

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XLI

1988

T E K S T Y

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA

BIBLIA I CHRYSOLOGIA¹

Przedmowa Sekretarza PKB Henri Cazelles PSS

Nie należy wprost do samej Papieskiej Komisji Biblijnej przeprowadzanie dzieła egzegezy. Zadaniem Komisji jest przyczynić się we właściwy sposób do rozwoju studiów biblijnych i udzielać rzetelnej pomocy Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Gdy zaś jej przedłożono kwestię opracowania nauki biblijnej o Chrystusie-Mesjaszu, nie miała ona redagować dokumentu, który by był skierowany wprost

¹ Niniejszego przekładu polskiego dokonał o. Augustyn Jankowski OSB, członek Papieskiej Komisji Biblijnej z upoważnienia, którego mu udzielił osobiście Przewodniczący tejże Komisji Kard. Josef Ratzinger, Prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Podstawą przekładu był tekst dokumentu w wydaniu: *Commission Biblique Pontificale, Bible et christologie*, Paris 1984 (Cerf), 8—109, gdzie jest łaciński tekst oficjalny i tekst francuski opracowany przez Komisję w kwietniu 1983 roku. Niniejszy przekład idzie zasadniczo śladem tekstu łacińskiego, który zawiera pewne uzupełnienia, lecz w przypisach odwołuje się również do tekstu francuskiego. Ukazały się nadto przekłady: we Włoszech razem z łacińskim tekstem wydany przez Edizioni Paoline 1987, oraz w Stanach Zjednoczonych tylko angielski, którego autorem jest członek Komisji O. Joseph A. Fitzmyer SJ, w: „Theological Studies” 46 (1985) 408—443. Tekst francuski w przypisach oznaczony jest skrótem *F*, przekład angielski — *A*. Przekład włoski trzyma się raczej tekstu francuskiego, dlatego jego warianty nie zostały tu wzięte pod uwagę.

do biblistów, specjalistów w zakresie egzegezy, ani też do odpowiedzialnych za katechezę.

Aby się przysłużyć znajomości Pisma św. i udzielić pomocy duszpasterzom w spełnianiu ich obowiązków, miała Komisja dwa zadania:

1. Po uważnym przebadaniu współczesnych dociekań, publikowanych w dziedzinie chrystologii biblijnej, wyodrębnić w nich różne w tej sprawie kierunki i różne metody, nie pomijając niebezpieczeństw, jakie zagrażają osiągnięciu pełnego rozumienia świadectwa biblijnego i daru Bożego w Chrystusie ze strony wyłącznego stosowania jakiejś jednej metody.

2. Krótko zestawić twierdzenia biblijne, które:

- a) W Pierwszym, czyli Starym Testamencie odnoszą się do obietnic Bożych, do darów już udzielonych i do nadziei mesjańskiej Ludu Bożego.
- b) W Nowym Testamencie wyrażają rozumienie wiary, do którego wreszcie doszły wspólnoty chrześcijańskie w sprawie słów i czynów Jezusa z Nazaretu, i to na drodze zgłębienia tych tekstów, którym wspólnoty żydowskie już przypisywały Bożą powagę.

Komisja umyślnie pozostawiła badaniom ściśle egzegetycznym, literackim i historycznym przestudiowanie stopniowej kompozycji pism biblijnych, ograniczając się sama tylko do świadectw, które zostały przyjęte do kanonu Pisma św. Stąd tytuł dokumentu: Biblia i chrystologia.

Wydało się jednak słuszne dać duszpasterzom kilka szerszych opracowań pewnych tematów, które dokument oficjalny mógł zaledwie naszkicować. Zwróciła się więc do niektórych swoich członków o zredagowanie „Tekstów dołączonych”², publikowanych ich własną powagą, lecz wyzyskanych w pracy zawodowej. Czytelnik nie znajdzie tam studiów egzegetycznych, zaopatrzonych w aparat naukowy, lecz syntezy teologiczne albo metodologiczne w niektórych sprawach, które są dziś często przedmiotem kontrowersji.

