmesai auton oudeis edynato, Ap 7, 9).

W obrazie tym Jan nawiązuje zapewne do uniwersalistycznej idei zbawienia narodów, głoszonej przez proroka Izajasza (por. Iz 2, 2nn; 60) i innych proroków, a także do obietnic Bożych danych Abrahamowi i jego potomstwu (por. Rdz 15, 5; 22, 17; 26, 4; Pwt 1, 10; 10, 22 i in.)⁴³. Egzegeci dyskutują, czy obraz ten należy identyfikować

tribù di Israele e i 12 apostoli dell' agnello: Antico e Nuovo Testamento si compenetrerebbero così al punto da formare un unico popolo di Dio, ma che risulta maggiorando in una unità superiore e dinamica i valori presenti nel periodo dell' Antico e del Nuovo Testamento. La successiva moltiplicazione per 1000 rapporta questo popolo di Dio — ma non inteso in tutta la sua estensione — ai 1000 anni propri della presenza attiva di Dio e di Cristo nella storia dell' uomo” (s. 492).

⁴⁰ M. Wojciechowski zdaje się sugerować znaczenie dosłowne tego wyrażenia widząc w Kościele Apokalipsy obraz Izraela. Jego zdaniem Kościół w Apokalipsie jawi się jako Izrael; według Ap 7, 1—8 „zbawieni to po prostu Izrael podzielony na dwanaście wyszczególnionych po kolei pokoleń”. Zob. M. Wojciechowski, *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, maszynopis, przygotow. do druku w STV 1988 nr 1.

⁴¹ Nie wyklucza to oczywiście udziału w „Izraelu Bożym”, w Kościele, nawróconych Żydów, tzw. Reszty sprawiedliwych. Istotnie, judeo-chrześcijaństwo było pierwszymi członkami Kościoła i dlatego słusznie większość komentatorów uważa, że 144 tysiące opieczętowanych oznacza zarówno judeo-chrześcijańskie jak i chrześcijańskie z pogaństwa. Por. Ch. Brüttsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966³, s. 141n.

⁴² Por. *Test. Dana* 5, 6n; Ireneusz, *Adv. haer.* 5, 30, 2; Hipolit, *De Antichristo*, 14. Przytacza się tu zwłaszcza zdanie Hipolita: „Jak Chrystus narodził się z pokolenia Judy, tak antychryst narodzi się z pokolenia Dana”. Por. W. Barclay, *cz. cyt.*, t. 2, s. 36.

⁴³ Por. Ch. Brüttsch, *dz. cyt.*, s. 142n.

z poprzednim symbolem „144 tysięcy opieczętowanych”. Wiele argumentów przemawia za identyfikacją⁴⁴. Ta sama prawie sceneria co w obrazie „wielkiego tłumu” towarzyszy wizji „144 tysięcy” otaczających baranka stojącego na górze Syjon w Apokalipsie 14, 1—5. W jednej i drugiej wizji w centrum wielkiego tłumu jest Baranek, ukrzyżowany i wywyższony Chrystus, wybrani zaś są naznaczeni specjalnym znakiem wybrania i zbawienia, który kontrastuje ze znakiem zwolenników Bestii (13, 16—17 i in.). Ponadto symboliczna liczba 144 tysiące określa także wymiary nowego Jeruzalem (Ap 21, 16—17), czyli Kościoła niebieskiego i łączy go z owymi 144 tysiącami opieczętowanych Kościoła ziemskiego. Wszystko to wskazuje, że obydwie omawiane tu symbole — 144 tysiące opieczętowanych i wielki tłum — oznaczają cały Kościół Chrystusowy, ziemski i niebieski, Kościół walczący, który przyszedł z wielkiego ucisku i opłukał swe szaty i wybielił we krwi Baranka (7, 14) oraz Kościół triumfujący odziany w białe szaty i trzymający palmy w rękę (7, 9)⁴⁵. Jan ogląda Kościół w perspektywie prorockiej, a więc ogarnia równocześnie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jest to zarazem perspektywa eschatologiczna, ukazująca Kościół w świetle eschatonu, czyli wydarzenia ostatecznego.

Dwaj świadkowie (duo martyres, Ap 11, 3—6).

Symbol zdaje się nawiązywać do idei świadectwa w Biblii, zwłaszcza do znaczenia, jakie Biblia przywiązuje do świadectwa dwóch przynajmniej świadków dla wykazania prawdy (por. Lb 35, 30; Pwt 17, 6; 19, 15; Mt 18, 16; Łk 10, 1; J 8, 17 i in.). Jan określa bliżej owych „dwóch świadków” nazywając ich „dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami” (11, 4). Czyni tu niewątpliwie aluzję do symbolicznej piątek wizji Zachariasza (Za 4, 3. 11—14), gdzie jest mowa o dwóch pomazańcach, a arcykapłanie Jozuem i księciu Zorobabelu, potomku mesjańskiej linii króla Dawida. Są też w opisie symbolu elementy wzięte z tradycji biblijnej o Mojżeszu i Eliaszu (Ap 11, 5—6: „ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów... mają oni władzę zamknąć niebo, by deszcz nie zraszał... mają władzę nad wodami, by w krew je przemienić i wielką plagą uderzyć ziemię”; por. także Wj 7, 17—20; 1 Krl 17, 1; 2 Krl 1, 10. 12; Jr 5, 14). Identyfikacja zagadkowych postaci „dwóch świadków” jest zagadnieniem niezwykle trudnym⁴⁶. W historii egzegezy padały różne propozycje

⁴⁴ Zob. T. Stramare, *La Chiesa...*, art. cyt., s. 97—98; Ch. Brüttsch, dz. cyt., s. 142; A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 354. Inaczej A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁵ Por. A. T. Nikolainen, art. cyt., s. 354.

⁴⁶ P. S. Minear stwierdza wręcz, że identyfikacja historyczna tych postaci jest niemożliwa. Zob. *Ontology and Ecclesiology*, art. cyt., s. 96. Niezadowalająca jest także interpretacja alegoryczna: dwaj świadkowie to Prawo i Prorocy, Prawo i Ewangelia lub Stary i Nowy Testament. Por.

wyjaśnienia tych postaci⁴⁷. Ogromne rozbieżności wysuwanych propozycji konkretnych postaci historycznych świadczą, że interpretacja historyczna mija się z celem, a jedyną wykładnią właściwą jest interpretacja symboliczna⁴⁸, która ma niezawodne oparcie w tekście. Elementy opisu „dwóch świadków”, wzięte z tradycji o Mojżeszu i Elia-szu, oznaczają, że świadkowie ci są przede wszystkim symbolem mocy i siły świadectwa⁴⁹, są niejako „transcendentnymi modelami wszelkiego autentycznego prorocтва”⁵⁰, reprezentują „działalność apostołską i prorocką Kościoła wśród prześladowań”⁵¹, czyli ostatecznie są symbolami „ponadhistorycznego apostołatu Kościoła, trwającego przez całą erę mesjańską szeroko pojętą, a więc aż do paruzji”⁵².

Ponieważ Jan w swoim opisie „świadków” nawiązuje także do wizji Zachariasza, zdaje się podkreślać charakter kapłański i królewski pomazańców Bożych, pojmując być może symbol owych „dwóch świadków”, którzy wystąpią w czasach ostatecznych, jako symbol kapłańskiego i królewskiego Ludu Bożego, jako reprezentantów wszystkich chrześcijan, którzy mają być na świecie „świecznikami” i równocześnie dawać świadectwo wiary Chrystusowi⁵³. Pewne reminiscencje historyczne widoczne w obrazie „dwóch świadków” zdają się potwierdzać fakt, że Jan mógł w niektórych elementach swego obrazu nawiązywać do wydarzeń, jakie wówczas miały miejsce w Kościele i świecie.

c) Dualistyczna symbolika eklezjalna.

Jest to symbolika, która wyraża w sposób szczególny ideę walki, jaka toczy się między Kościołem Chrystusa a szatanem, przedstawionym w postaci smoka. Dualizm podejmuje jeden z istotnych tematów apokalipsy: problem walki dobra i zła. W Apokalipsie Janowej dualizm ten ma charakter eschatologiczny, ukazuje decydujący etap tej walki i jej ostateczny finał: triumf Chrystusa i Jego Kościoła nad szatanem i jego królestwem.

Najważniejszym i najbardziej dyskutowanym symbolem eklezjologicznym typu dualistycznego jest „Niewiasta obleczone w słońce”

W. Barclay, dz. cyt., t. 2, s. 94. Istnieje jednak tu możliwość aluzji do faktu męczeństwa Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie. Zob. A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie” (11, 3—12) w *dziejach egzegezy*, w: *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁷ Propozycje te szły zasadniczo w dwóch kierunkach: historycznym i symbolicznym. Szczegółowo omawia je A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 304—306. Zob. także J. Stahr, *Dwaj świadkowie Apokalipsy*, RBL 3 (1950), s. 267—294.

⁴⁸ Tak A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 305.

⁴⁹ Por. Ch. Brüttsch, dz. cyt., s. 184.

⁵⁰ P. S. Minear, art. cyt., s. 96.

⁵¹ G. Camps, *La Biblia. Apocalipsi*, Monestir de Montserrat 1958, s. 294.

⁵² A. Jankowski, „Dwaj Świadkowie”, art. cyt., s. 305.

⁵³ Por. A. Vögtle, dz. cyt., s. 89.

z rozdz. 12⁵⁴. Ukazuje ją Jan w pełnej dramatyzmu wizji, która przedstawia zmagania smoka z Niewiastą i jej Synem. Wizja ta stanowi w opinii wielu autorów punkt kulminacyjny całej księgi⁵⁵.

Niewiasta obleczona w słońce (gyne peribeblemene ton helion, Ap 12, 1nn).

Elementy tego symbolu pochodzą z różnych źródeł, głównie jednak ze S. Testamentu, choć możliwe są też wpływy innych tradycji i wątków mitologicznych⁵⁶. Ze S. Testamentu wywodzą się te szczegóły, które ukazują zasadnicze rysy Niewiasty: 1° rysy indywidualne Matki Mesjasza (por. Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2); 2° rysy „Małżonki, Oblubienicy Jahwe”, spotykane często w tradycji prorockiej, uosabiające teokratyczną społeczność Izraela (Jz 2, 19—20; Jr 3, 6—10. 20; Ez 16, 8—14), a także Syjon (Iz 26, 17; 49, 25) lub Jerozolimę (Iz 66, 7); 3° rysy zbiorowe i zarazem indywidualne Niewiasty z Protoewangelii (Rdz 3, 15), które mają tutaj szczególne znaczenie ze względu na analogię scen⁵⁷. Pozostałe szczegóły obrazu zaczerpnięte są również w dużej mierze ze S. Testamentu. Są one bardzo cenne, gdyż ułatwiają bliższe sprecyzowanie, jak rozumieć Niewiastę.

W dziejach interpretacji obrazu Niewiasty od czasów starożytnych aż do dziś zaznaczyły się dwa główne kierunki: eklezjologiczny i maryjny⁵⁸. Wielu też zwolenników znalazł kierunek pośredni: maryjno-eklezjologiczny⁵⁹. Większość uczonych współczesnych zdaje się opowiadać za interpretacją eklezjologiczną, wedle której Niewiasta „wyposażona w rysy Matki Mesjasza symbolizuje Lud Boży obu Testamentów, a więc Synagogę i Kościół jednocześnie”⁶⁰. Wyrażając tę myśl dokładniej, stwierdzają oni, że „wyrażenia niewiasta używa św. Jan jako symbolu określonej zbiorowości. W tym wypadku zbiorowość taką stanowi Kościół Chrystusowy w najobszerniejszym tego

⁵⁴ Obszerną literaturę dotyczącą badań nad Ap 12 zawiera studium F. Siega, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, Warszawa 1987, s. 28—47.

⁵⁵ Por. M. Czajkowski, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia napomnienia, pokrzepienia i nadziei*, Wrocław 1987, s. 71. Jean Guilton tak charakteryzuje rolę r. 12: „Ce chapitre XII est la récapitulation de l'Apocalypse, laquelle récapitule l'histoire universelle”. Cytuję za Ch. Brüttschem, dz. cyt., s. 199.

⁵⁶ Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 71. Dla F. Siega „wpływy orientalnych motywów na kształtowanie obrazów w Ap 12 nie są oczywiste”. Podobnie niewystarczająco oczywiste są związki z opisami w źródłach judaistycznych. Zob. F. Sieg, „Niewiasta” i „Syn”, dz. cyt., s. 119.

⁵⁷ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 205.

⁵⁸ Szczegółowo omawia różne kierunki interpretacji Ap 12 F. Sieg, dz. cyt., s. 48—76.

⁵⁹ Zob. F. Sieg, dz. cyt., s. 55—61.

⁶⁰ A. Jankowski, *Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 336.

słowa znaczeniu, a zatem Izrael, z którego wyszedł Jezus wedle ciała, oraz Izrael duchowy, tzn. Kościół Chrystusowy”⁶¹.

W obrazie ukazanym przez Jana obok Niewiasty występuje jeszcze jej Syn oraz smok, który wypowiada obojgu zaciętą walkę. Wrogość smoka kieruje się najpierw przeciwko Synowi Niewiasty, którego przyjsie na świat oznacza początek czasów eschatologicznych. Skoro jednak okazuje się, że Dziecię „zostało porwane do Boga i Jego tronu” (12, 5)⁶², wtedy całą swą nienawiść kieruje smok przeciwko Niewieście, Matce Mesjasza, czyli przeciwko Ludowi Bożemu, który musi szukać schronienia na pustyni⁶³, tzn. szukać musi pomocy u Boga i tę pomoc otrzymuje (12, 14). W ten sposób została ukazana jasno sytuacja Kościoła. Chrystus chwalebny jest w górze, u Boga, smok zaś, który został pokonany przez Michała Archanioła, jest na ziemi i kontynuuje swoją walkę przeciwko Kościołowi, który jest wspólnotą pustyni. Nie może go jednak zniszczyć. Kościół bowiem dzięki zwycięstwu Chrystusa na krzyżu już uczestniczy w zwycięstwie nad smokiem jeszcze przed ostateczną walką i raduje się wraz z mieszkańcami niebios z dzieła zbawienia (Ap 12, 10—12). Gwarancją ostatecznego triumfu Kościoła jest ścisła więź Chrystusa ze swoim Ludem.

d) Chrystologiczna symbolika eklezjalna.

W zakres symboliki chrystologicznej wchodzi te obrazy, które mówią o pełnej komunii Kościoła z uwielbionym Chrystusem w ostatecznej fazie historii zbawienia, którą Apokalipsa nazywa „nowym niebem i nową ziemią” (21, 1). Wyrażają one definitywną jedność Jezusa Chrystusa, Jego ścisłą i nierozzerwalną więź z tymi, których odkupił własną krwią oraz podkreślają, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Emmanuelem, Bogiem z nami.

⁶¹ L. Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957, s. 167. Interpretacja eklezjologiczna nie oznacza oczywiście wykluczenia przez uczonych maryjnego sensu symbolu Niewiasty. Wielu bowiem teologów skłania się do interpretacji eklezjologiczno-maryjnej w imię integralnej interpretacji Pisma św., uwzględniającej zasadę jedności i ciągłości całych dziejów zbawienia. Zob. H. Muszyński, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej* (red. J. Szlaga), Lublin 1984, s. 115—127, szczególnie s. 122nn.

⁶² Zgodnie z tradycją mówiącą o swoistym azylu Mesjasza u Boga, aż do momentu, kiedy pojawi się On ponownie, na krótko, w ostatniej fazie czasów ostatecznych. Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 73.

⁶³ Wspomnienie pustyni jest nawiązaniem do wydarzenia Wyjścia i wędrówki Izraelitów przez pustynię. Wędrówka przez pustynię, która poprzedza wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej jest symbolem ziemskiej egzystencji sprawiedliwych, którzy są w drodze do szczęśliwości eschatologicznej. Por. T. Stramare, *La Chiesa...*, art. cyt., s. 99. Zob. także J. Wilk, *Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy*, w: *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, Kraków—Łąd 1981.

Do symboli tych należą obrazy Oblubienicy-Małżonki Baranka, Nowego Jeruzalem, Miasta Świętego i Świątyni.

Oblubienica-Małżonka Baranka (he gyne tou arniou, Ap 19, 7; he nymfe he gyne tou arniou, Ap 21, 9).

Jan używając obrazu Oblubienicy podejmuje ukazany już wcześniej symbol Niewiasty (*he gyne, Ap 12*)⁶⁴, który jak stwierdziliśmy tkwi mocno w tradycji starotestamentowej, mówiącej o Izraelu jako oblubienicy i małżonce Jahwe. Symbolizm małżeństwa nie jest także obcy tradycji N. Testamentu. W ewangeliach czytamy o uczie weselnej (Mt 22, 2), o sali weselnej i szacie godowej (Mt 22, 10—11), o gościach weselnych (Mk 3, 19), o panu młodym (Mk 2, 19; Mt 25, 1), o przyjaciółach pana młodego (J 3,29). Św. Paweł mówi o sobie jako o tym, który zaślubia Kościół jako czystą dziewicę z Chrystusem (2 Kor 11, 2), a związek Chrystusa z Kościołem jest według niego wzorowany na intymnej więzi męża z żoną (Ef 5, 21—33). Jak widać, w N. Testamencie następuje chrześcijańska transpozycja idei małżeństwa Jahwe z Izraelem. W N. Testamencie Oblubieńcem jest Chrystus, Oblubienicą zaś Kościół.

W Ap 19, 7 Oblubienica występuje w scenie zbliżających się „godów Baranka” (*ho gamos tou arniou*). Scena ta stanowi antycypację i zapowiedź tematu, który zostanie rozwinięty szerzej w dwóch ostatnich rozdziałach Apokalipsy (21—22)⁶⁵. Użyte tu słowo *gyne*, „kobieta, niewiasta”, oznacza zgodnie z ujęciem biblijnym „narzeczoną” przed ślubem (por. Rdz 29, 21; Mt 1, 18. 20). W Apokalipsie jawi się ona jako przeciwieństwo wielkiej Nierządnicy, jest Oblubienicą Baranka, podczas gdy wielka Nierządnicą jest jakby małżonką Bestii. Jan przedstawiając Oblubienicę Baranka zatrzymuje uwagę głównie na szacie, w którą ją ubrano, jest to „bisor lśniący i czysty” (19, 7). To, że ją ubrano oznacza, iż otrzymała łaskę uprzedzającą jej czyny⁶⁶. „Bisor lśniący i czysty”, a więc biała tkanina lniana, jest barwą triumfu i kontrastuje z purpurową i zdobną w złoto szatą wielkiej Nierządnicy (17, 4). W interpretacji samego autora Apokalipsy „bisor” oznacza czyny sprawiedliwe świętych (19, 7). Wynika stąd, że czyny chrześcijan są nie tylko podstawą ich nagrody indywidualnej (por. Ap 14, 13), ale także są „szatą godową” Oblubienicy Baranka, czyli Kościoła⁶⁷. Obraz Oblubienicy jest tu bardzo zwięzły. Nabierze on pełnej ekspresji dopiero w obrazie Nowego Jeruzalem, z którym Apokalipsa wyraźnie identyfikuje Oblubienicę (21, 9—10).

⁶⁴ Związek Niewiasty z Oblubienicą Baranka wynika z ogólnych założeń teologicznych autora. Zob. A. Vögtle, dz. cyt., s. 144.

⁶⁵ A. Feuillet widzi zapowiedź tematu „godów Baranka” już wcześniej: w zaproszeniu na ucztę (3, 20), w zwycięstwie ludu wybranego (7, 9—17) i w życiu Kościoła (12, 1—6; 14, 1—5). Por. *Vision de conjunto...*, art. cyt., s. 415nn. 431.

⁶⁶ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 258.

⁶⁷ Tamże.

Miasto Święte, Jeruzalem Nowe (he polis he hagia Jerusalem kaine, Ap 21, 2nn).

Słusznie uważa się, że genezy tej symboliki należy szukać w tradycji prorockiej, mianowicie w obrazach Jeruzolimy czasów mesjańskich (Iz 54, 11—17; 60; Ez 40—44; Ag 2, 7) oraz w apokaliptyce judaizmu, w której następuje idealizacja ludu mesjańskiego do tego stopnia, że lud ten staje się wprost rzeczywistością nieziemską, jako dar zstępujący od Boga (4 Ezd 7, 26; 8, 57; 10, 27. 54; Jub 4, 26; Hen 90, 28)⁶⁸. Motyw ten znany jest także w N. Testamencie (Ga 4, 26: Jeruzalem górne; Hbr 12, 22: Jeruzalem niebieskie). Jan łączy ściśle, a nawet identyfikuje obraz Nowego Jeruzalem z obrazem Oblubienicy Baranka. Czyni to stopniowo. Najpierw — w pierwszym obrazie (Ap 21, 1—8) — ukazuje Nowe Jeruzalem zstępujące z nieba, które jawi się jak Oblubienica zdobna w klejnoty, potem — w drugim obrazie (Ap 21, 9—22, 5) — okazuje się, że Nowe Jeruzalem jest Oblubienicą⁶⁹. Co więcej, Jan utożsamia Nowe Jeruzalem także ze Świątynią, kiedy mówi o Świętym Mieście jako o mieszkaniu Boga, dosłownie o „przybytku (*skene*) Boga z ludźmi” (21, 3). Spełniają się zatem według niego starotestamentowe przepowiednie o zamieszkiwaniu Boga razem z Jego ludem (por. Kpł 26, 11—12; Jr 38, 33; Ez 37, 27; Za 2, 14—15). Wspólne przebywanie z Bogiem oznacza koniec wszelkich nieszczęść, cierpień i śmierci (Ap 21, 4; por. Iz 25, 8). Bardzo szeroko i szczegółowo opisuje Jan Nowe Jeruzalem, które jest ostatecznym celem zarówno całego stworzenia jak i historii ludzkości. Jest ono obrazem wiecznego szczęścia i życia Kościoła z Bogiem i Baranka. Nie wchodząc w szczegóły tego opisu, dostrzegamy, że idee w nim zawarte są dość jasne. Nowe Jeruzalem jest zbudowane w oparciu o dwanaście pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka. Symboliczna podstawowa liczba Kościoła, dwanaście, wyraża jednak nie tylko jedność Starego i Nowego Testamentu, ale jest ona także znakiem uniwersalizmu Kościoła: dwanaście bram jest otwartych na wszystkie narody. I w rzeczywistości pełnoprawnymi obywatelami Świętego Miasta są także poganie: „I w jego świetle będą chodziły narody i wniosą do niego królowie ziemi swój przepych (...) i wniosą do niego przepych i skarby narodów” (Ap 21, 24. 26). Nowe Jeruzalem jest wspólnotą Chrystusa. Wyrażają to wciąż nowe obrazy. Baranek jest nie tylko lampą, światłem Nowego Jeruzalem (21, 2³), ale także jest Świątynią (21, 22), miejscem spotkania z Bogiem, życia z Bogiem. Końcowy obraz opisu (22, 1—5), ukazujący w Świętym Mieście „rzekę wody życia” i „drzewo życia” wyraźnie nawiązuje do wizji rajy i pierwotnej szczęśliwości. W nie-

⁶⁸ Por. A. Jankowski, *Wkład Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 338.