TEKST BIBLIA I CHRYSSTOLOGIA

W naszych czasach wielu ludzi, zwłaszcza na Zachodzie, chętnie podaje się za agnostyków i niewierzących. Czy wynika stąd, że nie interesują się oni także Jezusem Chrystusem i Jego rolą na świecie? Ze wcale tak nie jest, to wynika ze studiów i ukazujących się publikacji, chociaż zmienił się sposób traktowania tej kwestii. Tym niemniej niektórzy chrześcijanie są zaniepokojeni różnorodnością podejść do tego zagadnienia, jak i proponowanymi jego roz-

² Tej części znacznie dłuższej w książce (s. 113—287) drukowanej w kilku językach, tutaj na razie nie publikujemy. Przewiduje się z czasem wydanie całej książki.

wiązaniami. Papieska Komisja Biblijna pragnie w tej sprawie przyjąć z pomocą duszpasterzom i wiernym przez to, że

1. ukaże *krótki konspekt tych studiów* wraz z opisem ich doniosłości i niebezpieczeństw, jakie ze sobą niosą;

2. przedstawi sumarycznie *całokształt świadectw Pisma św.* w sprawie oczekiwania *zbawienia i Mesjasza*, aby na tym tle prawidłowo umieścić Ewangelię, a potem wskaże, jak należy rozumieć wypełnienie w Jezusie Chrystusie tego oczekiwania i uzasadniających je obietnic.

Część pierwsza

PRZEGLĄD DZISIEJSZYCH METOD ROZWIĄZYWANIA PROBLEMU CHRYSYUSA

Rozdział 1

Krótki konspekt usiłowań

Nie chodzi tu o pełne przedstawienie dziejów badań w sprawie Jezusa Chrystusa, lecz o proste stwierdzenie, że w naszych czasach próbowano różnych dróg w tych badaniach. Drogi te będą tu krótko opisane z zastosowaniem przybliżonej klasyfikacji, która nie przeszczerza ściśle porządku ani logicznego ani chronologicznego, oraz z podaniem kilku nazwisk autorów, najbardziej znamienitych dla tych metod.

1.1.1. „Klasyczna”, czyli tradycyjna droga

1.1.1.1. Tę drogę stosują spekulatywne traktaty dogmatyczne, które ukazują doktrynę wypracowaną systematycznie na podstawie definicji soborowych i pism Ojców Kościoła. Jest to traktat *De Verbo Incarnato* (por. Sobory: Nicejski z r. 325, Efeski z r. 431, Chalcedoński z r. 451, Konstantynopolski II i II z lat 553 i 631 (i traktat *De Redemptione* (por. Sobory: w Orange z r. 529, Trydencki — sesja 5 i 6 z lat 1546 i 1547).

1.1.1.2. Tak opracowane traktaty doznały dziś wzbogacenia o wiele elementów nowszych dzięki postępowi nauk:

a) na ogół wykorzystują one *krytykę biblijną*, a dzięki niej lepiej można wyróżnić wkład poszczególnych ksiąg lub ich grup. W ten sposób egzegeza teologiczna opiera się na solidniejszych podstawach (np. J. Galot i inni).

b) dzięki ubocznemu wpływowi teologii, opartej na „dziejach zbawienia” (*Heilsgeschichte*, zob. niżej 1.1.6) osoba Jezusa Chrystusa mocniej osadza się w tym stopniowym szafowaniu środkami zbawienia, które u Ojców Kościoła nazywa się „ekonomią (*dispensatio*) Zbawienia”.

c) Niektóre z traktatów, uwzględniając dzisiejsze aspekty zagadnień teologicznych, wznawiają częściowo pewne zagadnienia już oma-

wiane w średniowieczu, jak np. „wiedzę” Chrystusa i rozwój Jego osobowości (np. J. Maritain i inni).

1.1.2. Metody spekulatywne o charakterze krytycznym

1.1.2.1. Niektórzy teologowie spekulatywni sądzą, że pewnego rodzaju *lekturę krytyczną*, która przyniosła wiele pożytku na polu studiów biblijnych, należy stosować nie tylko do dzieł doby patrystycznej i teologów średniowiecza, lecz również do definicji soborowych. Trzeba mianowicie interpretować te definicje uwzględniając kontekst dziejowy i kulturowy, w jakim powstały.

1.1.2.2. Z badań bowiem historycznych nad Soborami wynika, że ich definicje należy uważać za próby pokonania sporów między szkołami i różnorodności punktów widzenia czy sposobów wyrażania się, jakie dzieliły teologów między sobą, chociaż wszyscy oni chcieli potwierdzić wiarę pochodzącą z Nowego Testamentu. Próby te jednak nie zawsze w pełni pokonały zachodzące przeciwieństwa. Kiedy się podda krytycznemu badaniu kontekst kulturowy oraz język formuł przyjętych np. na Soborze Chalcedońskim (r. 451), lepiej można odróżnić przedmiot definicji od formuł zastosowanych do tego, by go poprawnie wyrazić. A skoro uległ zmianie kontekst kulturowy, to i same formuły łatwo mogą stracić swoją moc skuteczną w innym kontekście językowym, w którym te same słowa nie zawsze zachowują ten sam sens.

1.1.2.3. Trzeba więc na nowo skonfrontować tego rodzaju formuły z podstawowymi źródłami Objawienia, stosując szczególną uwagę do Nowego Testamentu. Na skutek tego niektóre badania odnoszące się do „Jezusa Chrystusa * historii” doprowadzają pewnych teologów (np. P. Schoonenberga) do mówienia o Jego „osobie ludzkiej”. Ale czy nie byłoby słuszniej mówić o Jego „osobowości ludzkiej” w takim sensie, w jakim scholastycy mówili o Jego „naturze ludzkiej indywidualnej” oraz „szczególniej”?

1.1.3. Chrystologia w powiązaniu z badaniem historycznym

Pozatem inne drogi biorą początek z metod naukowej historii. Skoro te metody wykazały swoją skuteczność w studiach nad tekstami przeszłości, słuszną było rzeczą zastosować je także do tekstów Nowego Testamentu.

1.1.3.1. Rzeczywiście już od początku wieku XIX skupiono uwagę na *historycznej rekonstrukcji życia Jezusa*, życia takiego, jakie ukazało się Jego współczesnym, oraz na Jego świadomości, jaką mógł mieć o Sobie samym. Odstąpienie od dogmatów chrystologicznych było samorzutnym następstwem u racjonalistów (jak np. Reimarus, Paulus, Strauss, Renan i inni). Zostało ono podjęte także przez protestantów „liberalnych”, którzy przez krytycznie ustaloną teologię „biblijną” chcieli zastąpić teologię „dogmatyczną”, która — ich zdaniem — zdawała się wykluczać wszelkie badania pozytywne (np. A. Harnack,

* F opuszcza to słowo.

Das Wesen des Christentums). Te zaś badania nad „Jezusem historii” doprowadziły do tak sprzecznych wyników, że „poszukiwanie życia Jezusa” (*Leben-Jesu Forschung*) wreszcie wydało się przedsięwzięciem zupełnie beznadziejnym (A. Schweitzer, II wyd., 1913). Chociaż po stronie katolickiej M.-J. Lagrange mocno ustalił⁴ „metodę historyczną” w badaniach nad Ewangeliami (*La Méthode historique*, III wyd., 1907), to jednak w praktyce nie udawało się uniknąć tych samych trudności inaczej, niż postulując pełną prawdę „historyczną” wszystkich szczegółów, nawet najdrobniejszych⁵, które zachodzą w tekstach ewangelijnych (tak: Didon, Le Camus; z pewnym wycienianiem: Lebreton, sam Lagrange, Fernández, Prat, Ricciotti i inni). Z tego właśnie impasu, w którym zdawało się pozostawać badanie „życia Jezusa”, wziął początek wysiłek R. Bultmanna (por. niżej, 1.1.3). 1.1.3.2. Od owego czasu wiele doniosłych uzupełnień wzbogaciło „metodę historyczną”, gdyż sami historycy podali w wątpliwość pojęcie „pozytywistyczne” obiektywności w nauce historii.