⁶⁹ Por. J. Szlaga, *Wizja królestwa Bożego w Apokalipsie*, art. cyt., s. 209.

bieskim Jeruzalem Boża ekonomia osiąga swój cel: zbawiona ludzkość odzyskuje utracone szczęście⁷⁰.

4. WNIOSKI

Podsumowując omówiony dotąd materiał symboliki eklezjalnej Apokalipsy, możemy sformułować następujące wnioski:

- 1° Janowa symbolika eklezjalna jest stosunkowo bogata tak co do liczby symboli jak i co do ich treści teologicznej. Wywodzi się ona zasadniczo z symboliki S. Testamentu i wyraża najbardziej istotne aspekty pojęcia Kościoła.
- 2° W aspekcie historycznym ukazuje wzajemną więź i ścisłą łączność z Chrystusem chwalebnym konkretnych Kościołów lokalnych, które tworzą w istocie jeden Kościół Chrystusowy.
- 3° Kościół Chrystusowy jest eschatologiczną wspólnotą Ludu Bożego, który dzięki zbawczej śmierci Baranka już uczestniczy w chwale Kościoła niebieskiego.
- 4° W swej fazie ziemskiej Kościół Chrystusowy naznaczony jest piętnem swoistego dualizmu, walki ze złem, szatanem i jego królestwem. Ścisła więź Chrystusa ze swoim Ludem jest gwarancją ostatecznego triumfu Kościoła nad złem i szatanem.
- 5° W ostatecznej fazie zbawienia, w Jeruzalem Niebieskim, Kościół osiąga pełną komunię z wywyższonym Chrystusem, który jest prawdziwym Emmanuelem, Bogiem z nami, miejscem najpełniejszego spotkania z Bogiem. W Nim zbawiona i odnowiona ludzkość znajduje utracone pierwotne szczęście.

Wrocław

KS. HENRYK LEMPA

⁷⁰ Por. M. Czajkowski, dz. cyt., s. 91.

S. Ewa Józefa Jezierska OSU

PROEGZYSTENCJA CHRZEŚCIJANINA W UJĘCIU 2 Kor 5, 15

W oparciu o 2 Kor 5, 15 pragniemy rzucić kilka myśli na temat interesującego nas zagadnienia proegzystencji chrześcijanina. 2 Kor 5, 15 jest zdaniem włączonym w uwagi św. Pawła dotyczące jego apostołskiej działalności — można powiedzieć, że jest dygresją na temat Odkupienia dokonanego przez krzyż¹, a zarazem uogólnioną zasadą podaną przez Apostoła wszystkim odkupionym Ofiarą Jezusa

¹ Por. A. Janowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, 53.

Chrystusa. Czytamy: „a właśnie za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). Tekst, zaczynając się od słów „a właśnie” (w gr. tekście *kai*), nawiązuje do wiersza poprzedniego (w. 14), w którym: św. Paweł stwierdza, że mając w pamięci zastępczą śmierć Chrystusa za ludzi, czuje się przynaglony do wszystkich prac i apostołskich poczynañ miłością Chrystusa (miłością, jaką Chrystus okazuje ludziom² bądź jaką Apostoł żywi ku Chrystusowi jako wyraz wdzięczności, jako odpowiedź na Jego miłość). Dowodem tej Chrystusowej miłości była śmierć Jezusa Chrystusa „za wszystkich”, śmierć, którą wszyscy ludzie zostali objęci, w której zostali „zanurzeni”: „miłość Chrystusa przynagła nas pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to i wszyscy pomarli” (2 Kor 5, 14). Wiersz następny (w. 15) powtarza stwierdzenie „Chrystus umarł za wszystkich” i równocześnie podaje cel dzieła Odkupienia „Chrystus umarł po to, aby...”. Określenie „za wszystkich” *hyper pautōn*, czy dalej *hyper autōn* jest tzw. Pawłową formułą-*hypēr*, występującą najczęściej jako zwrot *hyper hēmōn*³ (por. np. Rz 5, 6. 8; 14, 5; 1 Kor 8, 11 i in.). która ma sens zarówno „za”, „w zastępstwie” (kogoś, nas, wszystkich), jak i „dla”, „na korzyść” (kogoś nas, wszystkich)⁴. Zwrot *hyper pautōn* podkreśla więc uniwersalizm Odkupienia: zbawczą śmiercią Chrystusa objęci zostali *pantes*, bez różnicy ras, narodowości, płci, wiary⁵. Zdanie „za wszystkich umarł Chrystus” stwierdza więc, że Jezus Chrystus podjął dobrowolnie śmierć zastępczą (*hyper*) dla dobra tych, za których umarł. Wraz z Nim umarli ci, w zastępstwie których — i za których — poniósł On śmierć. W w. 14 słyszymy: „skoro jeden umarł za wszystkich, to i wszyscy pomarli”. Zaraz jednak wiersz następny (w. 15) nazywa tych umarłych *hoi zōntes* (ci, co żyją). W ww. 14—15 zatem nie chodzi o śmierć w sensie fizycznym, ani o życie w sensie biologicznym. Nie można być umarłym i równocześnie fizycznie żyć. Omawiany tekst rozumie śmierć jako uzdolnienie do nowego życia, jako duchową przemianę odkupionych⁶, określaną przez Pawła metaforą umierania i zmartwychwsta-

² Por. K. Romaniuk, *Postuga apostołska według św. Pawła. W: Kapaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, 192.

³ Por. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Leipzig 1967, 171; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Teil, Göttingen 1976, 420; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, 64—69; tegoż autora *Ekspiacyjna śmierć Jezusa w najstarszych formułach wiary*, *SlStHist-Teol* 9 (1976) 19—30.

⁴ Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości*. W: *Drogi Zbawienia*, Poznań 1970, 102; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968⁶, 296.

⁵ Por. K. Romaniuk, *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*. W: *Drogi Zbawienia*, j.w., 159—160.

⁶ Por. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Harper's New Testament Commentaries), New York 1973, 169.

nia z Chrystusem. Jest to przemiana zapoczątkowana w momencie chrztu; słyszymy o niej np. w Rz 6, gdzie Apłostoł mówi o wierzących, że „umarli razem z Chrystusem grzechowi, a żyją dla Boga w Chrystusie Jezusie” (w. 11). w Kol 3 — że umarli, ale i razem z Chrystusem powstałi z martwych (ww. 1—3), że zwlekli z siebie dawnego człowieka, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia (ww. 9—10). Przemiana chrześcijanina ze śmierci do życia możliwa jest jedynie dzięki ofierze Jezusa Chrystusa (2 Kor 5, 12—15). 2 Kor 5, 15 podkreśla szczególnie mocno ten właśnie cel zadośćuczynnej śmierci Chrystusa: umarł On po to, aby „ci co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”.

Jeśli spojrzymy na teksty Pawłowe, mówiące o celu czy skutkach ofiary Jezusa Chrystusa, to czytamy w nich o usprawiedliwieniu przed Bogiem (Rz 4, 25), sprawiedliwości odkupionych (a więc o ich świętości przed Bogiem — 2 Kor 5, 21), o wyzwoleniu spod Prawa (Ga 3, 13), czy w paralelnym do 2 Kor 5, 15 tekście Rz 14, 9 — o władztwie Chrystusa nad odkupionymi („po to Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi jak i nad żyjącymi”). Natomiast 2 Kor 5, 15 nie wymienia wprost dóbr wysłużonych przez Chrystusa takich jak usprawiedliwienie, pojednanie, świętość, wyzwolenie czy objęcie odkupionych władzą Chrystusową. Tekst te dobra zakłada. Np. w określeniu *hoi zōntes* (= żyjący) zawiera się myśl o pojednaniu wierzących z Bogiem, o obdarzeniu ich Bożym życiem. A nazwanie Chrystusa Tym, „który umarł i zmartwychwstał”, pozwala widzieć Go jako Pana, do którego wierzący, jako przez Niego odkupieni, należą (1 Kor 3, 23)⁷. Dzięki Ofierze Chrystusa (nazwanej także Nowym Przymierzem), chrześcijanie są własnością Pana⁸, podobnie jak to było z Izraelem ST, który dzięki przymierzu na Synaju stał się własnością Jahwe i przestał wyłącznie do siebie należeć⁹.

Interesujący nas 2 Kor 5, 15 uwypukla przede wszystkim fakt zaistnienia możliwości nowej egzystencji wierzących, egzystencji, która ześrodkuje życie nie na sobie, lecz jest cała skierowana na Pana¹⁰: „Chrystus umarł i zmartwychwstał po to, aby... żyli nie dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”. Tekst kładzie akcent na odpowiedzi odkupionych: dzięki Chrystusowej śmierci „za nich wszystkich” i dzięki Jego zmartwychwstaniu chrześcijanie —

⁷ Por. H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 227; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 76—77.

⁸ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, 6), Freiburg 1977, 409; K. Romaniuk, *List do Rzymian* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6, 1), Poznań 1978, 263.

⁹ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., 262; tegoż autora *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, *Studia Biblijne* 25 (1971) 55.

¹⁰ Por. K. Barrett, dz. cyt., 169.

zostali uzdolnieni, obdarzeni mocą — mogą odwzajemnić się także całkowitym oddaniem się Temu, który za nich — i dla nich — całkowicie się wydał. Wyrazem tego odwzajemnienia, formą oddania się Panu, ma być życie „dla Niego”, nie dla siebie; ma być proegzystencja „dla Pana”. Chrystus, który wydał się i zmartwychwstał „dla drugich”, wykonując Wolę Ojca do końca, tym swoim oddaniem siebie uzdolnił wierzących do wydawania się Jemu jako ich Panu.

Powyższe uwagi dotyczące treści 2 Kor 5, 15 można podsumować następująco:

1) proegzystencja chrześcijanina, „życie dla Pana”, wynika z proegzystencji Chrystusa-Syna Bożego, z Jego życia dla Boga Ojca (relacja pionowa) i dla człowieka (relacja pozioma). Proegzystencja wierzącego korzeniami swymi tkwi w całkowitym oddaniu się Chrystusa Ojcu, w pełnym wykonaniu Woli Ojca do końca — aż do oddania życia za braci przybranych.

2) Proegzystencja jest niezwykłym darem wysłużonym i danym człowiekowi przez Jezusa Chrystusa Jego Ofiarą zbawczą. Jest darem uzdalniającym człowieka do dawania odpowiedzi Panu przez życie „dla Niego”.

3) Ten dar ofiarowany jest każdemu człowiekowi, ponieważ Chrystus umarł *hyper pantoū* za wszystkich i dla wszystkich. Wszyscy więc mogą „żyć dla Pana” — i wezwani są do tego, jako odkupieni.

4) Motywem wydania się Jezusa „za wszystkich” była miłość ku Ojcu i ku ludziom. Ludzkie życie „dla Pana” winno być także wyrazem miłości i wdzięczności ku Niemu, odpowiedzią na Jego miłość¹¹, odpowiedzią, której sprawdzianem w doczesności jest — wzorem Chrystusa — posługa innym, posługa braciom (por. 2 Kor 5, 18)¹².

2 Kor 5, 15 nic nie mówi o naturze tego daru, uzdalniającego wiernych dla życia wyłącznie dla Pana. Odpowiedź dać mogą inne teksty Pawłowe — co może być tematem szerszego opracowania.

Wrocław

S. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU

¹¹ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. II, Wrocław 1984, 116—117.

¹² Por. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, 122; H. Schürmann, *Jesu ureigner Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1975, 104nn.

Ks. Jerzy Chmiel

OPOWIADANIA BIBLIJNE: ASPEKT GENOLOGICZNY I HERMENEUTYCZNY

Już pobieżny przegląd tekstów Pisma św. pozwala zorientować się, że dość znaczną jego część stanowią opowiadania w najszerszym tego słowa znaczeniu. Są to opowiadania zarówno epickie, jak i poetyckie. Ale możemy stwierdzić jeszcze inne zjawisko: treść Biblii przekazuje się również poprzez opowiadania czy to w liturgii, czy też w katechizacji. Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem meta-narracji, czyli opowiadania o opowiadaniach. Mówi się także o teologii narracyjnej i o znaczeniu opowiadania jako podstawowej formy współczesnego języka religijnego¹. Poprzestaniemy tutaj jednak tylko na próbie określenia rodzaju opowiadania biblijnego, zdając sobie sprawę z tego, że całościowe ujęcie opowiadania jako *locus theologicus* wymagałoby o wiele szerszego potraktowania. W tym celu posłużymy się dwoma zbliżeniami: pierwsze — genologiczne, a więc analiza z punktu widzenia teorii rodzajów literackich, drugie zaś hermeneutyczne, uwzględniające sposoby interpretacji i rozumienia danego rodzaju literackiego.

Taki sposób potraktowania niniejszego tematu wynika w pewnej mierze z odczytania użycia terminów „*narrare*” czy „*enarrare*” — które należy traktować jako synonimy — w Konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*². W n. 4 Konstytucji jest mowa o zesłaniu przez Ojca Syna, czyli Słowa odwiecznego, „by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże” (ut inter homines habitaret iisque intima Dei enarraret). N. 12 wyszczególniając naturalne sposoby ekspresji hagiografów wylicza m. in. sposoby opowiadania (*narrandi modos*). W ten sposób — podejmuje dalej wątek n. 14 — został opowiedziany przez autorów świętych plan zbawienia (*Oeconomia salutis ab auctoribus sacris ... enarrata*)³. I wreszcie w n. 20 *Dei Verbum* jest zawarta wzmianka, że początki Kościoła i jego przedziwne rozszerzenie się zostały opowiedziane w listach Pawłowych i innych pismach

¹ Por. H. Weinrich, *Théologie narrative*, w: „Concilium” n. 85 (1973) 47—55; J. B. Metz, *Petite apologie du récit*, tamże, 57—69.

² Por. *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II: Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum* (Testi e ricerche di Scienze religiose), Firenze 1969, s. v. — Ponieważ konstytucja soborowa *Dei verbum* ma kwalifikację dogmatycznej, należy występujące tam terminy — zgodnie z hermeneutyką dokumentów Magisterium Kościoła — brać w znaczeniu ścisłym, chociaż — jak z praktyki wiadomo — użycie terminów łacińskich pozwala niejednokrotnie na odczytywanie polisemiczne.

³ Polski przekład dokumentów soborowych podaje w tym miejscu niedokładnie „opisany” zamiast „odpowiedzialny”.

nowotestamentalnych poza Ewangeliami (Ecclesiae initia ac admirabilis diffusio narratur).

I. ASPEKT GENOLOGICZNY RESP. EJDOLOGICZNY

1. We współczesnym literaturoznawstwie pojęcie opowiadania nie jest bynajmniej jednoznaczne⁴. Opowiadanie bowiem oznacza: 1° podstawową formę wypowiedzi narracyjnej, 2° gatunek literacki należący do działu epiki. To terminologiczne pomieszanie występuje w sposób znaczący w obcych językach. W języku angielskim mamy terminy: *narration*, *narrative* oraz *tale* i *story*. W języku francuskim występują zamiennie *narration* i *écrit*. W literaturze francuskojęzycznej znane jest jeszcze określenie *discours narratif*, co moglibyśmy spolszczyć: „wypowiedź narracyjna”. Terminologia niemiecka używa najchętniej jednego określenia: *Erzählung*⁵.

Jako definicję roboczą opowiadania przyjmijmy określenie — dość krótkie i lapidarne — które podają w *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* O. Ducrot i T. Todorov (Paris 1972): „le récit est un texte référentiel avec temporalité représentée”⁶ (opowiadanie jest tekstem odnoszącym się, tzn. układem motywów dynamicznych, powiązanych następstwem czasowym). W tym określeniu jest szczególnie przekroczenie dwudzielności pomiędzy wypowiedzią z punktu widzenia struktury języka a rodzajem literackim. Jest to niewątpliwie ujęcie z punktu widzenia struktury języka, a więc ujęcie z punktu widzenia współczesnego językoznawstwa, gdzie nacisk został położony na tekst i jego znaczenie (*signifiant* i *signifié* według de Saussure'a), a nie na zdarzenie, akcję fabułę. Dla porównania — jakże różni się określenie podane w pracy zbiorowej *Zarys teorii literatury* M. Głowińskiego i inn. (5. wyd. w 1986 r.): „Opowiadanie służy przedstawieniu pewnego następstwa zdarzeń rozwijających się w czasie, ukazuje zmienność stanów rzeczy” (podkreśl. JCh)⁷. Mamy tutaj do czynienia z podstawowym określeniem reistycznym,

⁴ Por. *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Ossolineum 1976; A. Preminger (ed.), *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton 1965 (s. Narrative Poetry); S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teorie i nauki pomocnicze literatury*, Ossolineum 1970; E. Miodońska-Brookes, A. Kula-wik, M. Tata-ra, *Zarys poetyki*, Warszawa 1978, ss. 130nn; M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986, ss. 335nn.

⁵ A. Jolles nie zalicza opowiadania do form prostych: zob. jego *Einfache Formen*, Tübingen 1965. Natomiast dla J. Vogta (*Aspekte erzählender Prosa*, Düsseldorf 1972, s. 13) punktem wyjścia dla opowiadania epickiego jest fikcja. Zob. ponadto K. Müller-Dy-es, *Litterarisches Gattungen. Lyrik, Epik, Dramatik*, Freiburg—Basel—Wien 1978, ss. 73nn.

⁶ S. 378.

⁷ S. 335.

gdzie nacisk został położony na akcję, która — jak skądinąd wiadomo — nie musi być rzeczywista, może być wyimaginowana. Mówiąc krocej i inaczej, dzisiejsze literaturoznawstwo podkreśla nie *res*, lecz *signum*.

2. Spróbujmy to wyjaśnić na przykładzie konkretnego opowiadania biblijnego.

Opowiadanie o Jonaszu i wielkiej rybie (Jon 2) zostało podjęte przez Jezusa w ramach interpretacji znaku mesjańskiego (por. Mt 12, 39n; Łk 11, 30). W tej chwili nie jest nam potrzebne bliższe określenie gatunku opowiadania, typu midraszu itp. Jest to zresztą opowiadanie liryczne, gdzie akcja została scalona pieśnią-modlitwą, którą niektórzy egzegeci uważają za późniejszy dodatek. Jeśli popatrzymy na opowiadanie Jon 2 z punktu widzenia zdarzenia, wówczas powstają liczne trudności natury historyczno-przyrodniczej (czy też po prostu zdrowo-rozśadkowej), które są nie do pokonania. Jeśli natomiast spojrzymy na to opowiadanie od strony tekstu, a mówiąc ściślej od strony znaczenia tego opowiadania, wówczas staje się ono z n a k i e m mającego nastąpić później wydarzenia, mianowicie staje się znakiem autentyczności posłannictwa Jezusa Mesjasza i Jego zmartwychwstania. Tak też było to opowiadanie odczytane przez Jezusa i pierwotną gminę chrześcijańską, czego dowodem są teksty Mt i Łk. Że tak to zostało zrozumiane w Ewangeliach, może świadczyć występując u Mt 12, 38n pojęcie znaku *sêmeion* i korelacja pomiędzy znakiem Mesjasza (*sêmeion apo sou*) a znakiem Jonasza (*sêmeion Iōna tou prophētou*). Podobna konstrukcja semejotyczna znajduje się u Łk 11, 29n, gdzie spotykamy trzykrotnie pojęcie *sêmeion*. Takie rozumienie opowiadania o Jonaszu w kategorii znaku trwało do epoki nowożytniej, kiedy pojawiły się problemy konfrontacji pomiędzy opowiadaniem biblijnym a rozwijającymi się naukami przyrodniczymi. Mateuszowy model *en tē koilia tou kētous* (in ventre ceti), już pominięty — może z przeczności — przez Greka Łukasza, pełnił długo rolę podobną do „ubi leones” na mapach kuli ziemskiej. Kiedy białe plamy z atlasów zaczęły znikać, a wszystkie stwory morskie zostały opisane i sklasyfikowane, nastąpił kryzys interpretacyjny, który np. dla pisarzy epoki patrystycznej był zupełnie obcy⁸. Tak też powinniśmy odczytywać i my dzisiaj, unikając w ten sposób niepotrzebnych dyskusji i trudności na temat „Jonasza i wieloryba”⁹.

⁸ Por. Y. M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, I—II, Paris 1973.