a) Obiektywność ta nie jest taka sama jak w naukach przyrodniczych, gdyż odnosi się do *ludzkich doświadczeń* (społecznych, psychologicznych, kulturowych itd.), które tylko raz jeden dokonały się w przeszłości i dlatego nie dadzą się w pełni odtworzyć. Jeśli się więc chce odkryć ich prawdę, można to osiągnąć jedynie uciekając się do śladów, (jakie pozostawiły po sobie)⁶ i do świadectw (pomników i dokumentów), które się do nich odnoszą; ale do ich prawdziwości dociera się o tyle, o ile się je rozumie niejako „od wewnątrz”.

b) Tego rodzaju wysiłek z konieczności wnosi ze sobą do fachowych badań historycznych ludzkie pierwiastki subiektywne. Historyk wyróżnia ich obecność we wszystkich tekstach, które donoszą o wydarzeniach i opisują ich sprawców, bez przesadzania jakości świadectw w ten sposób przechowanych.

c) Subiektywność samego historyka wkracza do jego pracy na wszystkich jej etapach, gdy poszukuje on „prawdy” dziejowej (por. H. G. Gadamer). Traktuje on bowiem badany przedmiot zgodnie ze swoimi głównymi zainteresowaniami i zgodnie z własnym „przednim rozumieniem” (*Vorverständnis*), które powoli musi dostosować do świadectw badanych tekstów. Chociaż nawet w czasie takiej konfrontacji bada on i osądza samego siebie, to rzadko kiedy przedstawienie uzyskanych wyników nie będzie zależało od jego własnego poglądu na sens ludzkiego istnienia (por. X. Léon-Dufour).

1.1.3.3. Najbardziej jawny dowód na taką sytuację historyków stanowią badania historyczne nad Jezusem Chrystusem. Nie jest ona nigdy „neutralna”. Osoba bowiem Jezusa rzeczywiście dotyczy wszystkich ludzi, a więc także samego historyka, a to na skutek znaczenia

⁴ F „zasadę metody”.

⁵ F opuszcza te dwa słowa.

⁶ Słowa w nawiasie dodaje F.

tak Jego życia, jak Jego śmierci, na skutek doniosłości Jego orędzia dla istnienia człowieka, a także na skutek interpretacji Jego osoby, interpretacji poświadczonej przez poszczególne ksiągi Nowego Testamentu. Te właśnie okoliczności, w jakich dokonuje się całe badanie tego zagadnienia, tłumaczą wielką różnorodność wniosków, do jakich doszli tak historycy, jak teologowie; nikt bowiem nie może badać i przedstawiać w sposób całkowicie „obiektywny” człowieczeństwa Jezusa, dramatu Jego życia uwieńczonego przez krzyż, orędzia, jakie Sam dał ludziom swoimi słowami, swoimi czynami i samym swoim istnieniem. Tym niemniej, *to badanie historyczne jest nieodzowne* celem uniknięcia dwóch niebezpieczeństw, mianowicie, by nie uznać Jezusa jako tylko mitycznego bohatera i by nie pozostawić irracjonalnemu jakiemuś fideizmowi uznania w Nim Mesjasza i Syna Bożego.

1.1.4. Chrystologia ze stanowiska religioznawstwa

1.1.4.1. Dla dopełnienia podstawy badań historycznych nastęrcza się nowa dana, mianowicie „religioznawstwo”⁷, która uwzględnia wzajemne działanie na siebie dostrzegalne między religiami. Czy nie trzeba wejść na tę drogę, aby zrozumieć np., jak dokonało się przejście od *Ewangelii Królestwa Bożego*, jaką głosił Jezus według tekstów ewangelijnych, do *Ewangelii Mesjasza i Syna Bożego*, jaka się znajduje w tekstach, ukazujących na różny sposób wiarę Kościoła pierwotnego?

1.1.4.2. Począwszy od wieku XIX historia porównawcza religii nabrała wielkiego rozmachu, który w tej sprawie wznowił starożytne sposoby podejścia. Dwie były przyczyny tego rozmachu: na pierwszym miejscu — odzyskanie starożytnych literatur wschodnich dzięki odcyfrowaniu pisma egipskiego i klinowego (Champollion, Grotefend i inni), następnie — badania etnologiczne ludów zwanych „pierwotnymi”. Wówczas stało się jasne, że zjawisko religii jest niesprowadzalne do innych zjawisk ludzkich (R. Otto, *Das Heilige*, 1916), i że zawiera ono w sobie bardzo różne pierwiastki w dziedzinie tak wierzeń, jak obrzędów.

1.1.4.3. W tym staniu rzeczy na początku wieku XX „Szkoła historyczno-religijna” (*Religionsgeschichtliche Schule*) usiłowała⁸ wytłumaczyć z jednej strony genezę i rozwój religii starożytnego Izraela, z drugiej — powstanie religii chrześcijańskiej, biorącej początek od Jezusa Żyda, w świecie zhellenizowanym, głęboko wówczas przeponym synkretyzmem i gnostycyzmem. R. Bultmann (por. niżej 1.1.8) przyjął bez zastrzeżeń tę zasadę, by wytłumaczyć genezę⁹ języka chrystologicznego w Nowym Testamencie. Tej samej zasady trzymają się na ogół nie-chrześcijanie. Jeśli ją się przyjmie, chrystologia traci

⁷ „scientia religionum” za F: „science des religions”, tymczasem A: „the history of religions”.

⁸ F dodaje tutaj: „na sposób genetyczny i ewolucyjny”.

⁹ F: „kształtowanie się”.

całą swoją treść¹⁰. Jednakże można ją utrzymać nie odmawiając bynajmniej praw „religioznawstwa”.

1.1.5. Podejście do Jezusa od strony judaizmu

1.1.5.1. Jest rzeczą oczywistą, że dla zrozumienia osobowości Jezusa jako pierwszą należy zbadać religię żydowską. Ewangelie ukazują Go jako głęboko zakorzenionego w swoim kraju i w tradycji swojego narodu. Od początku tego stulecia chrześcijańscy badacze wydobyli na światło dzienne bardzo liczne analogie między Nowym Testamentem a pismami autorów żydowskich (por. Strack-Billerbeck, J. Bonsirven i inni). Później odkrycia w Qumran i odzyskanie starożytnego Targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu wznowiły zagadnienia i pobudziły do ich zbadania. Na początku troszczono się w tych badaniach o wykazanie historyczności tekstów ewangelicznych (na tle starożytnego judaizmu)¹¹. Dziś chodzi raczej o lepsze rozpoznanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa, aby dokładniej ocenić właśnie jego oryginalność, nie pomijając bynajmniej pnia drzewa, z którego wyrosło¹².

1.1.5.2. Po zakończeniu I wojny światowej w roku 1918 niektórzy historycy żydowscy, zaprzestając wielowiekowej niechęci, od której zresztą nie byli wolni także kaznodzieje chrześcijańscy¹³, zainteresowali się wprost osobowością Jezusa i początkami chrześcijaństwa (J. Klausner, M. Buber, J. G. Montefiore i inni). Usiłowali oni jasno wykazać *żydowskość Jezusa* (np. P. Lapide), stosunek Jego nauczania do tradycji rabinistycznych, oryginalność proroczą i mądrościową Jego orędzia, ściśle powiązanego z życiem religijnym synagog i Świątyni. Historycy żydowscy (Y. Yadin i inni) lub zgoła niechrześcijańscy (Allegro) prowadzili pewnych zależności od Qumran, inni zaś — od liturgicznych parafraz biblijnych, zarówno Żydzi (np. E. I. Kutscher i inni), jak chrześcijanie (R. Le Déaut, M. McNamara i inni).

1.1.5.3. Niektórzy historycy żydowscy bardzo się zajęli „bratem