⁹ Rzecz znamienna, że interpretacja semejotyczna opowiadania o Jonaszu przetrwała u pisarzy i poetów. Tytułem przykładu: H. Melville w powieści *Moby Dick* (1851) opisuje, że dla rybaków opowiadania o Jonaszu nie nastrożalo specjalnych trudności: rozumieli to w sensie niebezpieczeństw morskich. Rumuński dramaturg średniego pokolenia Marin Sorescu w sztuce *Jonasz* (inscenizacja w krakowskim teatrze Bagatela w 1983 r.) widzi sytuację Jonasza w brzuchu ryby jako sytuację przymu-

7. Zatrzymaliśmy się dłużej nad opowiadaniem o Jonaszu, by dojść do stwierdzenia, że łączenie gatunku literackiego opowiadania z kategorią wydarzenia, akcji, fabuły datuje się od czasów *Poetyki* Arystotelesa. Otóż Stagiryta wiązał opowiadanie z *mimesis*, czyli z pewną formą naśladownictwa, związaną z wrodzonym człowiekowi instynktem do naśladowania^{9a}. Pojęcie narracji wiązało się u niego nie tyle z językiem, co z wytwórczo-mimetycznym postępowaniem poety. Arystoteles odróżnił w wypowiedzi poetyckiej, czyli literackiej formy: narracyjną i dramatyczną. Taki podział dychotomiczny (lub trychotomiczny, jeśli dodamy jeszcze formę mieszaną: narracyjno-dramatyczną, odziedziczoną po tradycji Platońskiej¹⁰ zaciążył na długo na pojmowaniu opowiadania jako naśladownictwa rzeczywistości.

Arystoteles wyróżniał rodzaje literackie na podstawie trzech aspektów: przedmiotu naśladowania (cechy treściowo-tematyczne), środków, którymi artyści posługują się w naśladowaniu (cechy metryczno-stylistyczne) i sposobu, w jaki to naśladowanie przeprowadzają (różnorakie formy wypowiedzi językowej)¹¹. W klasycznej nauce o formach literackich przyjęło się trychotomiczną taksonomię: epika — liryka — aramat. Opowiadanie zaszeregowano do rodzaju epickiego (proza),

sowego odosobnienia, jako stan uwięzienia. W ten sposób przebywanie w trzewiach wielkiej ryby — lub wśród wielu ryb — staje się dla pisarza metaforą ludzkiej wędrówki. Dla B. Wojdowskiego, w powieści *Chleb rzucony umartym* (1971), który jako chłopiec ocalał z ghetta warszawskiego, wielka ryba oznaczała zamknięte murami eksterminowane ghetto. Wreszcie R. Brandstaetter (*Prorok Jonasz*, Warszawa 1983), topos wielkiej Ryby ujął w formę dialogu pomiędzy Jahwe a Jonaszem pograżonym w samym środku nieprzeniknionych ciemności. Z początku było to oslepiające światło, a potem miejsce mroku podobne do cysterny, może do jaskini, a może do grobu. To, „co mąż sprawiedliwy przeżył w sercu morza, nie było urojeniem wyobraźni, ale rzeczywistością bardziej rzeczywistą od tej, którą teraz przeżywał, leżąc na brzegu morskim” (s. 84).

^{9a} Zob. Arystotelesa *Peri poiētikēs*. Polski przekład *Poetyki* H. Podbielskiego (Biblioteka Narod. seria II, nr 209), Ossolineum 1983.

¹⁰ Por. S. Stabryła, *Elementy teorii genologicznej w pismach Platona*, w: „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) z. 1. Autor stwierdza, że „wysiłki podejmowane w ostatnich dziesięcioleciach przez badaczy pism Platona w różnych krajach nie doprowadziły w istocie do rekonstrukcji jego systemu genologicznego, i doprowadzić nie mogły z tego względu, że ateński filozof — w przeciwieństwie do swego ucznia Arystotelesa — nigdy nie wypracował teoretycznego modelu genologii. Uwagi Platona na temat gatunków literackich pomieszczone w jego dialogach mają w większości charakter incydentalny i żadną miarą nie składają się na określony system genologiczny. W najlepszym wypadku można mówić o wysłępowaniu w pismach Platona pewnych elementów teorii gatunków, nie zawsze zresztą wewnątrznie spójnych” (tamże, s. 32).

¹¹ *Poetyka*, 1447 a. W tłum. Podbielskiego s. 3n. Por. E. Sarnowska-Temeriusz, *Zarys dziejów poetyki* (Od starożytności do końca XVII w.), Warszawa 1985, rozdz. III. *Poetyka* Arystotelesa.

ca w genologii biblijnej do rodzajów historycznych¹². Klasyfikacja taka jest co najmniej nieporozumieniem.

4. Współczesne literaturoznawstwo przeprowadza rewizję pojęć „rodzaj” i „gatunek” literacki. Punktem wyjścia już nie jest trójdzielny genologiczny model (liryka — epika — dramat), panujący w zasadzie w teoretycznej poetyce europejskiej od Arystotelesa po Emila Staigera, lecz analiza tekstu¹³. Sama zresztą nazwa „genologia” jako nauka o rodzajach czy gatunkach literackich, wyodrębnionych nie tylko na płaszczyźnie historycznoliterackiej, lecz także w najszerszym pojętym kontekście kulturowo-antropologicznym¹⁴. Proponuje się nawet krytyczne rozpatrzenie terminologii odnoszonej dotychczas do nauki o formach literackich. Obok terminu „genologia” (zapropozowanego w latach 20. naszego stulecia przez Philipa van Tieghema), który pozostaje dla określenia nauki o rodzajach literackich, wysuwa się możliwość uznania terminu „ejdologia” za właściwsze określenie tej dyscypliny literaturoznawstwa, która zajmuje się gatunkami literackimi (od gr. *eidōs* — species, gatunek)¹⁵.

Zostawiając jednak na boku propozycje i spory terminologiczne (warto będzie do nich jeszcze wrócić przy innych okazjach!), spróbujemy sporządzić prowizoryczną i bynajmniej nie wyczerpującą listę biblijnych gatunków opowiadań, przyjmując jako kryterium nie przynależność do rodzaju epickiego — prozy historycznej, lecz strukturę i organizację tekstu¹⁶:

a) opowiadania mityczne i symboliczne, do których zaliczamy kosmogonię biblijną w Genesis;

¹² Por. np. S. Muñoz Iglesias, *Los generos literarios y la interpretacion de la Biblia*, Madrid 1968, ss. 61nn. Znalazło to również wyraz w ostatniej polskiej introdukcji biblijnej: J. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań—Warszawa 1986, s. 199.

¹³ Por. W. V. Ruttkowski, *Die literarische Gattungen. Reflexionen über eine modifizierte Fundamentalpoetik*, Bern—München 1968; E. Gülich — W. Raible (Hg.), *Textsorten. Differenzierungskriterien aus linguistischer Sicht*, Frankfurt 1972; S. Mędała, *Rodzaje literackie w Piśmie św. w świetle metod strukturalnej analizy tekstu*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, pr. zb. pod red. J. Frankowskiego i B. Widły, Warszawa 1976, ss. 18—34; T. Michałowska, *Rodzaje czy rodzaje? Problemy taksonomii literackiej*, w: „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) z. 1; B. Kern, *Gattungstheorie und rabbinische Literatur*, w: „Linguistica Biblica” n. 59 (1987) 106—122.

¹⁴ Odpowiadałoby to jak najbardziej postulatowi hermeneutycznym konst. *Dei verbum* n. 12, gdzie jest mowa o określonych okolicznościach hagiografa, „w warunkach swego czasu i swej kultury”. Zob. J. Chmiel, *Rodzaje literackie i schematy myślenia*, RBL 38 (1985) 45n.

¹⁵ Propozycja T. Michałowskiej, art. cyt. (zob. przyp. 13), ss. 16n.

¹⁶ Por. bogatą bibliografię w: W. Egger, *Methodenlehre zum NT. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg—Basel—Wien 1987.

- b) opowiadania historyczno-kultyczne: w Starym Testamencie opowiadania o patriarchach (genealogie, toledot, sagi), o Exodus; w Nowym Testamencie opowiadania o cudach, o męce i zmartwychwstaniu Jezusa, o początkach wspólnoty Kościoła;
- c) opowiadania zwane *mešalim*, czyli przypowieści w Starym, a zwłaszcza w Nowym Testamencie przypowieści Jezusa¹⁷.
- d) opowiadania różne, gdzie mogą występować rozmaite mutacje.

II. ASPEKT HERMENEUTYCZNY

1 Opowiadanie wyraża jakieś doświadczenie. Może to być doświadczenie siebie lub drugiego. Może to być doświadczenie Boga albo doświadczenie drugiego człowieka, jak to występuje u proroków. Może to być również doświadczenie świata, kosmosu (opowiadanie o prapoczątkach), a także doświadczenie objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie (doświadczenie paschalne i wiary apostołskiej). W tym chyba sensie mówił B. Pascal o „Bogu Abrahama, Izaaka, Jakuba i chrześcijan”, odróżniając — ale nie przeciwstawiając — „Boga filozofów”.

Bardzo pouczającą rzeczą byłoby zestawienie terminów oznaczających w Biblii hebrajskiej i greckiej czynność opowiadania. Ukazały się już pewne prace analizujące Nowy Testament w kategoriach retoryki antycznej¹⁸. Ale jeszcze ważniejszą rzeczą jest odkryć właściwy klucz hermeneutyczny narracji biblijnej. Niewiele dotąd prac ukazało się na ten właśnie temat¹⁹.

2. Opowiadania ma charakter *kerygmaticzny*. W opowiadaniu głosi się zbawienie pochodzące od Boga. W ten sposób opowiadanie wyrosłe z mitu przechodzi w historię. Opowiadanie staje się pośrednikiem pomiędzy zbawieniem a historią. Możemy mówić o historiozbawczym aspekcie opowiadania. Jest to doskonale wyrażone w Prologu Janowym: „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, (o Nim) poczył” (*exēgēsato* — J 1, 18). Można tu wyróżnić pewne stadia:

a) stadium *metanoetyczne*: opowiadanie winno skłaniać do metanoi, nawrócenia. Łączy się to ze znaczeniem performatywnym

¹⁷ Przedstawił to w swoim referacie B. Gerhardsson (Lund): „The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A comparison with the narrative meshalim in the OT” na 42. Kongresie SNTS w Göttingen 1987 r.

¹⁸ Zob. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; tenże, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 300 B. C. — A. D. 300, Princeton 1972.

¹⁹ Zob. H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven — London 1974; D. Jobling, *The sense of Biblical Narrative* (JSOT Sup 7), Sheffield 1978.

tekstu: wypowiedź winna łączyć się z działaniem²⁰. Doskonale objaśnił to M. Buber w opowieści o sparaliżowanym: „Historię powinno się opowiadać w ten sposób, ażeby była ona pomocą. Samo bowiem opowiadanie jest wydarzeniem, posiada konsekrację świętej czynności”. Pewien rabin opowiadając, jak jego mistrz miał zwyczaj, modląc się, tańczyć i skakać, sam zaczął go naśladować i w ten sposób, będąc dotąd sparaliżowanym, odzyskał zdolność ruchów. Tak więc powinno się opowiadać historie²¹. Opowiadanie Natana przed Dawidem w 2 Sm 12 przywodzi króla do pokuty, a pierwsze wystąpienie Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2) wywołuje reakcję słuchaczy: „Cóż mamy czynić? (Dz 2, 37).

b) Stadium homologetyczne, czyli wyznanie wiary. Już G. von Rad stwierdził, że najstarsze credo izraelskie to opowiadanie Pwt 26, 5—9²². Najstarsze wyznanie wiary chrześcijańskiej, jakie mamy zanotowane w 1 Kor 15, 3—5, jest wyznaniem opowiadającym („une confession narrative”²³).

c) Stadium przymierza: recytacja Dekalogu i prawa towarzyszyła w Starym Testamencie zawarciu przymierza. Wynika to z dynamicznej funkcji hebrajskiego *dabar* — słowa, które było opowiadaniem. Możemy to stadium nazwać egzystencjalnym: poprzez recytację człowiek zdobywa jakby swoją egzystencję, zaczyna istnieć w historii. A. Neher pisze: „*Dabar* jest interwencją Boga w ewolucję moralną i fizyczną świata. Jest rzeczą znamionną, że słowo *dabar* jest jednym z pierwotnych terminów języka biblijnego dla oznaczenia historii. (...) Przez *dabar* Bóg współpracuje z człowiekiem. Bóg i człowiek spotykają się w przymierzu”²⁴.

3. Opowiadanie ma charakter chrystofugalny: wychodzi od Jezusa i prowadzi do Chrystusa. Dwa opowiadania ewangelii Łukaszczej są tutaj charakterystyczne. Pierwsze w Łk 4: Jezus wchodzi do synagogi nazaretańskiej, recytuje tekst i stwierdza, że ten tekst na nim się spełnia. Zapowiedź łączy się z wypełnieniem. Drugie opowiadanie, zawarte w Łk 24, o uczniach idących do Emaus: poznają Jezusa, który opowiada, podczas (lub przez) łamania chleba. Opowiadanie tutaj łączy się z posiłkiem: w odczuciu pierwszych chrześcijan jest to kontekst eucharystyczny.

²⁰ Zob. J.-P. Sonnet, *La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi*, Louvain-la-Neuve 1984.

²¹ M. Buber, *Werke*, III, München 1963, s. 71.

²² G. von Rad, *Theologia Starego Testamentu*, przekład polski, Warszawa 1986, ss. 105nn.

²³ Wyrażenie J.P. Sonnet'a, dz. cyt. ss. 143nn. Por. F. Vouga, *Römer 1, 18 — 3, 20 als narratio*, w: „Theologie und Glaube” 77 (1987) 225—236. Warto zwrócić uwagę na nowe psychologiczne analizy G. Theissen'a, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT, 131), Göttingen 1983.

²⁴ *L'essence du prophétisme*, Paris 1972, s. 110.

4. Opowiadanie biblijne aktualizuje się w liturgii. Możemy w ogóle potraktować liturgię jako opowiadanie²⁵. Słowo towarzyszy znakom — jesteśmy na najwyższym poziomie hermeneutycznym, na poziomie sakramentalnym.

Zakończmy refleksją pastoralną. Wierni nie rozumieją opowiadań biblijnych czytanych w liturgii, gorszą się fabułą („ach, znów te opowieści żydowskie“!). A i liturgowie zamiast perykop narracyjnych chętniej wybierają dydaktyczne. Z punktu widzenia duszpasterskiego trzeba budować właściwą receptę opowiadań biblijnych w liturgii. *Fides ex auditu* — słynne adagium Pawłowe (Rz 10, 17). „Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: 'Panie, któż uwierzył temu, co od nas posłyszał?' Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 16—17). Tak więc poprzez opowiadanie biblijne przebijają słowa Chrystusa. W słowach Chrystusa spotykamy Jego samego, jak powiedział do Samarytanki: „Ja jestem, który mówię z tobą” (J 4, 26).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

²⁵ Por. J. Ladrière, *La performativité du langage liturgique*, w: „Concilium” n. 82 (1973) 53—64; Ch. Perelman — L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation, La nouvelle rhétorique*, Bruxelles 1970.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

APOKALIPTYKA U PROGU ERY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ukazały się drukiem liczne prace zawierające współczesne podejście do tak złożonego zagadnienia, jakim jest apokaliptyka wczesnego judaizmu. Wspomnieć przede wszystkim należy prace P. von der Osten-Sackena¹ ukazującą stosunek apokaliptyki do prorocstwa i literatury mądrościowej, J. M. Schmidta² podającego w swym syntetycznym dziele status quaestionis na rok 1969, J. Schreiner³ dającego zwięzłe wpro-

¹ *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit*. München 1969.

² *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969.

³ *Alttestamentliche-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung*, München 1969.

wadzenie do literatury apokaliptycznej oraz K. Kocha⁴, którego tytuł książki *Bezradność wobec apokaliptyki* po dziś dzień jest aktualny. W dziesięć lat później w dniach od 12 do 17 sierpnia 1979 r. odbył się w Uppsali (Szwecja) kongres poświęcony wyłącznie literaturze apokaliptycznej. Materiały z tego kongresu zostały opublikowane cztery lata później pod redakcją D. Hellholma⁵.

Przeglądając współczesne opracowania dotyczące apokaliptyki żydowskiej można zauważyć, jak żywa niegdyś dyskusja nad tezą E. Käsemanna („Apokaliptyka jest matką całej chrześcijańskiej teologii”)⁶ i R. Bultmanna („Nie apokaliptyka, ale parenetyczna eschatologia jest matką pierwotnej chrześcijańskiej teologii”)⁷ ustąpiła miejsca takim zagadnieniom jak próba opisanie apokaliptyki jako zjawiska czy ruchu historycznego, określenia rodzaju literackiego apokalips, socjologia apokaliptyki oraz środowisko, w którym dzieła apokaliptyczne powstały.

W niniejszym artykule pragnę przedstawić w sposób syntetyczny *status quaestionis* współczesnych badań nad apokaliptyką przynajmniej w odniesieniu do najważniejszych jego aspektów, a mianowicie: apokaliptyka jako zjawisko literackie (1), pochodzenie apokaliptyki (2), istota apokaliptyki (3) i środowisko życiowe apokaliptyki (4).

1. APOKALIPTYKA JAKO ZJAWISKO LITERACKIE

Jednym z trudniejszych zadań stojących przed uczonymi zajmującymi się literaturą apokaliptyczną jest zdefiniowanie rodzaju literackiego określanego mianem „apokaliptyka”. Zmarły niedawno redaktor naczelny „Revue de Qumran”, J. Carmignac zaproponował ustalenie znaczenia terminów: apokalipsa, apokaliptyka, apokaliptycyzm. Jego zdaniem terminem „apokalipsa” należy określać dzieło literackie, w którym został użyty rodzaj literacki zwany „apokaliptycznym”. Natomiast termin „apokaliptycyzm” powinien być używany na oznaczenie ujmowania w pewien system charakterystycznych cech rodzaju literackiego zwanego „apokaliptycznym”⁸. Najłatwiej zdefiniować

⁴ *Ratlos vor der Apokalyptik*. Gütersloh 1970. W języku polskim świetnie wprowadzenie do zagadnień związanych z apokaliptyką podaje ks. prof. L. R. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progry ery chrześcijańskiej*. AK 77: 1971, s. 57—68 oraz w artykule *Apokaliptyka* w *Encyklopedii Katolickiej*, t. I, k. 753—755.

⁵ D. Hellholm (red.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12—17, 1979. Tübingen 1983.

⁶ E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*. W: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, s. 100.

⁷ R. Bultmann *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?* W: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Tübingen 1967, s. 476—482.

⁸ J. Carmignac, *Description du phénomène de l'apocalyptique dans l'Ancien Testament*. W: D. Hellholm (red.), *Apocalypticism...*, s. 163—170.

określenie „apokaliptycyzm”, gdyż jest ono terminem umownym używanym przez współczesnych uczonych. Trudność powstaje dopiero przy ustalaniu znaczenia „apokalipsa” i „apokaliptyka”. Bo jakież to faktory stanowią o tym, że dany utwór literacki uznajemy za apokalipsę, a inny nie? A ponadto powstaje pytanie, czy terminu „apokaliptyka” należy używać na oznaczenie formy literackiej! Określonego typu literatury? Rodzaju literackiego? Swoistego sposobu myślenia? Czy pewnego kierunku teologicznego powstałego w łonie wczesnego judaizmu? Sam termin „apokalipsa” wszedł do potocznego i naukowego języka z Księgi Objawienia św. Jana, która rozpoczyna się słowami: *Apokalypsis Jesou Christou* (Ap 1, 1). Pochodzi on z języka greckiego i oznacza po prostu „objawienie”. Z biegiem czasu termin ten stał się określeniem technicznym na oznaczenie ksiąg, których treść została objawiona za pośrednictwem wizji. Księga Objawienia św. Jana nie jest jedynym tego rodzaju dziełem w kanonie ksiąg świętych. W Starym Testamencie apokalipsą w pełnym tego słowa znaczeniu jest Księga Daniela. Jednakże pomiędzy tą ostatnią, skomponowaną na początku II w. przed Chr., a Księgą Objawienia św. Jana (koniec I w. po Chr.) powstało wiele dzieł, które wprowadziły do kanonu ksiąg świętych nie weszły, ale zostały napisane w rodzaju literackim zwanym apokaliptycznym. Uczeni zgodnie twierdzą, że ten dział literatury powstały w obrębie trzech wieków (II w. przed Chr. do I w. po Chr.) przedstawia pod względem literackim pewną jednorodność. W utworach tych można wyróżnić pewne wspólne cechy, które stanowią elementy konstytutywne owej literatury. J. Lindblom wylicza następujące: podkreślenie Bożej transcendencji, elementy mitologiczne, wizje kosmologiczne, pesymistyczna koncepcja historii, dualizm, podział czasu na okresy, nauka o dwóch wiekach obecnym i przyszłym, upodobanie do liczb, pseudoekstazy, sztuczne powoływanie się na natchnienie, pseudonimia i ezoteryzm⁹. M. Delcor do tych cech dodaje jeszcze następujące: „Idea jedności historii i koncepcja historii kosmicznej, miejsce uprzywilejowane objawień o dziele stworzenia, upadku Adama i aniołów, pochodzeniu zła w świecie i roli mocy anielskich; konflikt pomiędzy światłością a ciemnością, dobrem i złem, Bogiem i szatanem; pojawienie się transcendentnej postaci Syna Człowieczego; rozwój wiary w życie pozagrobowe i koncepcje związane z pojmowaniem piekła, gehenny, raju i nieba; stały wzrost znaczenia zmartwychwstania indywidualnego, sądu i wiecznego szczęścia”¹⁰. Nie znaczy to, że wszystkie te elementy występować muszą jednocześnie w tym samym dziele. Tym niemniej ich

⁹ L. Lindblom, *Die Jesaya-Apokalypse* (Jes. 24—27), Lund-Leipzig 1939, s. 102n. Tak samo J. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*. London 1963, s. 23. H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*. London 1963, s. 23.

¹⁰ M. Delcor, *L'apocalyphtique juive*. W: *Encyclopédie de la mystique juive*. Paris 1977, kol. 1—2.

pewna przewaga zdradza swoisty sposób myślenia, typowy dla apokaliptyki¹¹.

Jak łatwo jednak zauważyć niektóre z tych elementów należą do działu form literackich (np. pseudonimia, wizje), inne dotyczą pewnych treści czy tematów teologicznych. Te ostatnie można znaleźć w tekstach, które w swojej formie wcale nie są apokalipsami. Stąd też należy zgodzić się z opinią J. Barra¹², że tutaj nie wystarcza proste rozróżnienie pomiędzy formą i treścią. Należy raczej jego zdaniem wyróżnić co najmniej cztery poziomy: języka, struktury, treści dzieła i doktryny. W poziomie języka można wyliczyć następujące cechy: powtórzeniowość, długie przemówienia, liczenie i wyliczanie, symbolika liczb, obrazy ptaków, zwierząt i smoków. W drugim poziomie znajduje się struktura apokalips, w której na plan pierwszy wysuwa się pseudonimia, tzn. treść księgi włożona zostaje w usta osoby z dawnych czasów np. Noego, Lamecha, Henocha, Abrahama, Barucha, Daniela, Ezdrasza. Osoby te obdarzone są wizjami, zwiedzają świat niebiański, widzą tajemnicze rzeczy, których znaczenie objaśnia im zazwyczaj anioł-przewodnik. Doświadczenia związane z wizjami powodują lęk, osłabienie fizyczne, padnięcie na twarz itd. Poziom trzeci to rodzaj omawianej rzeczy. Opis historii ludzkości powtórzony jest za tekstami biblijnymi, ale forma jest odmienna (np. historia zoomorficzna z księgi Henocha). W apokalipsach mnożą się opisy nieba, wiatrów, drzewa życia itd. Na poziomie czwartym mamy do czynienia z czymś w rodzaju doktryny: nauka o zmartwychwstaniu, zaraniu nowego wieku, nadchodzącym sądzie nad całym światem.

Zdaniem J. Barra to „różnicowanie poziomów wydaje się istotne, gdyż niektóre treści, świat idei typowe dla apokalips znaleźć można również w dziełach, które pod względem formy nie są zaliczane do prawdziwych apokalips”¹³.

Po tej samej mniej więcej linii poszła grupa uczonych amerykańskich, która posługując się metodą indukcyjną usiłuje wydobyć wspólne dla tekstów apokaliptycznych cechy pozwalające na zaklasyfikowanie danych pism do tego samego rodzaju literackiego¹⁴. Jednakże daleka jest jeszcze droga do sformułowania zadowalającego wszystkich definicji apokaliptyki. Uczeni zebrani na wspomnianym colloquium w Uppsali opowiedzieli się „contra definitionem, pro descriptione”¹⁵ i uznali, że to jest najodpowiedniejszy sposób w prowadzeniu badań nad apokaliptyką. Sytuacja tutaj jest nie mniej trudna niż w definio-

¹¹ Zob. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London 1964, s. 105.

¹² J. Barr, *Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study*. Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. 58 : 1975, s. 16.

¹³ art. cyt., s. 16—17.

¹⁴ Zob. J. J. Collins (wyd.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Missoula 1979, s. 5.

¹⁵ D. Hellhold, dz. cyt., s. 2.

waniu innych rodzajów literackich. Wydaje się, że w tym wypadku znaczna ilość wyżej wspomnianych cech jest wystarczającą racją na sklasyfikowanie danego dzieła do grupy apokalips¹⁶.

2. POCHODZENIE APOKALIPTYKI

Pytanie o pochodzenie apokalipyki żydowskiej znalazło kilka, niekiedy wykluczających się odpowiedzi. Najmniej zwolenników znajduje dzisiaj opinia, według której apokalipyka żydowska byłaby produktem perskiego dualizmu¹⁷. Dzisiaj dysponując nowymi dokumentami (literatura apokryficzna ST, literatura qumrańska) można powiedzieć, że apokalipyka stanowi „końcową fazę długiego rozwoju myśli religijnej powstałej całkowicie na glebie izraelskiej”¹⁸.

Jeżeli zaś apokalipyka jest wynikiem rozwoju myśli żydowskiej to jakiej? Obecnie ogromna większość specjalistów jest zdania, że apokalipyka wywodzi się z prorocstwa, choć różni się od niego. Autorzy apokalips czerpali natchnienie z pism prorockich¹⁹ i w pewnym sensie ich dzieła można określić jako przedłużenie profetyzmu. Trzeba jednak podkreślić, że profetyzm i apokalipyka to nie jedno i to samo. Tym, co odróżnia proroków od autorów apokalips, jest najpierw ich wizja historii. Apokalipytycy byli pierwszymi filozofami lub — lepiej — pierwszymi teologami historii pragnącymi dać swoim czytelnikom głębszą refleksję nad wydarzeniami historycznymi. Druga różnica pomiędzy prorokami a apokalipykami polega na odmiennej koncepcji eschatonu. Według proroków eschaton realizuje się poprzez dzieła opatrności Bożej działającej w świecie, podczas gdy według apokalipyków realizacja czasów eschatologicznych następuje przez bezpośrednią interwencję Bożą. Jest ona nadzwyczajna, definitywna i polega na całkowitej przemianie obecnego świata. Apokalipyka przedstawia wizję całościową historii świata. Prorocy zajmują się sprawą jednego lub drugiego narodu, tymczasem autorzy apokalips dokonują refleksji nad całym wszechświatem stojącym na progu całkowitej przemiany. W większości wypadków właśnie z tej racji apokalipytycy opisują zarówno świat widzialny, jak i niewidzialny. Opisane wizje lub sny stanowią zabieg literacki, który służy do ukazania w sposób najbardziej przekonujący, że cały świat, niebo i ziemia, uczestniczy w sądzie ostatecznym, który już jest blisko.

¹⁶ J. Barr, art. cyt., s. 18—19.

¹⁷ Opinię taką wyraził współcześnie W. R. Murdock, *History and Revelation in Jewish Apocalypticism*. „Interpretation” 21:1967, s. 174.

¹⁸ P. Hanson, *Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment*. RB 78:1971, s. 31.

¹⁹ Źródłem można powiedzieć pierwszoplanowym była Księga Ezechiela ze swą symboliką orla i drzewa (rozd. XVII), alegorią siostr Ohola i Oholiba (rozd. XXIII), wizją wyschniętych kości (rozd. XXXVII), itd.

Ciekawą, aczkolwiek odosobnioną dzisiaj jest opinia G. von Rada, który widzi źródło apokaliptyki w literaturze mądrościowej. Jego zdaniem, już pierwszy, pobieżny rzut oka na pisma apokaliptyczne „daje dość jednoznaczny obraz — apokaliptyka zdaje się sięgać korzeniami przede wszystkim tradycji mądrościowej. Gdyby apokaliptyka, jak utrzymywano, stanowiła kontynuację profetyzmu, niezależnie nawet od wielu innych spraw, byłoby czymś niezwykle dziwnym, że z punktu widzenia historii tradycji nie nawiązuje ona do wielkich przedstawicieli profetyzmu, ale do praocjców mądrości: Daniela, Henocha, Ezdrasza i innych”²⁰.

Pozycję pojednawczą pomiędzy zwolennikami tych dwóch wspomnianych wyżej opinii reprezentuje P. von der Osten-Sacken, który tak formułuje na ten temat swój pogląd: „Apokaliptyka jest ślubnym choć późnym i osobliwym dzieckiem profetyzmu, które otworzyło się w miarę dojrzewania... na literaturę mądrościową”²¹.

Z takim poglądem w gruncie rzeczy można się zgodzić, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że ówczesni autorzy nawet jeśli uważali się za spadkobierców proroków, to przecież byli też biegłymi znawcami Prawa i literatury mądrościowej. Cała literatura biblijna stała przed nimi otworem i z całej literatury biblijnej czerpali oni swoją wiedzę. I tak wiedza o świecie niewidzialnym, o którym teksty apokaliptyczne tak dużo i tak szczegółowo mówią pochodzi z literatury mądrościowej (niekoniecznie zresztą biblijnej) i mądrościowych spekulacji. Jednakże bodziec do takich spekulacji na temat zbliżającego się końca świata, sądu i zbawienia wychodzi z nurtu prorockiego epoki wygnania i powygnaniowej²².

3. ISTOTA APOKALIPTYKI

Literatura apokaliptyczna powstawała w epoce, gdy naród żydowski doświadczał wielkich prześladowań religijnych ze strony pogan, kiedy to moc zła hamowała aspiracje wierzących i uświadamiała im niemoc wobec otaczającego ich świata. Stąd owa często powtarzająca się w tekstach apokaliptycznych pesymistyczna wizja obecnego świata. Obecny świat jest zły, a życie człowieka wierzącego jest w nim bardzo trudne. Jest to świat bez Boga, jest on królestwem zła, jest on domeną panowania księcia ciemności. Przeciwstawieniem jego jest Królestwo Boże, świat przyszły, który lada moment ma nadejść, w którym dla wszystkich sprawiedliwych zapanuje sprawiedliwość i pokój. Zdaniem W. Schmithalsa²³ ten właśnie pesymistyczny pogląd na

²⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa 1986, s. 598.

²¹ dz. cyt., s. 63.

²² Zob. H. D. Betz, *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalypstik*. ZThK 63 : 1966, s. 393—394.

²³ W. Schmithals, *Die Apokalypstik. Einführung und Deutung*. Göttingen 1973, s. 66.

świat stanowi podstawowe doświadczenie i jądro apokaliptycznego rozumienia egzystencji ludzkiej. Myślenie apokaliptyczne jest z zasady myśleniem historycznym. Apokaliptyka „nie zna takiej doświadczalnej rzeczywistości, której nie można by spotkać na drodze historycznej lub w służbie historii. W tym przejawia się jej starotestamentowe dziedzictwo. Ale wątpi ona w historię. Historia jest po prostu beznadziejnie, nieuleczalnie stracona, bezsensowna. Nie tylko kwestionowane są poszczególne sytuacje historyczne, ale wątpi się w historię jako taką. Nie jest rzeczą możliwą osiągnąć zbawienie w wymiarach historycznych i to nawet przy pomocy Reszty pobożnych. Tylko poza historią i poza wszelkimi historycznymi możliwościami leży Ziemia Obiecana”²⁴. Apokaliptyk stojąc w swoim przeświadczeniu na samym końcu historii oczekuje definitywnego przeobrażenia całego świata, gruntownej przemiany jego historii i to właśnie przyniesie w nowym eonie ostateczne zbawienie małej garstce pobożnych.

4. ŚRODOWISKO ŻYCIOWE APOKALIPTYKI

Nie mniej doniosłą rzeczą od zdefiniowania rodzaju literackiego apokaliptyki jest określenie jej *Sitz im Leben*, w którym ona wyrosła. Przed odkryciem rękopisów qumrańskich różne panowały na ten temat opinie. R. H. Charles uważał, że apokaliptyka powstała w łonie sekty faryzeuszów. Jednakże R. T. Herford, autor po dzień dzisiejszy cennej monografii dotyczącej tej sekty²⁵ odrzucił tę tezę twierdząc, że pomiędzy apokaliptyką a ruchem faryzeuszów jest taka różnica jak pomiędzy Ezawem a Jakubem. Ezaw to apokaliptyka, Jakub to faryzajzm²⁶. Jego zdaniem literatura apokaliptyczna jest produktem zelotów. Później jednak R. T. Herford porzucił swą tezę²⁷.

W połowie XIX w. A. Hilgenfeld wysunął odosobnioną wówczas tezę, w której dowodził, że literatura apokaliptyczna powstała wśród eseniczek²⁸. Polemizował z tą opinią później E. Schürer²⁹ opowiadający się raczej za judaizmem ortodoksyjnym jako środowisku, w którym powstała literatura apokaliptyczna. Dzisiaj popularny jest jednak pogląd, że literatura ta wywodzi się z kół chasydzkich II-go w. przed Chr. Dowodzi tego w sposób szczególny druga część Księgi Daniela, która jest „dziełem pochodzenia chasydzkiego, skomponowanym przez superortodoksyjnych Żydów, co wyjaśniałoby fakt kanoni-

²⁴ Tamże.

²⁵ R. T. Herford, *Les Pharisiens*. Paris 1928.

²⁶ dz. cyt., s. 231—232.

²⁷ R. T. Herford, *Talmud and Apocrypha*. London 1933, s. 193.

²⁸ A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Jena 1857, s. 254—255.

²⁹ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig 1909, t. III, s. 262.

zacji tej księgi”³⁰. Dopiero później apokaliptyka rozwinęłaby się głównie w środowisku eseńskim. Tezy eseńskiej bronił na colloquium w Uppsali M. Philonenko, dla którego apokaliptyka jest swego rodzaju formą myślenia eschatologicznego, które nie ogranicza się do rozpatrywania jedynie końca świata, ale które obejmuje również początki człowieka i świata. Zdaniem Philonenki centralne idee eschatologii sekty qumrańskiej należą do świata apokaliptyki. Starła się ona włączyć własną historię w apokaliptyczną wizję historii świata³¹. Przeciwnie J. Carmignac³² i H. Stegemann³³ twierdzą, że apokaliptyka była czystym fenomenem literackim. Nie treść, ale forma jest podstawowym elementem apokaliptyki. Zdaniem Stegemanna społeczność qumrańska wcale nie była ruchem apokaliptycznym³⁴. Apokaliptyka była tam obcym ciałem, do którego odnoszono się z pewną rezerwą. Wcale nie stała w centrum zainteresowań gminy. W najlepszym wypadku proporcja pomiędzy apokaliptyką a resztą pism qumrańskich nie była wyższa od tej, jaką znajdujemy w Starym czy Nowym Testamencie³⁵. Jedynymi apokalipsami qumrańskimi byłyby *Księga Gigantów*, *Nowa Jerozolima*, *Liturgia Anielska*, ale możliwe jest, że te księgi zostały napisane w innym środowisku, różnymod eseńskiego (tak jak to jest w wypadku *Księgi Henocha* czy *Księgi Daniela*). Stąd propozycja Stegemanna, by całkowicie „odapokalipczyć” społeczność qumrańską.

Ten pobieżny i siłą rzeczy skrótowy przegląd najważniejszych publikacji na temat apokaliptyki ukazuje całą złożoność samego problemu. Nie ulega wątpliwości, że apokaliptyka nie stanowiła głównego nurtu religijnego wczesnego judaizmu. W Starym Testamencie tylko *Księga Daniela* jest jej reprezentantem, a w Nowym *Księga Objawienia św. Jana*. Apokaliptyka nie jest też matką chrześcijańskiej teologii, chociaż niniejszy artykuł nie miał na celu omówienia tego osobnego już zagadnienia. Trudno ją jednak sprowadzić do czystej formy literackiej (Carmignac, Stegemann), bo na opisową definicję apokaliptyki składają się cechy literackie i treści teologiczne, te ostatnie zaś rodzą zawsze w pewnej określonej szkole teologicznej. Nie można powiedzieć, że głównym środowiskiem literatury apokaliptycznej były kręgi eseńskie. Literatura żydowska okresu od II w. przed Chr. do I w. po Chr. wyrastała z tradycji Starego Testamentu, jej

³⁰ M. Delcor, art. cyt., kol. 6.

³¹ M. Philonenko, *L'apocalyptique qoumranienne*. W: D. Hellholm (red.), *Apocalypticism...*, s. 211—218.

³² J. Carmignac, *Qu' est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*. RQ 10 : 1979/81, s. 3—33.

³³ H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyphtik*. W: D. Hellholm (red.), *Apocalypticism...*, s. 495—530.

³⁴ Tamże, s. 513 i 525.

³⁵ Tamże, s. 520—521.

autorzy nie pisali swych dzieł w określonym gatunku literackim, ale w określonej tradycji. Gdy chodzi o literaturę apokaliptyczną była to tradycja prorocka, ale nie wyłącznie. Sięgano po wszystko, co mogło stanowić podstawę do obudzenia ducha religijnego w narodzie i ukazanie nadziei na lepszą przyszłość.

Lublin

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB

• O. Marian B. Arndt OFM

LOKALIZACJA BIBLIJNEGO MEFAAT

Dla coraz lepszej znajomości geografii biblijnej niezbędna jest lokalizacja toponimów zachodzących w Biblii. Lokalizacja nazw biblijnych w terenie może przebiegać w różny sposób.

Często we współczesnych nazwach arabskich zachował się rdzeń, lub brzmienie nazwy starożytnej; nie rzadko znaleziska archeologiczne są pomocne przy identyfikacji toponimów biblijnych z danym miejscem w terenie. Tak też wykopaliska archeologiczne w Um er-Rasas pozwoliły na identyfikację tego miejsca z biblijnym miastem Mefa'at.

Miasto Mefa'at wg Joz 13, 18 zostało przydzielone pokoleniu Rubena. Później stało się miastem lewitów, synów Merarięgo (Joz 21, 37; 1 Krn 6, 64). Jeremiasz między innymi miejscowościami wylicza Mefa'at w prorocztwie przeciw Moabowi (Jr 48, 21). Do tej pory nie było całkowitej zgodności wśród uczonych co do lokalizacji tego miasta. Niektórzy uważali lokalizację Mefa'at za niepewną i nieznaną¹. Inni za A. Altem identyfikowali Mefa'at z Khirbet Dżawa² ok. 10 km na południe od Ammanu, a większość uczonych opowiadała się za lokalizacją w dzisiejszym Khirbet Nefa'a³, ok. 13 km od Ammanu mniej więcej w tym samym kierunku. Jedynie P. Germer-Durand identyfikował biblijne Mefa'at z ruinami zwanymi dziś Um

¹ Np. M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris 1958, 213; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934, 317.

² A. Alt, *Das Institut im Jahre 1932*, „Palästina-Jahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem”, Berlin 29 (1933) 28; A. M. van Zyl, *The Moabites*, Pretoria 1960, 94; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Philadelphia 1967, 439.

³ F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*. II, Paris 1938, 385; M. Noth, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josua-buches*, ZDPV 58 (1935) 251 przyp. 5; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, 118; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, Gloucester 1972, 376.

er-Rasas⁴. Jego lokalizacja nie została nigdy zaakceptowana ani przez geografów, ani przez egzegetów. Tymczasem przypuszczenie P. Germer-Duranda zostało potwierdzone przez wykopaliska archeologiczne przeprowadzone w ruinach Um er-Rasas w roku 1986—87 przez Taysir Attiyat z ramienia Departamentu Starożytności Jordanii oraz przez O. Michele Piccirillo ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie⁵.

HISTORIA BADAŃ

Na płaskowyżu Transjordanii, na północ od Wadi Mudżib (Arnon) i na południowy wschód od Madaby, mniej więcej w środku pomiędzy Drogą Królewską a Drogą Pustyni, znajdują się ruiny miasta nazywane po arabsku Um er-Rasas. Ruiny były już niejednokrotnie odwiedzane i opisywane. Pierwszy znany podróżnik w czasach nowożytnych U. J. Seetzen w r. 1807, będąc w drodze powrotnej z podróży do Petry (do której zresztą nie dotarł), usłyszał nazwę Um er-Rasas od beduinów. Jego przewodnik opowiedział mu o nadzwyczajnych — jak twierdził — ruinach. Całe miasto było dobrze zachowane, można zobaczyć ulice, domy i świątynie. Najwspanialszym obiektem są mury obronne zbudowane z dużych czarnych, ciosanych kamieni spajanych ołowiem. Opowiadanie przewodnika potwierdził Seetzenowi jego były służący Damascenczyk, dodając że w Um er-Rasas istnieją jeszcze wysokie wieże i wiele inskrypcji⁶. Ruiny opisał krótko J. L. Burckhardt⁷, lecz pierwszym który je odwiedził był J. S. Buckingham wiosną 1816 r. Okazało się, że przewodnik Seetzenia nieco przesadził, zabudowania wprawdzie solidne, ale prezentowały się skromnie, a ich ważność Buckingham osądził sceptycznie. Wieża, która z daleka zwraca uwagę, nie wydawała się jemu nadzwyczajna⁸. Podobnie zawiadli się Ch. L. Irby i J. Mangles w r. 1818, stwierdzając: „Dotarliśmy

⁴ P. Germer-Duran, w: *Échos de Nôtre-Dame de France*, Paris 1897, 37.

⁵ Dotychczasowe publikacje: M. Piccirillo, *Prima campagna di scavo a Um er-Rasas*, w: *Ricerca storico-archeologica in Giordania VI* (1986) pod red. M. Piccirillo, *Liber Annuus 36* (1986) 351—354; A. Niccacci, *Scoperto l'antico nome di Um er-Rasas: Mefaa*, „*Rivista Biblica*” 35 (1987) 83n. jest to w zasadzie tekst komunikatu napisanego przez M. Piccirillo, a wygłoszonego przez A. Niccacci na kongresie IOSOT w sierpniu 1986; M. Piccirillo, *Um er-Rasas Kastrom Mefaa in Giordania*, Supplemento a „*La Terra Santa*”, Jerusalem 1986.

⁶ U. J. Seetzen's, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*. Herausgegeben und commentiert von... F. Krause, II, Berlin 1854, 352n.

⁷ J. L. Burckhard, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, 361.

⁸ J. S. Buckingham, *Travels among the Arab Tribes inhabiting the Countries East of Syria and Palestine including a Journey from Nazaret to the Mountains beyond the Dead Sea...*, London 1825, 104.

do Um er-Rasas, znaleźliśmy ruiny bardzo rozległe i z pewnością chrześcijańskie... często można tam odnaleźć krzyże, ale nie ma żadnej budowli godnej uwagi”⁹. Następnie do ruin Um er-Rasas dotarli G. Robinson w r. 1830 oraz H. Layard w r. 1840¹⁰.

Relacje podróżników z drugiej połowy XIX w. są bardziej rzeczowe i sprawdzone. W r. 1870 E. H. Palmer sprawdził dokładniej ruiny i relacjonuje: „Sądząc z wielkości i rozległości, oraz z widocznych dwóch kościołów, jest ewidentne, że Um er-Rasas musiało być miastem znaczącym w okresie zamieszkiwania chrześcijan w Ziemi Świętej”. Relacja jest zaopatrzona w rysunek wieży¹¹.

W sierpniu 1872 roku odwiedza ruiny H. Weser. Rozległe ruiny zrobiły na nim wielkie wrażenie, zwrócił uwagę na ulice przecinające się pod kątem prostym, bazyliki, krzyże i różne fragmenty architektoniczne. Mury obronne zasugerowały mu możliwość zamieszkiwania miasta przez krzyżowców¹². W lutym 1872 roku bawił wśród ruin przez tydzień H. B. Tristram ze swoją ekspedycją. Píše on: „Jest to miasto kwadratowe, rozległe, dobrze zbudowane, o wiele doskonalsze od tych, które widzieliśmy dotychczas”¹³.

Ch. Hamilton, Ch. M. Doughty i F. J. Bliss odwiedzają ruiny w następnych latach, pozostawiając jedynie krótkie wzmianki¹⁴. S. Valihé w roku 1896 zidentyfikował ruiny jako obóz rzymski¹⁵, obecność którego P. Germer-Durand w r. 1897 skojarzył z opisywaną w Onomastikonie Euzebiusza twierdzą rzymską Mefaat, identyczną z miejscowością biblijną z pokolenia Rubena¹⁶.

W r. 1898 Ch. Clermont-Ganneau zaproponował wyjaśnienie nazwy Um er-Rasas, wywodząc ją z rdzenia arabskiego *rās*, który zawiera ideę dokładnie nakładania na siebie i odnosi się również do solidnie zbudowanego muru¹⁷.

⁹ J. S. Buckingham, dz. cyt., 145.

¹⁰ G. Robinson, *Travels in Palestine and Syria*. II, London 1837, 187n; H. Layard, *Early Adventures in Persia, Suiana and Babylonia*. I, London 1887, 111.

¹¹ E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, II, Cambridge 1871, 438n; tenże, *The Desert of the Tih and the Country of Moab*, „Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund” (1871) 70.

¹² H. Weser, *Unter den Beduinen Moab's*, *Mitteilungen des Vereins für Erakunde*, Leipzig 1872, 103.

¹³ H. B. Tristram, *The Land of Moab*, London 1874, 140n.

¹⁴ Ch. Hamilton, *Oriental Zigzag or Wandrings in Syria, Moab, Abyssinia and Egypt*, London 1875, 85; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*. I, Cambridge 1888, 18n; F. J. Bliss, *Narrative of a Expedition to Moab and Gilead in March 1895*, „Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund” (1895) 226n.

¹⁵ S. Valihé, *Dans les Montagnes Bleues*, *Échos de Nôtre-Dame de France*, Paris 1896, 230nn.

¹⁶ P. Germer-Durand, dz. cyt., 37.

¹⁷ Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*. II, Paris 1888—1902, 185nn.

W kwietniu 1897 r. przybywa do Um er-Rasas R. E. Brünnow i A. von Domaszewski, którzy w swym monumentalnym dziele *Die Provincia Arabia* publikują, oprócz opisu, plan fortecy i osiem fotografii¹⁸. Ceramikę zebraną w r. 1933 w ruinach opisał po raz pierwszy N. Glueck, wyróżniając ceramikę arabską, bizantyjską i naba-tejską¹⁹.

W kwietniu 1948 r. w towarzystwie kilku współbraci i proboszcza z Modeby odwiedza ruiny O. B. Bagatti, przy tej okazji nakreślił schematyczny plan ruin również poza fortecą. Szczególnie zainteresowały go pozostałości chrześcijańskie²⁰. W ciągu ostatnich lat przy różnych okazjach powracał pomiędzy ruiny O. Michele Piccirillo notując i dokumentując swoje obserwacje.

OBECCNY STAN RUIN

Ruiny Um er-Rasas zajmują wzniesienie na płaskowyżu i dlatego są widoczne z bardzo daleka. W całości obejmują powierzchnię ok. 4 ha, w tym obszar ufortyfikowany, zamknięty wysokimi i potężnymi murami zaopatrzonymi w przypory oraz dzielnicę poza nim, która rozwinęła się w kierunku północnym. Około 1,5 km dalej na północ, wewnątrz pozostałości dziedzińca z cysternami wykutymi w skale, wznosi się 15-metrowa wieża.

Fortyfikacje posiadają tylko jedną bramę — od strony północnej. Wśród rumowiska ciosanych kamieni można odnaleźć niejeden zachowany architrav i niejedną kolumnę lub kapitel z krzyżami. Cztery budynki posiadają apsydy skierowane na wschód, jest to znana cecha charakterystyczna kościołów z okresu bizantyjskiego. Jeden z nich znajduje się blisko bramy, jeden blisko murów zachodnich oraz dwa obok siebie są dobudowane do murów wschodnich.

Ruiny dzielnicy północnej nie są tak jednolite i jednostajne jak wewnątrz murów. Zmiany zaszły tu na przełomie XIX i XX wieku, kiedy ruiny były zamieszkiwane przez arabskie rodziny z plemienia Salayta wypędzone z Kerak. Pomimo tych zmian można w tej części odnaleźć ruiny ośmiu kościołów bizantyjskich z apsydami — trzy z nich dobudowane do siebie znajdują się na północnym krańcu miasta. Poza tym niewielki kościół znajduje się obok wieży, w sumie jest ich trzynaście. Również w dzielnicy północnej zachowało się wiele

¹⁸ R. E. Brünnow — A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. II, Strassburg 1905, 63—72.

¹⁹ N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*. III, AASOR 18—19 (1937—1939) 227n.

²⁰ B. Bagatti, *The Christian Remains of Umm er-Rasas*, w: S. J. Saller — B. Bagatti, *The Town of Nebo (Khirbet el-Mekhayyat) with a brief Survey of other ancient christian Monuments in Transjordan*, *Collectio Maior* 7, Jerusalem 1949, 245—251.

łuków, nawet fragmentów sklepień oraz różnego rodzaju elementów architektonicznych.

Um er-Rasas nie posiada naturalnych źródeł, dlatego wewnątrz i zewnątrz murów można odnaleźć wiele większych lub mniejszych cystern do gromadzenia wody deszczowej. Jedna z nich jest do dziś używana przez beduinów.

WYKOPALISKA ARCHEOLOGICZNE

M. Piccirillo już od lat nosił się z zamiarem przeprowadzenia systematycznych badań archeologicznych na terenie ruin Um er-Rasas i taką propozycję przedstawił w Jordańskim Departamencie Starożytności. Życzliwa i czynna współpraca dyrektora tegoż Departamentu Dra Adnan Hadidi umożliwiła w r. 1986 rozpoczęcie prac. Pierwsza kampania trwała od 2 6 lipca do 6 września 1986 roku i przyniosła nadspodziewane wyniki.

Ze względów praktycznych wybrano kompleks zabudowań kościelnych na północnym krańcu miasta. Kompleks prezentował się jako obszerny monastyr obejmujący cztery wielkie pomieszczenia z apsydami. Pierwsza kampania ograniczyła się do trzech z tych pomieszczeń. Okazało się, że były to dwa kościoły dobudowane do siebie i połączone dziedzińcem, który w późniejszym czasie został zaopatrzony w apsydy z zachodniej strony i pokryty dachem, tym samym został zamieniony na pewnego rodzaju kaplicę.

Trzy pomieszczenia, choć na różnych poziomach, są ze sobą połączone przejściami i stopniami. Z dziedzińca wchodziło się po stopniach do kościoła południowego poprzez bramę w fasadzie, z której pozostał jeszcze nienaruszony łuk odciążający. Od kościoła północnego dziedzińca, późniejsza kaplica, był oddzielony tylko balustradą (transenna) z dwoma przejściami. Poza tym można było przejść po kilku stopniach bezpośrednio z jednego kościoła do drugiego. Te trzy pomieszczenia kultowe są tak połączone ze sobą, że stanowią przestronny kompleks liturgiczny — jedyny znany dotychczas tego rodzaju przykład architektoniczny w regionie²¹.

Mury kościołów są stosunkowo dobrze zachowane na wysokość 1,5 do 2,5 m, sięgając w najwyższych partiach aż do gzymsu. W najwyższym rzędzie ścian apsydy zachowały się kamienie rozpoczynające sklepienie apsydy. Natomiast w pilastrach ściennych zachowało się oparcie dla łuków, na których był oparty dach.

Na specjalną uwagę zasługują posadzki. Dziedzińiec jest wybrukowany ciosanymi kamieniami. Oba kościoły mają piękne, stosun-

²¹ Znane są kościoły bizantyjskie dobudowane do siebie (np. w Dżerasz, w Um el-Dżimal i w obrębie murów w Um er-Rasas), ale nie tworzą kompleksu takiego typu jak omawiany.

kowo dobrze zachowane posadzki mozaikowe. Głównym motywem dekoracyjnym w nawach środkowych obu kościołów są bardzo popularne wówczas gałązki winorośli lub liście akantu, tworzące regularne pola, wewnątrz których przedstawione były postacie ludzi, zwierząt lub sceny z życia codziennego. Prawie wszystkie wyobrażenia ludzi i zwierząt w mozaikach zostały zniszczone przez obrazoburców. Zniszczenia zostały naprawione, ale już bez rysunku, rzadko z jakimś wzorem geometrycznym. Na mozaikach zachowały się liczne inskrypcje w języku greckim, które wnoszą wiele nowego w znajomość historii i onomastyki ziem biblijnych.

W roku 1987 przeprowadzono prace wykopaliskowe w czwartym pomieszczeniu kompleksu — okazał się również kościołem z posadzką kamienną. Poza tym odkryto kościół obok wieży. Najciekawszym znaleziskiem w tym kościele jest ossarium zawierające nadpalone kości ludzkie.

KOŚCIÓŁ PÓŁNOCNY — BISKUPA SERGIUSZA

Prezbiterium kościoła północnego z jedną apsydą jest podwyższone względem nawy głównej o dwa stopnie. Zachowała się podstawa ołtarza ułożona na mozaice oraz ława kamienna wzdłuż ściany apsydy. W obramowaniu z wzorów geometrycznych, w środku pomiędzy dwoma drzewkami i cudem ocalałymi barankami, znajduje się medalion z napisem dedykacyjnym: „W szczęśliwych czasach naszego pana świętobliwego i błogosławionego biskupa Sergiusza zostało wyłożone mozaiką całe dzieło świętego kościoła, troską i poprzez opiekę prezbitera Prokopiusza w miesiącu Gorpaius, szóstej indykcji roku 482 prowincji Arabia”²². Rok 482 prowincji Arabia odpowiada 587 r. po Chrystusie.

Czas powstania mozaiki jest najprawdopodobniej również czasem powstania kościoła. Informacja o biskupie Sergiuszu zdecydowała o tym, że kościół został nazwany „biskupa Sergiusza”. Wiadomo, że w tym czasie Sergiusz był biskupem Madaby; inskrypcja w nowo odkrytym kościele uzupełnia naszą znajomość historii chrześcijaństwa. Mianowicie obszar wpływów biskupstwa Madaby obejmował również Um er-Rasas, zatem sięgał najprawdopodobniej aż po Arnon.

W mozaice nawy głównej wśród ornamentów z liści akantu pozostały pola gdzie pierwotnie były przedstawione postacie, zniszczone pod wpływem ruchów obrazoburczych i naprawione bez ładu. Z pozostałych napisów greckich oraz z pozostałości pierwotnego rysunku wynika, że były tam przedstawione sceny z życia zleceniodawców i dobrodziejów kościoła oraz personifikacje morza i ziemi. Niespodzianką była zachowana od zniszczenia postać pory roku z rogiem obfitości, odnaleziona pod kamienną podstawą pulpitu.

²² Tłumaczenie wg M. Piccirillo.

W obramowaniu mozaiki nawy głównej zachowały się inskrypcje: bezpośrednio przed stopniami prezbiterium wiersz 2 z Ps 87, pomiędzy filarami mozaikarze wypisali swe imiona, polecając się Bogu, w medalionie przed główną bramą inne osoby (może dobrodzieje) proszą o zbawienie. Poza tym w pobliżu stopni prowadzących do kościoła południowego, w miejscu zniszczonym, ktoś niewprawną ręką skopiował napis z tegoż kościoła. Nawy boczne są przyozdobione motywami geometrycznymi.

W południowo-zachodnim rogu kościoła biskupa Sergiusza, blisko bramy, pod posadzką znajduje się cysterna. Obok ocembrowania cysterny zachowała się głowica kolumny nabatejskiej, która służyła jako podstawa pod dzban przychodzących po wodę.

KOŚCIÓŁ POŁUDNIOWY — ŚW. SZCZEPANA

Oba kościoły w swoich ogólnych założeniach architektonicznych są bardzo podobne do siebie: trzynawowe, z jedną apsydą, z prezbiterium podwyższonym o dwa stopnie.

Największym odkryciem w całym kompleksie są informacje zawarte w inskrypcjach i dekoracji posadzek mozaikowych. Wzdłuż stopni prezbiterium umieszczony został obszerny napis dedykacyjny: „W czasie świętobliwego biskupa Sergiusza... została ukończona mozaika świętego i chwalebego Szczepana pierwszego diakona i pierwszego męczennika troską Jana (syna) Izaaka, umiłowanego w Bogu kaznodziei, diakona i archonta (z) Mefaa i ekonoma oraz całego miłującego Chrystusa ludu z Kastron Mefaa, w miesiącu październiku drugiej indykcji roku 680 prowincji Arabia, na pamiątkę i wieczny spoczynek Fidonosa (syna) Aeiasa miłującego Chrystusa”²⁸.

Inskrypcja okazuje się niezwykle ważna dla onomastyki biblijnej oraz dla historii chrześcijaństwa Transjordanii. Dwukrotnie w tekście przytoczona jest starożytna nazwa miejscowości Um er-Rasas: Mefaa i Kastron Mefaa. Po wtóre, pod koniec VIII wieku, czyli w epoce abbasydów, w roku 785, istnieje jeszcze prężna gmina chrześcijańska prowadzona przez diakona, posiadająca własny kler. Na nie mniejszą uwagę zasługuje mozaika w nawie głównej. W dwóch szeregach zestawiono tu wiele miast Palestyny i Transjordanii.

Każdy z tych problemów wymaga osobnego omówienia.

IDENTYFIKACJA MEFAAT Z UM ER-RASAS

Nazwa Mefaa zachodząca w zapisie dedykacyjnym kościoła św. Szczepana niewątpliwie odnosząca się do Um er-Rasas, jednoznacznie kieruje na biblijną nazwę miasta Mefa'at z pokolenia Rubena. Są-

²⁸ Tłumaczenia wszystkich inskrypcji według M. Piccirillo.

dząc z fortyfikacji do dziś rzucających się w oczy, jedną z głównych funkcji Um er-Rasas wyznaczała obronna forteca. Taką funkcję miasto spełniało z pewnością w okresie rzymskim, bizantyjskim i arabskim (niewykluczone że również w nabatejskim).

Potwierdzenie funkcji obronnej ufortyfikowanego miasta Mefaa odnajdujemy w przekazach literackich. Euzebiusz z Cezarei w *Onomastikonie* pisze, że w Mefaa kwaterował rzymski oddział do zadań specjalnych odkomenderowany na skraj pustyni²⁴. Dokument rzymski z IV w. *Notitia Dignitatum* podaje, że w obozie Mefa byli zakwaterowani promowani kawalerzyści pochodzenia tubylczego²⁵, czyli miejscowe oddziały pomocnicze wojska rzymskiego. Charakter militarny miasta znajduje swe potwierdzenie również w określeniu „Kastron Mefaa” z inskrypcji kościoła św. Szczepana.

DATOWANIE KOŚCIOŁA ŚW. SZCZEPANA

Data budowy kościoła biskupa Sergiusza, 587 r. po Chrystusie, nie budzi żadnych zastrzeżeń — w tym czasie powstawało wiele kościołów bizantyjskich w całej Palestynie. Natomiast wątpliwości mogłaby budzić data powstania mozaiki nawy głównej w kościele św. Szczepana — r. 785 — bowiem nieznanne były dotychczas mozaiki w kościołach chrześcijańskich, które powstawałyby tak późno²⁶. Wątpliwości zostały rozwiane przez inną inskrypcję odnanioną w prezbiterium z lewej strony ołtarza: „Przez łaskę Chrystusa została ta święta bema ozdobiona mozaiką w czasie naszego bogobojnego ojca biskupa Joba ... w miesiącu marcu, dziewiątej indykcji roku 650” (czyli 756 r. po Chrystusie). Oras po przeciwnej stronie ołtarza: „Pamiętaj Panie o twoim słudze Staurachiosie mozaikarzu z Hesban synu Zada i o Euremiosie jego towarzyszu. Pamiętaj Panie o Eliaszu (synu) Samuela kaznodziei, o Konstantynie, Germanie i Abdelu”. Za ołtarzem, czyli od strony apsydy znajduje się krótka inskrypcja: „Razem z Maryją”.

Posadzki mozaikowe w prezbiterium zostały wykonane nieco wcześniej od posadzek w nawie kościoła, ale jednak w tym samym okresie; data podana w inskrypcji w prezbiterium potwierdza niespotykane późną datę podaną w napisie dedykacyjnym. A zatem okres powstawania tego typu posadzek w Transjordanii, które są nie tylko dziełami sztuki, ale również źródłem wielu informacji, trzeba rozszerzyć o prawie cały wiek.

Jest rzeczą znaną i często spotykaną, że zniszczone lub podniszczone posadzki mozaikowe nie zawsze były naprawiane, prawie nigdy

²⁴ *Onomastikon* 128, 21.

²⁵ *Notitia Dignitatum*, wyd.: O. Seek, Berolini 1876, XXXVII, 81, 19.

²⁶ M. Piccirillo, *I mosaici di Giordania dal I all' VIII secolo D. C.*, Roma 1982, 24nn.

nie były usuwane, lecz zasypywane i na nowym, podwyższonym łożysku układano nowe mozaiki. Niejednokrotnie ten proces w ciągu wieków powtarzał się kilka razy. Tak też było w odkrytych kościołach w Um -er-Rasas. Pod aktualną posadzką w prezbiterium kościoła św. Szczepana znajduje się starsza mozaika, której fragment wyraźnie widać w uszkodzeniu mozaiki pod ołtarzem.

Mozaiki w nawach głównych kościoła św. Szczepana zostały wykonane później i przez innych mozaikarzy. Wykonawcy mozaik w prezbiterium umieścili swoje imiona, natomiast wykonawcy naw głównych woleli pozostać anonimowi. Świadczy o tym napis w nawie południowej blisko stopni prezbiterium: „Pamiętaj Panie o Twoich sługach mozaikarzach, których imiona Ty sam znasz”. Mozaiki w nawach głównych z całą pewnością również kryją pod sobą starsze posadzki. Świadczy o tym kilka szczegółów, przede wszystkim wysokość pierwszego stopnia prezbiterium oraz wykończenie mozaiki wokół bazy pulpitu.

Nie bez znaczenia są zachodzące w inskrypcjach imiona biskupów, które uzupełniają naszą znajomość historii chrześcijaństwa tych ziem. Mianowicie biskup Job w roku 756 oraz Sergiusz II w roku 785 uzupełniają brakujące ogniwa w liście biskupów z Madaby.

Poza tym w inskrypcji obok ołtarza pojawia się termin *bema* nieznanany dotychczas w epigrafice, który najprawdopodobniej odnieść należy do prezbiterium.

TOPONIMY NA MOZAIKACH KOŚCIOŁA ŚW. SZCZEPANA

Mozaiki w nawie głównej kościoła św. Szczepana budzą zainteresowanie z różnych powodów. Można je studiować pod względem ikonograficznym, historycznym — zwłaszcza jeśli chodzi o problem obrazoburstwa, ciekawe byłoby studium imion — wiele z nich ma rdzeń semicki a nawet arabski a nie grecki. Nasze zainteresowanie budzi jednak podwójny pas udekorowany rysunkami miast Ziemi Św. wraz z ich nazwami.

Siedem miast Transjordanii oraz osiem Cisjordanii jest przedstawionych w interkolumnium. W pasie tworzącym obramowanie głównego pola mozaiki nawy głównej dziesięć miast z Deltą Nilu. Poza tym trzy nazwy zachodzą w inskrypcjach nazw bocznych. Stosunkowo wielka ilość zachodzących tu toponimów, oczywiście podnosi wagę odkryć.

Nazwy zachodzące w mozaikach w większości można zidentyfikować z nazwami biblijnymi oraz z nazwami aktualnymi. Ważne jest, że miejscowości, których nazwy zachodzą w inskrypcjach, były jeszcze znane w czasie powstania mozaik, czyli w drugiej połowie VIII wieku. Nie mniej ważne jest brzmienie nazw w tym okresie.

W interkolumnium, z obu stron kościoła, wykonawcy mozaik umieścili dwa szeregi miast: w północnym interkolumnium miasta Cisjordanii, a w południowym Transjordanii.

Serię miast Transjordanii od strony prezbiterium otwiera zajmujący podwójną przestrzeń w porównaniu z innymi, rysunek zaopatrzonego napisem *Kastron Mefaa*. Rysunek obejmuje dwie części, jedna przedstawia mury miejskie z bramą i wieżami, wewnątrz murów budynek, który prawdopodobnie ma symbolizować całe miasto. Druga część przedstawia dziedziniec otoczony budynkami, wśród których wyróżnia się kościół z widocznymi trzema zapalonymi lampami, związającymi z luków. W pośrodku dziedzińca wznosi się samotna kolumna. Artysta przedstawił poza murami obronnymi drugi kompleks zabudowań niewątpliwie charakterystyczny dla miasta. Nie wykluczone, że chodzi tu o zabudowania otaczające wieżę stojącą do dziś. Już niektórzy podróżnicy interpretowali wieżę jako celę pustelnika — słupnika. Tę interpretację potwierdza brak schodów prowadzących do pomieszczenia na szczycie wieży.

Rysunek na mozaice zdaje się przedstawiać kompleks klasztorny: kościół i cele zakonników wokół dziedzińca, w centrum którego znajduje się kolumna, być może słupnika, przedstawiona w sposób idealny według wzorów syryjskich, a w rzeczywistości była to wybudowana wieża. Jednocześnie wieża mogła pełnić rolę strażnicy, co na skraju pustyni nie jest bez znaczenia.

Następny rysunek miasta nosi napis *Filadelfia*. Jest to biblijne Rabbat 'Ammôn, czasem nazywane krótko Rabbât (np. 2 Sm 11, 1; 12, 27nn; Joz 13, 25) lub pełną nazwą Rabbat Benê 'Ammôn (np. 2 Sm 12, 26; 17, 27; Jr 49, 2). Rabbat 'Ammôn było stolicą Ammonitów zdobytą przez Joaba (2 Sm 11, 1; 12, 27—29; 1 Krn 20, 1), zachowało jednak swojego króla (2 Sm 17, 27). W III wieku przed Chrystusem zostało przez Ptolomeusza II Filadelfusa zhellenizowane, a nazwa została zmieniona na Filadelfia. Przez Pliniusza Filadelfia jest wyliczona wśród miast Dekapolu²⁷. Włączona do prowincji Arabia, Filadelfia osiągnęła szczyt rozwoju w czasach dynastii Severana²⁸. W okresie bizantyjskim miasto było stolicą biskupią. Obecnie Amman jest stolicą Jordanii.

Od strony ikonograficznej miasto na mozaice jest przedstawione podobnie jak wszystkie miasta Transjordanii dosyć schematycznie: budynki otoczone murami miejskimi z bramą.

Następnym miastem w południowym interkolumnium mozaiki jest Madaba, podpisana *Midaba*. Znane w Moabie miasto bardzo stare, po

²⁷ C. Plini, *Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, wyd.: C. Mayhoff, Lipsiae 1906, V 18, 74.

²⁸ Zob. A. Hadidi, *The Excavation of the Roman Forum at Amman (Philadelpolis)* 1964—67, *ADAJ* 19 (1974) 71—91.

raz pierwszy wspomniane razem z Dibonem i Heszbonem w starej pieśni zwycięstwa (Lb 21, 30), zachodzi również na Steli Meszy. W czasach bizantyjskich Madaba była siedzibą biskupią, pod której zarządem było m. in. Mefaa.

Omijając filar i przesuując się ciągle na zachód, mozaika przedstawia miasto z napisem *Esboynnta*. Taką formę miała biblijna nazwa miasta Heszbon, obecnie Hesban. Heszbon, stolica króla Amorytów (Lb 21, 26; Joz 13, 21), razem z Madabą i Mefaat wszedł w skład miast pokolenia Rubena (Lb 32, 37; Joz 13, 17). Po eksportacji ludności do niewoli babilońskiej, miasto zajęli Moabici. Izajasz (15, 4; 16, 9) i Jeremiasz (48, 2. 34. 45; 49, 3) wypowiadają proroctwa przeciw miastu Heszbon. W czasach rzymskich pod nazwą Esbus, był ważnym ośrodkiem, a przyjąwszy chrześcijaństwo stał się siedzibą biskupa.

Kolejny rysunek miasta otoczonego murami nosi napis *Belemoynta*. Odpowiada biblijnemu Bêt Ba'al Me'ôn, miastu Amorytów w pobliżu granic z Moabem, które zostało powierzone pokoleniu Rubena (Joz 13, 17). Znane są również skrócone formy tej nazwy Ba'al Me'ôn (Lb 32, 38; Ez 25, 9; 1 Krn 5, 8), Bêit Me'ôn (Jr 48, 23) lub Be'on (Lb 32, 3). Miasto zostało w IX wieku zdobyte przez króla Moabu Meszę, jak wspomina na swojej steli. W okresie bizantyjskim miasto było ważnym ośrodkiem chrześcijańskim w diecezji Modaba. Obecna nazwa miejscowości: Ma'in.

Następnie widnieje napis *Areopolis* nad miastem przedstawionym według tego samego schematu. Taką nazwę w okresie bizantyjskim nosiło miasto 'Ar Mō'āb (Lb 21, 28) w centralnym Moabie. Przez Greków nazywane Rabbat Moab, i taką nazwę przytacza Euzebiusz z Cezarei dodając jednocześnie nową nazwę: Areopolis²⁹. Św. Hieronim zaś identyfikuje ją z biblijnym 'Ar Mō'āb³⁰. W epoce bizantyjskiej w Areopolis znajdowała się siedziba biskupa. Obecnie miejscowość jest nazywana Rabbat Mouba.

Na zachodnim krańcu interkolumnium mozaikarze umieścili rysunek murów miejskich, wewnątrz których przedstawiona jest budowla otoczona kolumnami i krytą kopułą oraz napis *Charachmoyba*. Jest to miejscowość występująca u proroków jako Qir Mō'āb (Iz 15, 1) znana również pod nazwą Qir Hereś (Jr 48, 31. 36 por. Iz 16, 11) oraz Qir Harešet (Iz 16, 7). Qir Harešet znane jest również z wojny z Moabem za Jorama (2 Krl 3, 25). W epoce greckiej miasto pod nazwą Charcha zyskało na ważności. Stosunkowo wcześniej dotarło tu chrześcijaństwo, już w V wieku miasto stało się siedzibą biskupa, a krzyżowcy założyli tu twierdzę, której ruiny można oglądać do dziś. Obecnie ruiny i odradzająca się miejscowość nazywa się Kerak.

Seria miast Transjordanii na mozaice jest przedstawiona podobnie

²⁹ *Onomastikon* 124, 17.

³⁰ In Isaiam XV 1, PL 24, 167.

i dosyć schematycznie: mury obronne z wieżami i z bramą otaczają jeden lub kilka budynków. Mury miejskie na każdym z rysunków miast Transjordanii przebiegają podobnie — jakby od jednego szablону. U dołu rysunku odcinek muru posiada cztery baszty. Każda z nich ma trzy okna a raczej strzelnice. W pośrodku, pomiędzy basztami, znajduje się brama. W górnej części rysunku granicę miasta stanowią zataczające łuk mury z czterema lub pięcioma basztami. Wszystkie baszty i mury są zaopatrzone w blanki. Pomimo swej schematyczności i podobieństwa mury na rysunkach nie są motywami wyłącznie dekoracyjnymi⁸¹, lecz świadectwem rzeczywistych fortyfikacji. Budynki wewnątrz murów miejskich są zróżnicowane bardziej układem niż wyglądem. Trudno powiedzieć czy te budynki przedstawiają jakieś konkretne budowle bo zbyt mało znamy monumenty tych miast z czasów bizantyjskich. Raczej są to uproszczenia, symboliczne przedstawienia całych miast. Jedynie w Kerak i w Kastron Mefaa są przedstawione budowle odbiegające od schematu.

Bardziej zróżnicowane są rysunki miast Cisjordanii przedstawione w północnym interkolumnium. Wyobrażenia zabudowań prawdopodobnie bardziej odpowiadają rzeczywistym budowlom charakterystycznym dla danego miasta. To nie znaczy, że wykonawcom mozaik były bardziej znane odleglejsze miasta zachodniej strony Jordanu niż Transjordanii, lecz najprawdopodobniej były w obiegu gotowe wzory, znane i popularne wśród mozaikarzy modele przedstawiania miast Cisjordanii.

Pierwszym miastem przedstawionym w północnym interkolumnium to *Hagia Polis* — Miasto Święte — Jerozolima. Mury z wieloma wieżami i z bramą otaczającą miasto, w centrum którego znajduje się okrągły budynek z kolumnami i stożkową kópulą. Możliwe, że w ten sposób została przedstawiona bazylika Anastasis, lub sama aedicula Świętego Grobu.

Następne miasto to *Neapolis*, czyli aktualne Nablus, niedaleko biblijnego Sychem. Neapolis zostało założone w roku 72 po Chrystusie przez Tytusa pod nazwą Flavia Neapolis. W IV wieku miasto stało się siedzibą biskupstwa. Mozaika przedstawia fronton świątyni z kolumnami, możliwe że jest to świątynia, która wznosiła się na szczycie Góry Garizim.

Trzecim z kolei miastem jest *Sebastis*, czyli biblijne Šomerón, nazwa grecka: Samaria. Przez Omriego ustanowiona stolicą królestwa północnego (1 Krl 16, 24), później nazwa przeszła na całą krainę. Herod zmienił nazwę miasta na Sebaste⁸², która zachowała się w dzisiejszej nazwie Sebastije. W okresie bizantyjskim Samaria była mia-

⁸¹ Zob. C. Balmelle i in., *Le décor géométrique de la mosaïque romaine*, Paris 1985, 151 tab. 96.

⁸² J. Flawiusz, *Dzieje Izr.*, XV 7, 7.

stem biskupim z sanktuarium św. Jana Chrzciciela. Mozaika przedstawia duży budynek (może kościół?) pomiędzy dwoma wieżami. Poniżej, na osobnym polu przedstawiony jest podwójny rząd arkad oraz pewnego rodzaju wieża. Motywy te prawdopodobnie nie są wyłącznie dekoracją³³, lecz przedstawiają jakieś znane i charakterystyczne budowle miasta.

Miasto w północnym interkolumnium nosi napis *Kesaría* czyli Cezarea Nadmorska — port wybudowany w latach 20—9 przed Chrystusem przez Heroda na cześć cesarza Augusta³⁴ oraz rezydencja rzymskich prokuratorów. Niejednokrotnie wspomiana w *Dziejach Apostolskich*³⁵. W epoce bizantyjskiej Cezarea była ważnym centrum z siedzibą biskupa. Mozaika przedstawia Cezareę otoczoną murami z bramą, w centrum znajduje się stosunkowo rozległy budynek (chyba okrągły?) z kolumnami i spiczastym dachem.

Za filarem seria miast jest kontynuowana przez *Diospolis*. Tak Septymus Sewerus (199—211 po Chr.) nazwał biblijne miasto Lod, po grecku zwane Lydda. Miasto jest znane już z tekstów egipskich, po niewoli babilońskiej zasiedlone przez Beniaminitów (1 Krn 8, 12; Ez 2, 32; Na 7, 37; 11, 35). Lydda jest związana z działalnością św. Piotra (Dz 9, 32; 35. 38). W okresie bizantyjskim Diospolis było miastem biskupim. Rysunek w mozaice jest zbliżony do rysunku Sebastiusa: duży budynek pomiędzy wieżami, z tym że budynek posiada arkady wzdłuż dłuższego boku. W dolnej części jest przedstawiony odcinek murów miejskich z bramą.

Następny rysunek i napis to *Eleutheropolis*, jest to starożytne Betabris wspomiane przez Józefa Flawiusza³⁶. Za Septymusa Sewera otrzymało autonomię i stało się znaczącym miastem pod nazwą Eleutheropolis. Tę samą nazwę nosiło w czasach chrześcijańskich, kiedy stało się miastem biskupim. Obecna nazwa: Bet Guwrin. Mozaika przedstawia wewnątrz murów z basztami dwa budynki, z których jeden jest otoczony arkadami.

Przesuwając się dalej na zachód znajduje się rysunek murów miejskich z basztami i bramą a wewnątrz okrągły budynek z kolumnami i stożkową kopułą oraz napis *Askalon*. Jest to biblijne Aścelôn, znane już z tekstów egipskich (ANET 249), jedno z pięciu głównych miast Filistynów, znane z historii Samsona³⁷. W czasach rzymskich miasto stało się ośrodkiem kultury, sztuki i filozofii.

³³ Arkady jako motyw dekoracyjny jest znany na mozaikach z tej epoki, zob. C. Balmelle, dz. cyt., 151n tab. 96n, szczeg. tab. 97a.

³⁴ J. Flawiusz, *Wojna Żyd.*, I 21, 5—8.

³⁵ Np.: 10, 1; 23, 23; 25, 1. 6. 13.

³⁶ *Wojna Żyd.*, IV 8, 1.

³⁷ Sdz 1, 18; 14, 19; 1 Sm 6, 17; 2 Sm 1, 20; Jr 25, 20; Am 1, 8; So 2, 7; Za 8, 5.

W dziejach chrześcijaństwa Aszkelon jest znany z prześladowań chrześcijan za Juliana Apostaty. W IV wieku było siedzibą biskupa.

Serię miast w północnym interkolumnium zamyka Gaza, biblijna 'Azzāh. Miasto bardzo stare, wzmiankowane w tekstach egipskich i w listach z Amarna, znajdujące się na pograniczu z Egiptem (Rdz 10, 19; Joz 15, 47). Stanowiło metropolię konfederacji pięciu miast filistyńskich (Sdz 16, 1. 21; Sm 6, 17). Była miejscem bohaterskich czynów Samsona (Sdz 16, 1—3. 21—31). Wprawdzie Joz 15, 47 i Sdz 1, 18 zaliczają Gazę do pokolenia Judy, jednak Izrael za Salomona (1 Krl 5, 4) i za Ezechiasza (2 Krl 18, 2) ciągle jeszcze walczy o Gazę. Zniszczona w 94 r. przed Chr. pod egidą Rzymu weszła w nowy okres rozkwitu, stając się centrum najpierw kultury hellenistycznej a potem chrześcijaństwa.

Jak widać z powyższego przeglądu, miasta przedstawione na mozaikach interkolumnium kościoła św. Szczepana to wyłącznie ważne ośrodki chrześcijańskie w okresie bizantyjskim. Z miast Transjordanii zostały przedstawione miasta regionu Moabu, najbliższe centra chrześcijańskie i najbardziej znane wykonawcom mozaik w Mefaa. Sposób przedstawiania miast jako jeden, albo kilka budynków nie jest czymś nowym. W tym samym regionie znajdujemy kilka analogicznych przykładów takich motywów na mozaikach. Najważniejsze analogie to tzw. *Mapa z Madaby* oraz mozaiki z kościoła w Ma'in. Na *Mapie z Madaby* znajdują się między innymi niektóre z miast przedstawionych w kościele św. Szczepana; z miast Transjordanii: Kerak oraz Cisjordanii: Jerozolima, Neapolis, Eleutheropolis, Askelon i Gaza³⁸. Podobny sposób przedstawienia miast Palestyny znajduje się również na pasie obramowującym główne pole mozaiki w kościele na akropolu w Ma'in³⁹. Wśród jedenastu zachowanych w Ma'in toponimów wraz z rysunkami odnajdujemy powtarzające się w kościele św. Szczepana w Um er-Rasas: Eleutheropolis, Askelon, Gaza, Kerak, Areopolis oraz Hesban⁴⁰.

Cały szereg nazw geograficznych wraz z rysunkami budynków zawarty jest w pasie tworzącym obramowanie głównego pola mozaiki nawy środkowej kościoła św. Szczepana w Um er-Rasas. W pasie tym na ciemnym tle pojawiają się ryby i różnego rodzaju zwierzęta wodne oraz łodzie z wiosłującymi lub łowiącymi ryby puttami. Sceny te są przeplatane rysunkami budynków wraz z nazwami miast.

³⁸ M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map with Introduction and Commentary*, Jerusalem 1954; H. Donner — H. Cüppers, *Die Mosaikkarte von Madaba*, I, Wiesbaden 1977.

³⁹ R. de Vaux, *Une mosaïque byzantine à Ma'in*, RB (1938) 227—258. M. Piccirillo, *Le antichità bizantine di ma'in e dintorni*, „Liber Annuus” 35 (1985) 340—349.

⁴⁰ M. Piccirillo, art. cyt., 345, tab. I B; fot. 4—6.

W przeciwieństwie do poprzednich, te nazwy nie wszystkie są dobrze znane i zidentyfikowane, ale prawdopodobnie wszystkie są z Deltą Nilu.

Na południowo-wschodnim rogu obramowania mozaiki, blisko podstawy pulpitu i przy rysunku „Kastron Mefaa” znajduje się rysunek budynku z wieżami podpisany *To pilousen*. Znanе Pelusium to biblijne Sin (Ez 30, 15n), ważne miasto przy drodze nadmorskiej z Egiptu do Palestyny. Nazwa znajduje się na Mapie z Madaby. Pelusium jest identyfikowane z dzisiejszym Tell Farama.

Następny rysunek w kierunku zachodnim przedstawiający budynek z wieżą wybudowany na skale, nosi napis nieco uszkodzony (brak litery) *Anti. Aou*. Być może chodzi tu o miejscowość Antinou koło Memfis, wspomiane przez pielgrzyma z Piacenza⁴¹.

Napis z rysunkiem *To Eraklion*, prawdopodobnie jest to Heraklia. W Górnym Egipcie znana jest Herakleia Maior⁴², miasto biskupie. Była również Herakleia Minor zwana w źródłach egipskich Sethroites⁴³.

W południowo-zachodnim rogu obramowania rysunek budynków między dwiema wieżami jest podpisany *Aleksandrea*. Metropolia Egiptu, wspomiana w Dziejach Apostolskich (6, 9; 18, 24; 27, 6; 28, 11), założona przez Aleksandra Wielkiego, była jednym z czterech patriarchatów Kościoła powszechnego; w historii chrześcijaństwa odegrała bardzo ważną rolę.

Niedaleko głównej bramy wejściowej kościoła znajduje się rysunek i napis *To Kasin*. Identyczną nazwę znajdujemy w Delcie Nilu na Mapie z Madaby. Najprawdopodobniej chodzi tu o miejscowość Kasion nad jeziorem Bardawil, dzisiejsze Dzebeel Ras Kasroun.

Następny rysunek, okrągły budynek z kolumnadą i kopułą umieszczony między dwiema wieżami nosi napis *Thenesos*. Na Mapie z Madaby odnajdujemy formę *Themesos*. Jest to port nad jeziorem Menzaleh, dzisiejsze Kom Tinnis. W okresie bizantyjskim było siedzibą biskupa.

Następnym miastem na obramowaniu od północnej strony jest *Kynópolis* lub *Kajnoupolis* — jak jest na Mapie z Madaby w zachodniej części Deltę. Znanе jest Cynopolis in Aegypto zwane inaczej Inferior, aktualne Banna oraz Cynopolis in Arcadia zwane Superior, aktualne el-Kesr⁴⁴. Obie miejscowości są lokalizowane w północnym Egipcie, czyli w rejonie Deltę, obie były biskupstwami w okresie bizantyjskim.

⁴¹ W. 189, J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Jerusalem 1977, 88.

⁴² M. Le Quien, *Oriens christianus*, II, Paris 1740, 578—582.

⁴³ M. Le Quien, dz. cyt., 533—536.

⁴⁴ M. Wójcik, *Cynopolis*, w: EK III, 686.

W kierunku wschodnim rysunek trzech wysokich budynków (wieże?) nosi napis *Pseudostomon*. Jest to miejscowość bliżej nie znana, może port przy jednym z małych odgałęzień Nilu, zwanych w starożytnych źródłach „pseudo-ujścia”.

W północno-wschodnim rogu znajduje się rysunek budynków z napisem *Tamiathis*, czyli port nad Nilem — Damietta. Również i Damietta była siedzibą biskupią od V wieku⁴⁵.

Wreszcie na wprost ołtarza, od wschodniej strony nawy głównej na ciemnym tle obramowania znajduje się pomiędzy dwiema wieżami obszerne okrągły budynek kryty kopułą. Wokół budynku są kolumny z wyraźnymi ozdobnymi kapitelami. Rysunek jest zaopatrzoney napisem *Panaōu*. Może jest to miasto Mendes, gdzie Egipcjanie czcili boga Pan.

Poza tym dwie winiety z nazwami towarzyszą innym inskrypcjom. Są to *Limbon* — prawdopodobnie obecne Libb, 10 km na południe od Madaby przy drodze Królewskiej oraz *Deblaton* — biblijne Bêt Diblâtajim (Jr 48, 22) lub 'Almôn — Diblâtājimāh (Lb 33, 46n). Nazwa ta zachodzi również na Steli Meszy (30 w.), nie została jeszcze zidentyfikowana.

Ostatni toponim bez winiety zachodzi w inskrypcji: „Pamiętaj Panie o twoim słudze Kayoumie zakonniku i prezbiterze z *Fisqa*”, prawdopodobnie był przełożonym monasteru na Górze znanej jako Nebo (Pwt : 2, 49; 24, 1; Lb 23, 14).

* * *

Ważność odkryć w Um er-Rasas jest niewątpliwa z wielu względów — dla historii chrześcijaństwa, dla historii sztuki, dla historii liturgii. Dla onomastyki i geografii biblijnej są ważne ze względu na identyfikację ruin Um er-Rasas z biblijnym Mefaat. Na razie ta identyfikacja jest oparta tylko na inskrypcjach w kościele św. Szczepana, bowiem do tej pory nie odkryto starszych świadectw niż nabatejskie. Mamy nadzieję, że następne kampanie określą precyzyjnie położenie miejscowości z VIII—VII wieku przed Chrystusem. Poza tą identyfikacją ważne są wszystkie inne toponimy, których ilość stawia mozaikę w kościele św. Szczepana pod względem ważności na drugim miejscu za Mapą z Madaby.

Na razie został uchylony rąbek tajemnic ukrytych w ruinach Um er-Rasas, które z pewnością kryją jeszcze cały rozdział historii Transjordanii.

⁴⁵ M. Le Quien, dz. cyt., II 590—592; III 1147—1150.

Ks. Jan Szlaga

PISMO ŚWIĘTE W NAUCZANIU JANA PAWŁA II¹

Papież Jan Paweł II nie wypowiedział się dotychczas szerzej na temat Pisma św. Lektura wszakże każdego tekstu jego wystąpienia pozwala bez trudu zauważyć, jak bardzo jest tam Pismo św. obecne, i jak bardzo współcześnie jest ono obecne.

Pontyfikat Jana Pawła II poprzedziły dwa ważne dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła poświęcone problematyce biblijnej. Pierwszy z nich to soborowa konstytucja o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, a drugi to adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Dla całości obrazu trzeba jeszcze dodać informację o instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej z roku 1964 *De historica evangeliorum veritate* poświęcona historycznej prawdzie ewangelii. Trudno dokładniej określić udział kardynała Wojtyły w opracowaniu tekstu *Dei Verbum*. Najprawdopodobniej trzeba poprzestać na ogólnym stwierdzeniu, że w powstaniu tego dokumentu uczestniczył jako ojciec soborowy, od którego wówczas oczekiwano aktywniejszej współpracy w przygotowaniu tekstu konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Wiadomo natomiast, że znaczna rola przypadła kardynałowi Karolowi Wojtyłe jako ojcu III Synodu Biskupów z 1974 roku w przygotowaniu materiałów i wstępnych opracowań adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, ogłoszonej 8 XII 1975 r., a więc 10 lat po ogłoszeniu soborowej konstytucji *Dei Verbum*². W dziesięć lat po *Dei Verbum* Paweł VI postawił zdecydowanie jasno problem ewangelizacji, a więc praktycznego przekazywania ludziom Bożego Objawienia i wdrażania ich do znajomości Bożego słowa. „Czy Kościół po Soborze, pytał Paweł VI, oraz mocą Soboru — który trzeba wpisać w karty najnowszej historii jako godzinę Bożą — czuje się zdolniejszy do głoszenia ewangelii oraz do świadomego, wolnego i skutecznego jej wpajania w serca ludzi, czy też nie?”

¹ Z metodologicznego punktu widzenia możliwe są co najmniej dwa typy opracowań: merytoryczne i w miarę całościowe omówienie materiału biblijnego, którym papież zajmuje się w danym tekście, bądź też próba oceny papieskiego punktu widzenia problemów biblijnych. Do pierwszej grupy zaliczyć trzeba, np. artykuły omawiające problemy biblijne w dziele zbiorowym Jan Paweł II, *Laborem exercens*. Teksty i komentarze (Red. J. Gałkowski). Lublin 1986, napisane przez M. Filipiaka (*Praca w Biblii* — „podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi”, ss. 113—126) i J. Kudasiewiczza (*Nowy Testament o pracy*, ss. 127—138).

² Zob. M. Krąpiec, *Przemówienie na otwarcie V Tygodnia Biblijnego* (7 XII 1976). W: *W kręgu Dobrej Nowiny*. Red. J. Szlaga. Lublin 1984, s. 75.

Tak postawiony problem wyraźnie ukierunkowuje adhortację w stronę duszpasterstwa³. Pasterze Kościoła mają się bowiem zastanowić nad skutecznością swojej misji przepowiadania słowa.

Nie sposób przyjrzeć się miejscu i roli Pisma św. w tekstach papieża Jana Pawła II, bez co najmniej w zarysie ukazanych osiągnięć tych dwóch dokumentów, zwłaszcza jednak *Dei Verbum*.

I. DOŚWIADCZENIA SOBORU

Sobór nie potraktował Pisma św. jako zagadnienia samoistnego, egzegetycznego czy teologicznego. Pismo św. zostało ukazane egzystencjalnie jeśli nie wręcz personalistycznie. Kościół, stwierdza *Dei Verbum*, nabożnie słucha słowa i je przepowiada. Jest więc stróżem słowa, jego depozytariuszem, ale jest jednocześnie wykonawcą słowa. Najpierw jest to słowo wcielone, dla którego *ekklesia* staje się oblubienicą, a po wtóre jest to słowo utrwalone w Piśmie św., za które ludzie Kościoła przyjmują pełną odpowiedzialność w przekazaniu pełnego depozytu wiary natępnym pokoleniom. Słowo Biblii jest drogą, dzięki której Duch mówi do Kościoła, jest też drogą — przez liturgię — w której się szczególnie uobecnia, że kościoły zebrane w Duchu mówią do Ojca.

Odpowiedzialność za słowo Pisma nakazuje podejmowanie najstarszych zabiegów wokół przybliżenia sensu orędzia, z jakim Bóg „wiele razy i na różne sposoby” zwracał się do ludzi. Dlatego apelował Sobór: „Sobór święty dodaje otuchy synom Kościoła, którzy zajmują się studiami biblijnymi, by z odnawianą ciągle energią dzieło szczęśliwie podjęte prowadzili nadal z wszelką starannością wedle myśli Kościoła” (DV 23).

Troska o Pismo św. oznaczała przyjęcie także nowych punktów widzenia i nowych metod, by zgłębić to, co Bóg zamierzał powiedzieć i rzeczywiście słowami hagiografów powiedział. Punktem przelomowym w zakresie studiów biblijnych była już encyklika *Divino afflante Spiritu* Piusa XII z 1943 roku, po której zawiązała się swoista opozycja przeciw „nowemu” w biblistyce. Kardynał Ruffini odrzucił możliwość istnienia rodzajów literackich, a z kolei rektor *Biblicum*, A. Bea, jako doradca Piusa XII, był mocno atakowany za swą postępowość, która faktycznie oznaczała w zamierzeniu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła przydykowanie Pisma św. z tego lamusa, do którego zostało zepchnięte przez prawo kanoniczne i arystotelesowsko-tomistyczną filozofię. Znane adagium Chrystusa, z innego oczywiście kontekstu — *haec oportuit facere et illa non omittere* — oznaczałoby w tym

³ Zob. K. Wojtyła, *Ewangelizacja w świecie współczesnym*. Homilia wygłoszona na otwarciu V Tygodnia Biblijnego na KUL (7 XII 1976). W: *W kręgu*, jw. ss. 77—81, zwł. 78.

wypadku, że szanując dorobek wielu pokoleń w zakresie studium Pisma św., i filozofię należało uprawiać, ale i teologii nie pominąć.

To jest istotna zmiana, którą ośmielił się Kościółowi jako pierwszy zdecydowanie przypomnieć Pius XII, a ostatecznie usankcjonował ją Sobór Watykański II. Bp A. Stöger z St. Pölten⁴ nazywa soborową przemianę powodem prawdziwej i autentycznej euforii, jaka opanowała Kościół, że oto po wiekach rozstania znów w pełni wraca się do Bożego słowa. Ponowne odkrycie drogi do Pisma św., jakie dokonało się dzięki Soborowi, można by porównać do znalezienia, a najprawdopodobniej do rzekomego znalezienia Pisma św. w czasach Jozjasza. Księga Prawa odczytana ludowi, zarzucona dotąd i nieznaną, zabrzmiała tak świeżo, że lud przystąpił do przymierza, jakby go przedtem nie było lub o nim nigdy nie słyszał.

Dzięki Vaticanum II to samo Boże słowo, wciąż obecne w Kościele, stało się w nim na nowo, inaczej, bo powszechniej owocne. Lud odtąd miał szansę nie tylko słyszeć słowo, ale także słuchać słowa. Ono stało się źródłem przepowiadania, a nie przypisem do tez filozoficznych.

Jako takie stało się Pismo św. duszą teologii. Już Leon XIII wołał o to, by studium Pisma św. było jakby duszą teologii świętej (*Providentissimus Deus*. EB 114); powtórzył to dokładnie Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum*, 24. To studium miało odtąd wyjść poza podręczniki introdukcji biblijnej i egzegezy, a ożywić i stanąć w centrum kaznodziejstwa, katechezy i wszelkiego nauczania chrześcijańskiego.

W samej zaś egzegezie euforia z odnalezienia słowa znaczyła uznanie w stosownym zakresie, wyznaczonym zarówno ucziwością nauki jak i dogmatyczną zasadą analogii wiary, przyjęcie i uznanie metod, które naprawdę nie miały innego celu poza tym, by słowo ujęte w ludzkie kształty i środki przekazu, zmieniające się w ciągu wieków, mogło być zrozumiałe także dla ludzi XX wieku. Znaczyło to konkretnie uznać niepodważalne osiągnięcia Formgeschichte, czemu Sobór dał wyraz w *Dei Verbum* (n. 19), odnosząc to przede wszystkim do Nowego Testamentu i powstawania Ewangelii.

I wreszcie sprawa podstawowej reguły hermeneutycznej, jaką sformułował Sobór: „Ponieważ zaś Bóg przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św. (...) powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobало się ich słowami ująć” (DV 12). Ta reguła, a właściwie postulat, nałożyła poważny obowiązek zgłębienia prawdy Bożej poprzez rozpoznawanie także jego ludzkiej szaty. Reguła ta oznaczała najpierw skrupulatne i wszechstronne badania literackie, z biegiem czasu już w egzegetycznej literaturze posoborowej dołączając do tego postulat badania historii i postulat badania historii oddziaływania tekstu.

⁴ A. Stöger, *Bibelwissenschaft und Verkündigung*. ThPQ 134: 1986, 330.

Niech tych kilka uwag wystarczy zarówno jako wprowadzenie do klimatu teologii biblijnej i do problematyki, ale niech posłuży również jako punkt odniesienia pewnych spostrzeżeń odnośnie do wypowiedzi Ojca św. Jana Pawła II.

II. PISMO ŚW. W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Już w pierwszym roku swego pontyfikatu, 25 IV 1979 r., Jan Paweł II promulgował tekst nowej Wulgaty⁵, która stanowi odąd podstawę tłumaczenia tekstów liturgicznych Kościoła rzymsko-katolickiego. Wiadomo, że dzieło to tkwi głęboko korzeniami w Soborze Watykańskim II, powierzone najpierw kard. A. Bei, a potem bpowi E. Schickowi. Fakt pomyślnego ukończenia wielkiego dzieła Neo-Wulgaty przypada na koniec pontyfikatu Pawła VI, zaś promulgacja dokonana przez Jana Pawła II stanowi uroczyste podkreślenie miejsca i roli starego przekładu św. Hieronima w Kościele łacińskim.

Jednym z pierwszych dokumentów, w którym Jan Paweł II zwrócił uwagę na miejsce i rolę Pisma św. w teologii, była konstytucja apostolska *Sapientia christiana* z dnia 15 kwietnia 1979 roku, a więc także z pierwszych miesięcy pontyfikatu. Przypomniawszy w niej papież sformułowanie z *Dei Verbum* 24: „Studium Pisma św. powinno być jakby duszą teologii, która opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym i jednocześnie na żywej tradycji” (SCH, art. 67 § 1). To jest już nie tylko zielone światło dla egzegezy i w ogóle studiów biblijnych — to jest po prostu zobowiązanie, pominięcie którego oznacza w teologii odłączenie się od żywej i ożywiającej duszy.

W świetle tego przekonania, któremu papież dał wyraz w dokumencie określającym strukturę kościelnych studiów uniwersyteckich, metodę nauczania Jana Pawła II można odczytać jako żywy i ciągle powtarzany przykład, że należy Pismem św. po prostu przemawiać.

Pozostając wciąż niejako na zewnątrz Pisma św., chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na przemówienie Ojca św. do Papieskiej Komisji Biblijnej z dnia 18 kwietnia 1985 (AAS 77: s. 970—972). Podkreślając z uznaniem bogaty dorobek dotychczasowej pracy Komisji, Ojciec św. zwrócił się do niej z konkretnym zapotrzebowaniem dokładnego przestudiowania problemu Kościołów lokalnych, który można sformułować jako *multiplicitas Ecclesiarum in unitate unius Ecclesiae*. Jest to mianowicie jedna z tych spraw, na których dokładniejsze rozpoznanie wciąż czeka współczesna teologia, zwłaszcza eklezjologia czasów posoborowych. Papież Jan Paweł II wypowie-

⁵ Krótką informację na ten temat podaje A. Tronina, *Tekst Pisma świętego*. W: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*. Red. J. Szlaga. Poznań 1986, s. 169.

dział z tej okazji kilka ważkich spostrzeżeń pod adresem pracy biblistów, życząc, by była ona zawsze rzetelna, by odróżniano w niej teorie uczonych od samego orędzia Biblii, by naukową wnikliwość inspirowało dobro wiary, by wreszcie biblistyka zawsze służyła dobru Kościoła i poszczególnych wiernych.

W pierwszym cyklu swoich katechez środowych, dla których sam wybrał tematykę (po dokończeniu rozpoczętych przez Jana Pawła I katechez o cnocie chrześcijańskich), Ojciec św. Jan Paweł II sięgnął do początków Biblii, a znaczyło to sięgnąć do początków historii i ukazać teologię początków. Kardynał Karol Wojtyła wiele razy powtarzał, trochę przekornie i prowokująco, jakby był tylko filozofem etykiem, że gdyby był teologiem, nie wyszedłby poza trzy pierwsze rozdziały Genesis.

Te więc rozdziały uczynił przedmiotem swojej refleksji na środowych audiencjach generalnych. Dały mu one okazję ukazania najgłębszych warstw antropologii — mianowicie, że Bóg stworzył człowieka, że mężczyzną i niewiastą go stworzył, i że nadał mu wielki pęd ku pełni życia.

Bardzo biblijny jest więc sam wybór tematu, a potem także tematów dalszych cykli środowych katechez, ale warto zauważyć w papieskich katechezach obecność nie tylko tematu, ale także warsztatu egzegetycznego.

Dla przykładu weźmy za przedmiot wnikliwszej obserwacji pierwszą katechezę o człowieku, zatytułowaną *Co oznacza początek?* W tej katechezie papież zajmuje się dwoma opowiadaniem o stworzeniu świata i człowieka, przy czym szczególnie interesuje go początek człowieka.

W katechezie tej obecna jest najpierw krytyka historyczna tekstu biblijnego, a więc rozróżnienie dwóch tradycji biblijnych — kapłańskiej, którą papież nazywa teologiczną, i jahwistycznej, którą papież nazywa mistyczną albo podmiotową. Druga operacja obecna w tym tekście to analiza filologiczna z odwołaniem się nawet do klasycznych terminów hebrajskich. Papież je przytacza i wyjaśnia. Szczególnie chodzi tu o podmiotową równość mężczyzny i niewiasty, zaznaczoną nawet terminologią, wyjątkowo zresztą sprzyjającą interpretacji w kierunku tożsamości obydwójga podmiotów 'iš — 'iššāh. Analizę filologiczną i egzegetyczną wspiera papież systematyzacją filozoficzną, konkretnie w tej katechezie oznacza to rozstrzygnięcie podmiotowości i przedmiotowości stworzenia, odróżnienie esse od contingere i contingi i wreszcie ukazanie, że człowiek, z natury contingens, byt przygodny, pozostaje złączony z esse i w tej egzystencjalnej konfiguracji tworzy wartości. „Można śmiało powiedzieć — pisze Jan Paweł II — iż Rdz 1 ukształtował jakby nienaruszalny system odniesienia i trwałą podstawę dla takiej metafizyki — a także dla takiej antropologii i etyki — wedle której ens et bonum convertuntur”⁶. Pełny wszakże

wniosek teologiczny o zanalizowanych i usystematyzowanych tekstach dopisuje papież dopiero po ich skonfrontowaniu z NT, w którym przecież hoc patet, quod in Vetere latet. To wszystko, co Rdz mówi o człowieku w jego relacjach społecznych, a więc także w odniesieniu do małżeństwa, Chrystus uznał za normatywne. Taki był sens tego początku, na który się powołał (Mt 19, 6) jako na initium, ale także na principium, a więc na początek, który jest zasadą. Księga Rodzaju ostatecznie więc mówi o pewnym aspekcie początku, czyli historii ale faktycznie mówi o roś — *archē* — *principium* — zasadzie ludzkiej egzystencji, obecnej w ludziach obleczonej w ciało, ale i rozliczanej za obecność w niej ducha.

Można więc powiedzieć w świetle tego przykładu, a przykład ten z kolei pomnożyć przez wszystkie katechezy papieskie, że w nauczaniu Jana Pawła II obecne jest nie tylko Pismo św., ale obecny jest także jego wykład, po prostu egzegeza. Godne uwagi jest to, że papież nie zraża się faktem, iż grono słuchaczy jego śródowych katechez jest bardzo zróżnicowane — od ludzi dobrze teologicznie przygotowanych aż do słuchaczy całkowicie do tego nieprzygotowanych. Można to odczytać jako oznakę ofensywności, którą papież nadaje swojemu przepowiadaniu, a zapewne także i wyraz nadziei czy wprost przekonania, że papieska katecheza stanowić będzie osobistą dla wielu zachętę do wejścia w głąd problematyki, do jej przyswojenia czyli po prostu do podciągnięcia się w zakresie teologii.

Jednym z najnowszych wystąpień Jana Pawła II, w których obecna jest Księga Rodzaju, zwłaszcza jej początek, jest przemówienie wygłoszone do świata nauki w Auli KUL dnia 9 czerwca 1987 roku. Mówiąc o roli uniwersytetów w szukaniu prawdy, o czynieniu prawdy w miłości i o konieczności — w imię najwyższej prawdy — przemyślenia wielu spraw życia społecznego aż do samych założeń społecznego organizmu państwowego, papież sięgnął po tekst z Rdz 2, 19—20, sięgnął — jak to nazwał — do *archē*, czyli do *principium*, a znaczy to, że sięgnął nie tylko do początku, ale i do zasady:

„Ulepiwszy z glęby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny (człowieka), aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna (człowiek), otrzymało nazwę „istota żywa”. I tak mężczyzna (człowiek) dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny (człowieka)”.

Ten prosty tekst z Księgi Rodzaju zinterpretował papież jako biblijny paradygmat „człowieka pośród świata”. Umiejętność filozoficznego ujmowania prawd religijnych pozwoliła papieżowi i w tym miejscu na pewne uogólnienia tekstu, na znaczniejsze, przynajmniej

⁶ Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej samotności*. W: *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*. Lublin 1981, s. 22.

w zapisie słownym, wyjście poza obraz biblijny. Tekst z Rdz — mówił papież — pozwala dostrzec, że człowiek „od początku” odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem, on sam natomiast pozostaje wśród nich podmiotem. Podmiotowość człowieka łączy się z kolei w sposób podstawowy z poznaniem. Tylko człowiek, a mówi o tym już proste opowiadanie Genesis, jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo zobiektywizować wszystko, co go otacza. Jest on przez swój umysł zwrócony do prawdy. W świetle tego, a wynika to jako prosta konsekwencja do końca odczytanego obrazu biblijnego o niesłychanej wymowie symbolicznej, stwierdza Jan Paweł II, że już pierwsza księga Biblii otwiera przed człowiekiem perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk⁷.

Podobny, czy często identyczny typ obecności Pisma św. można znaleźć także w innych wystąpieniach Ojca św., zwłaszcza w homiliach, listach apostołskich i w encyklikach.

Z listów apostołskich szczególne miejsce zajmują rokrocznie kierowane do całego Prezbiterium Kościoła odezwy wielkoczwartkowe o tajemnicy kapłaństwa i Eucharystii, o których można powiedzieć, że są wspartym na słowie Pisma św. dialogiem pasterza z pasterzami naszych czasów⁸.

Chciałbym jednakże więcej uwagi zwrócić na adhortacje apostołskie i encykliki jako na pisma z natury swej uroczystsze, kierowane do całego Kościoła w sprawach doniosłej wagi⁹.

Jest mianowicie bardzo znamienne dla tego rodzaju dokumentów papieskich Jana Pawła II, że sporą część zajmuje w nich kontekst biblijny przedkładanej problematyki. Dzięki temu wykład doktryny zostaje osadzony najpierw w słowie Bożym, a dopiero potem następuje konfrontacja ze współczesną problematyką dogmatyczną, moralną, czy społeczną. I tak problem pracy ludzkiej, jej chrześcijańskiego i przedmiotowego widzenia, wyrasta w sposób naturalny z Rdz, gdzie praca i błogosławieństwo pracy zostaje człowiekowi dane jako życiowe powołanie.

Obszerniejsze partie, nie tylko biblijne, ale wprost egzegetyczne, znajdujemy np. w encyklice *Dives in misericordia, Dominum et Vivificantem* czy *Redemptoris Mater*. Samo zewnętrzne porównanie encyklik Jana Pawła II z analogicznymi dokumentami poprzednich papieży, każe zauważyć wprost imponującą ilość powołań się na tekst biblijny, a poza tym jego obszerniejsze omówienie. Ojciec św. Jan

⁷ Cały tekst przemówienia zob. m. in. Jan Paweł II w Polsce. 8—14 czerwca 1987. *Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*. Lublin 1987, ss. 24—30.

⁸ Zob. W. Beinert, *Das Gründonnerstagschreiben Papst Johannes Paul II. über die Eucharistie*. ThPQ 129: 1981, ss. 114—122, zwł. 116—119.

⁹ Zob. L. Balter, EK IV, 984.

Paweł II bardzo często odwołuje się do analiz filologicznych, zwraca uwagę na sformułowania oryginalnego tekstu Biblii, hebrajskiego czy greckiego. W encyklice *Dives in misericordia* zwraca na siebie uwagę długie, podane w formie przypisu, wyjaśnienie dwóch kluczowych terminów z zakresu tematyki miłosierdzia — *hesed* i *rahămim*.

Zatrzymajmy się chwilę na najnowszej (1987) encyklice Jana Pawła II, *Redemptoris Mater*, z podtytułem: *O błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*. Encyklika ta stanowi teologiczne uzasadnienie ogłoszonego przez papieża Roku Maryjnego 1987/88. Jest ona kolejnym odczytaniem miejsca Maryi w życiu Chrystusa i Kościoła. Kończące się II tysiąclecie ery chrześcijańskiej stanowi naturalną, kalendarzową cenzurę epok, ma przypomnieć o wielkiej przemianie dziejów świata znaczonej dwiema datami: wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa. Miejsce Maryi w tej historii zbawienia odczytuje Ojciec św. nie tylko tradycyjnymi tekstami maryjnymi, ale całą Biblią. I tak np. dla terminu *kecharitomene* („łaski pełna”) bliski i wyjaśniający go termin znajduje papież w hymnie z Listu do Efezjan (nb. cytując ten List papież wprost nie wymienia imienia św. Pawła) sławiącym Boży plan zbawienia (Ef 1, 3—14). W pełni i bez jakichkolwiek zastrzeżeń odnosi się ten hymn przede wszystkim do Matki Bożej, ukazanej w Nowym Testamencie w całym majestacie łaski, którą została obdarzona w Umiłowanym. Wszystkie dary, dostępne chrześcijanom — dar wybrania, świętości, miłości, dar dziecięstwa Bożego — są w Maryi obecne w sposób szczególnie intensywny.

W ten encyklice jest Pismo św. szczególnie obecne w części I. ukazującej Maryję w tajemnicy Chrystusa. Można by o tej części powiedzieć, że jest ona syntezą mariologii biblijnej. Przypatrując się dokładniej egzegezie Ojca św., trzeba powiedzieć, że znalazły w niej wyraz wszystkie współcześnie znane rozstrzygnięcia czy wciąż jeszcze stawiane znaki zapytania pod adresem tekstów maryjnych NT. Zobaczmy to znów na wybranym przykładzie egzegezy, oczywiście w formie bardzo zwięzłej przedstawionej, perykopy J 2, 1—12. Podkreślić trzeba tu takie momenty, jak:

- znak nowego wina, dla którego punktem wyjścia jest niedostatek nie największej wagi,
- symbolizm wydarzenia,
- interwencja Maryi, o której papież pisze, że przyczyniła się do powstania znaku (ani więc nie wymogła, ani nie wyprosiła, lecz — zgodnie z tekstem — przyczyniła się),
- zwrócenie uwagi na godzinę Jezusa,
- macierzyństwo Maryi jako nowej Niewiasty stojącej u początków czasów mesjańskich.

Można powiedzieć, że Pismo św. jest obecne w tych tekstach poprzez zwięzłe przedstawioną krytykę historyczną, literacką, a wresz-

cie poprzez egzegezę i wnioski teologiczne. Obecne są w tej papieskiej egzegezie wszystkie współczesne metody badania tekstów biblijnych lub co najmniej ich wyniki, oczywiście — znów to samo zastrzeżenie — w formie bardzo zwięzłej. W przemawiającej Pismem św. encyklice *Dominum et Vivificantem* dostrzec można nawet, razem z czytelnikiem podejmowaną próbę wejścia w orędzie Biblii poprzez historię tradycji i redakcji¹⁰.

Obecność Pisma św. w wielu dokumentach papieża Jana Pawła II nie ma sobie równej w tekstach jego poprzedników, a przedstawiono tu przecież „niebiblijne” encykliki. W przemówieniu otwierającym V Tydzień Biblijny na KUL (1978) kardynał Wojtyła mówił: „Trzeba nam wyrazić żarliwą gotowość podjęcia w czasach, w których żyjemy, tej samej misji, którą podjęli Apostołowie, przyjmując mandat Chrystusa”¹¹. W dwa lata później tę gotowość miał kardynał Wojtyła jako papież przenieść w dzieło ewangelizacji całego świata. Uznał za stosowne, by mówić do świata językiem Biblii, przekonany o tym, że jest to słowo, które ma moc wejść w człowieka „aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12).

Biblijstka, czyli rozstrzygnięcia egzegetyczne, jest służebną dla duszpasterstwa dyscypliną teologiczną. Papież swoim nauczaniem pokazuje, jak ją wykorzystać, jak sprawić, by rzeczywiście służyła, przestając być hermeneutyczną wiedzą wtajemniczonych. Nie ma w zasadzie takiego problemu, którego rozwiązaniem nie można by się dzielić z najszerszymi rzeszami wiernych. Istotna jest tylko metoda wykładu. Współczesne dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła rozstały się z takim traktowaniem Pisma św., które kazało w nim szukać dicta probantia. Dicta probantia nie miały wskazać w sobie życia, były preparatem ilustrującym zjawisko, myśl, ideę, ale nie miały gorąca kerygmatu i siły przekonania.

Tymczasem prawidłowo spożytkowane metody historii form i historii tradycji pozwalają dostrzec, że Pismo św. zawsze było aktualizowane, że i teraz, choć zapisane przed wiekami, przez ludzi żyjących w innych układach społecznych, psychologicznych, przez ludzi o innej mentalności, nie przestaje mówić. Dziś jest człowiekowi tak samo potrzebne jak przed wiekami. To jest siła dana słowu przez Ojca, to jest siła współczesnego przepowiadania Biblii.

Dokonałiśmy wspólnie wejrzenia w niektóre problemy nauczania papieża Jana Pawła II, podpatrując przede wszystkim miejsce, jakie wyznacza on w swoich wystąpieniach Pismu św. Przechodząc do końcowych wniosków trzeba powiedzieć, że obecny papież Jan Paweł II

¹⁰ Por. wypowiedź o grzechu przeciw Duchowi Świętemu. *Dominum et vivificantem* 46.

¹¹ K. Wojtyła, *Ewangelizacja*, jw. 81.

po prostu mówi Pismem św., pozwala mówić Pismu św., przywołuje je niekiedy w miejscach, gdzie mogłoby nie być oczekiwane — mając w tym wypadku na myśli dawne przyzwyczajenia teologiczne. Dalej — przypomnieć wypada, że jest to obecność Pisma św. w sposób naukowy wyjaśnionego. Wśród dokumentów napisanych przez Jana Pawła II nie ma na razie takiego, który by *ex professo* zajmował się problematyką biblijną. Może sprzyjającą w tym kierunku okolicznością będzie octogesima adveniens Papieskiego Instytutu Biblijnego, czyli jubileusz 80-lecia w roku 1989 tej wielce dla studiów biblijnych zasłużonej instytucji, którą papież uczci osobnym dokumentem o tematyce biblijnej.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

Ks. Tadeusz Matras

XXV SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH

Jubileuszowe Sympozjum Biblistów Polskich w dniach 16—17 września 1987 r. odbyło się w Częstochowie — na Jasnej Górze. Faktycznie było to XXIV-te spotkanie, ale XXV-ty rok działalności sekcji wykładowców Pisma św. przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski. W okresie stanu wojennego w 1982 r. z przyczyn niezależnych nie zorganizowano sympozjum.

Za lokalizacją jubileuszowego sympozjum na Jasnej Górze przemówiły różne motywy. Najpierw Rok Maryjny, rozpoczęty w czerwcu i ogłoszony przez Jana Pawła II. Na Jasnej Górze koncentruje się życie duchowe narodu polskiego i tu przynosi się owoce zmagania i pracy. Należało więc oddać osiągnięcia dwudziestu pięciu lat Tej, która zawsze była najbliższą Słowa Wcielonego. Co roku bibliści spotykają się w różnych środowiskach naukowych, w jubileuszowym roku wypadało spotkać się u boku Tej, która w wieczniku wraz z Apostołami oczekiwała zesłania Ducha Poczyszciela.

Obrazy biblistów otworzył prezes sekcji o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (Lublin) apelując, aby tegoroczne spotkanie nabrało nie tylko naukowej ale również duchowej wymowy. Prezes zakomunikował o jeszcze jednym wyniesieniu bibliisty do godności biskupiej. Jest nim biskup pomocniczy w Kielcach — ks. dr Piotr Skucha. Ponadto ks. prof. Stanisław Grzybek (Kraków) został zamianowany infulatem. O. Profesor podał również informacje o uzyskanych przez biblistów stopniach i tytułach naukowych oraz stanowiskach dydaktycznych. Usprawiedliwił nieobecność ks. kard. Franciszka Macharskiego, który udał się na synod biskupów do Rzymu oraz o. opata tynieckiego Augustyna Jankowskiego OSB i innych profesorów. O sekretarzowanie spotkania poprosił ks. Tadeusza Matrasa (Kraków) i ks. Stanisława Hałasa SCJ (Stadniki). Wreszcie skierował słowa wdzięczności pod adresem OO. Paulinów za gościnne przyjęcie w prograch Jasnogórskiej Kany.

W obradach przedpołudniowych przewodniczył ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków). Referat wygłosił ks. prof. dr hab. Joachim Gnilk

(Monachium) — członek Papieskiej Komisji Biblijnej i zarazem Papieskiej Komisji Teologicznej, *Iesu ipsissima mors* oraz podano trzy komunikaty: s. dr Józefa Ewa Jezierska OSU (Wrocław): *Preegzystencja chrześcijanina w ujęciu 2 Kor 5, 15*, ks. dr Henryk Lempa (Wrocław): *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana*, o. dr Marian B. Arndt OFM (Kłodzko): *Lokalizacja biblijnego Mefaat*.

Inauguracyjny referat ks. prof. J. Gnilki podjął interpretację śmierci Jezusa jako ekspiacji zastępczej, posiadającą swoje korzenie w przekazie Ostatniej Wieczerzy. Nowotestamentalne przekazy Ostatniej Wieczerzy łączy bowiem wspólna myśl, że Jezus oddaje życie za ludzi, za uczestników spotkania. Referat podawał interpretację śmierci Jezusowej należącej do Ostatniej Wieczerzy jako trwały element tradycji. Kontynuację służby Jezusa spełnianej na rzecz ludzi dostrzegał w Jego ostatniej posłudze, w oddaniu życia.

Przedstawione komunikaty podjęły różną problematykę. S. dr J. E. Jezierska OSU analizowała tekst 2 Kor 5, 15 wraz z paralelnymi stwierdzając, że wierni odkupieni przez Chrystusa winni żyć nie dla siebie ale dla Tego, który za nich umarł. To życie określała jako preegzystencję chrześcijanina, wynikającą z preegzystencji Chrystusa dla swego Ojca i ludzi. Preegzystencję chrześcijanina — dar wysłużony przez Zbawcę osadzała na miłości jako mocnym i trwałym fundamentem.

Ks. dr H. Lempa zajął się interpretacją czterech kategorii symboliki eklezjalnej w Apokalipsie św. Jana: Ludu Bożego, dualistycznej, chrystologicznej i eschatologicznej. Wykazał, że symbolika Janowa ujawnia mocne zakorzenienie w Starym Testamencie. Wyraża ona najbardziej istotne aspekty pojęcia Kościoła. Ukazuje stałą i ścisłą więź z Chrystusem osiągnąjąc pełną komunie dopiero z wywyższonym Jezusem, w którym zbawiona i odnowiona ludzkość odzyskuje utracone szczęście.

O. dr M. Arndt OFM przedstawił wyniki badań archeologicznych prowadzonych w dzisiejszej miejscowości Um er Rasas w Jordanii. Podczas nich odkryto resztki bizantyjskiego kościoła z mozaiką przedstawiającą różne miasta Ziemi Świętej. Wśród nich dwukrotnie występuje Mefaat — miasto z czasów Jozuego, przydzielone pokoleniu Rubena a potem miasto lewickie. Odkrycia mają wielką wartość nie tylko ze względu na identyfikację ruin Um er Rasas z biblijnym Mefaat, ale również dla historii chrześcijaństwa, historii sztuki i liturgii.

W obradach popołudniowych przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Łach (Warszawa) a referat wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Szłaga (Lublin): *Pismo święte w nauczaniu Jana Pawła II*. W nim starał się wejrzeć w niektóre problemy nauczania papieskiego i podpatrzeć przede wszystkim miejsce, jakie Papież wyznaczył Pismu św. w swoich wystąpieniach. Stwierdzał, że obecny Papież mówi po prostu Pismem św., przywołuje jego teksty na wielu miejscach, wyjaśnia je w sposób naukowy. Wśród dokumentów ogłoszonych przez Jana Pawła II. nie ma wprawdzie bezpośrednio zajmującego się problematyką biblijną, ale w tych które przekazano wiernym, Autor nie odmówił poczesnego miejsca Słowu z kart ksiąg natchnionych. Pismo św. jest w nich obecne poprzez przedstawianą krytykę historyczną i literacką tekstów biblijnych a wreszcie przez egzegezę i wnioski teologiczne.

Pierwszy dzień obrad zakończono koncelebrowaną Mszą św. w kaplicy Matki Bożej przed Jej cudownym wizerunkiem. Koncelebrze Mszy św. przewodniczył ks. bp Andrzej Suski (Płock). Współkoncelebrowali: ks. bp Adam Odzimek (Sandomierz) oraz uczestnicy sympozjum. Homilię wygłosił o. prof. Hugolin Langkammer OFM. Mówił w niej o wierze Maryi opartej o „fiat”, mocno i zdecydowanie wypowiedzianym podczas zwiastowania i trwającym aż do krzyża. Posługę Słowa Bożego ma

bowiem znamionować wiara Maryi. Encyklika *Redemptoris Mater* jest apelem o taką wiarę.

Uczestnicy sympozjum wzięli również udział w jasnogórskim apelu przed cudownym obrazem naszej Matki i Królowej.

Drugi dzień spotkania rozpoczęto koncelebrowaną Mszą św. w bazylice jasnogórskiej. Mszy św. przewodniczył i podczas niej homilię wygłosił ks. bp Stanisław Nowak — biskup diecezjalny Częstochowy. W homilii nawiązał do roli proroków — widzących i słyszących i ukazał posłannictwo biblisty noszące charyzmat proroka — stróża i interpretatora Słowa Bożego. Pracę biblistów określił jako „męczeństwo litery”. Zaapelował, aby w Roku Maryjnym wszelką postługę wobec Słowa powierzyć Jasnogórskiej Pani.

Na zakończenie Mszy św. o. Prezes złożył ks. Biskupowi imienninowe życzenia. W oparciu o tekst Mk 3, 13—15 życzył, aby wszyscy kapłani diecezji byli razem z nim, byli głosicielami ewangelii i apostołami dobra oraz aby Matka Boża była zawsze z nim w pasterskim posługiwaniu.

Obrazom w tym dniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (Poznań). Wygłoszono w tym dniu trzy referaty: ks. doc. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin): *Apokaliptyka u progu Nowego Testamentu*, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków): *Opowiadania biblijne: aspekt genologiczny i hermeneutyczny*, ks. dr Bogdan Poniży (Poznań): *Opowiadanie o wężu z brązu (Lb 21, 4—9) w świetle księgi Mądrości i Ewangelii św. Jana*.

Dwa pierwsze referaty miały charakter wprowadzący, trzeci egzegetyczny.

Ks. doc. R. Rubinkiewicz SDB podjął interpretację bardzo złożonego zagadnienia, jakim jest apokaliptyka wczesnego judaizmu. W sposób syntetyczny przedstawił stan współczesnych badań nad tym problemem a zwłaszcza niektórych jego aspektów: apokaliptyki jako zjawiska literackiego, pochodzenia apokaliptyki, jej istoty i środowiska życiowego. Pokazał, że w literaturze apokaliptycznej sięgano po wszystko, co mogło przyczynić się do obudzenia ducha religijnego w narodzie i umocnienia nadziei na lepszą przyszłość.

Ks. doc. J. Chmiel starał się przedstawić rolę i znaczenie opowiadania w tekście biblijnym. Zwrócił uwagę na opowiadanie mityczne i symboliczne, ukazując ich związek z przekazywaną treścią. Zdaniem referującego — opowiadanie wyrażając doświadczenie drugiego, doświadczenie paschalne — wiary w Mesjasza, nabierało charakteru kerygmatycznego stając się pośrednikiem pomiędzy zbawieniem a historią. Zmierzało do złożenia świadectwa wiary, do Chrystusa.

Ks. dr B. Poniży wychodząc z perykopy Lb 21, 4—9 zamieszczającej epizod o wężu z brązu podczas wędrówki Izraelitów na pustyni, zmierzał do stwierdzenia, iż Chrystus wywyższony na krzyżu jest pełnią Objawienia i Dawcą życia oraz pełni On rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Ukazanie zaś wielowiekowej genezy biblijnej motywu wywyższania pozwala dostrzec w osobie Jezusa jedność doczesnej egzystencji i zbawienia wiecznego.

Tym razem dosyć dużo czasu przeznaczono — tak w pierwszym jak również w drugim dniu — na dyskusję. Była ona bardzo ożywiona.

W sympozjum brało udział 81 biblistów z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Ustalono, że następne spotkanie biblistów odbędzie się w Łodzi.

LISTA UCZESTNIKÓW SYMPOZJUM

1. O. Abramek Rufin Józef, ZP, 42-200 Częstochowa — Jasna Góra, ul. ks. Kordeckiego 2
2. O. Arndt Marian OFM, 57-300 Kłodzko, ul. Daszyńskiego 1
3. Ks. Bartnicki Roman, 00-498 Warszawa, ul. Książęca 21
4. Ks. Bednarz Michał, 33-100 Tarnów, Pl. Katedralny 6
5. Ks. Bielecki Stanisław, 25-513 Kielce, ul. Świerczewskiego 27
6. Ks. Brzegowy Tadeusz, 33-100 Tarnów, ul. Kapitulna 2
7. Ks. Bulka Oswald, 40-066 Katowice, ul. Mikołowska 32
8. Ks. Chmiel Jerzy, 31-003 Kraków, ul. Podzamcze 8
9. Ks. Chmura Edward, 37-700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
10. Ks. Chrostowski Waldemar, 02-107 Warszawa, ul. K. Dickensa 5
11. Ks. Czerski Janusz, 48-300 Nysa, ul. Bramy Grodkowskiej 5
12. O. Czyż Stanisław OMI, 64-211 Obra, ul. Szkolna 12
13. Ks. Dykiel Zbigniew, 20-039 Lublin, ul. Nowotki 7
14. Ks. Dyrda Jan, 66-001 Zawada
15. Ks. Ejsmont Marian, 10-087 Olsztyn, ul. Gotowca 33/4
16. Ks. Flis Jan, 22-454 Gielczew k. Lublina
17. Ks. Gądecki Stanisław, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
18. O. Gęgotek Anastazy OCD, 31-510 Kraków, ul. Rakowicka 18
19. Ks. Gnilka Joachim, Monachium (RFN)
20. Ks. Gołębiowski Marian, 87-800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
21. Ks. Grzybek Stanisław, 30-066 Kraków, ul. Beniowskiego 39
22. Ks. Hałas Stanisław SCJ, 32-422 Stadniki 81
23. Ks. Hanelt Tadeusz, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
24. Ks. Hareźga Stanisław, 37-700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
25. Ks. Jachym Jan, 91-038 Łódź, ul. św. Antoniego 4
26. Ks. Jelonek Tomasz, 31-127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
27. S. Jezierska Ewa Józefa OSU, 50-140 Wrocław, pl. Nankiera 16
28. Ks. Józwiak Franciszek, 87-800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
29. Ks. Komasa Michał, 42-360 Poraj k. Częstochowy, ul. Kościelna 7
30. Ks. Koncewicz Tadeusz SDS, 55-038 Osola, Bagno 31
31. Ks. Kończak Adam, 27-600 Sandomierz, ul. Zeromskiego 6
32. Ks. Kowalczyk Andrzej, 80-257 Gdańsk-Wrzeszcz, ul. Słowackiego 79
33. Ks. Krawczyk Roman, 08-110 Siedlce, ul. 1 Maja 56
34. Ks. Kudasiewicz Józef, 20-039 Lublin, ul. Nowotki 7
35. Ks. Kulesza Stanisław, 09-400 Płock, ul. abpa Nowowiejskiego 2
36. O. Langkammer Hugolin OFM, 20-039 Lublin, ul. Nowotki 7
37. Ks. Leks Paweł SCJ, 32-422 Stadniki 81
38. Ks. Lempa Henryk, 50-328 Wrocław, ul. św. Idziego 4/6
39. Ks. Lenik Adam, 30-523 Kraków, ul. Zamojskiego 2
40. Ks. Lisiak Józef SAC, 05-850 Ożarów Mazowiecki, ul. Kilińskiego 20
41. Ks. Loska Tadeusz SJ, 30-250 Kraków, ul. Zaskale 1
42. Ks. Łach Jan, 01-842 Warszawa, ul. Reymonta 10/238
43. Ks. Łach Józef, 71-622 Szczecin, ul. J. Chryzostoma Paska 35a
44. Ks. Magda Michał SVD, 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
45. Ks. Major Marek, 08-100 Siedlce, ul. Floriańska 3
46. Ks. Matras Tadeusz, 31-058 Kraków, ul. Stradomska 4
47. Ks. Matysiak Bogdan, 11-036 Gietrzwałd
48. Ks. Ochliński Jan, 48-300 Nysa, ul. Rodziewiczówny 15
49. Ks. bp Odzimek Adam, 26-600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
50. Ks. Olszewski Ludwik, 17-312 Drohiczyn n/Bugiem, ul. Kościelna 10
51. Ks. Paciorek Antoni, 33-100 Tarnów, ul. Kapitulna 6
52. Ks. Paprocki Tadeusz, 15-077 Białystok, ul. Warszawska 116
53. Ks. Pawlak Leonard, 04-627 Warszawa-Anin, ul. Odsieczy Wiednia 13

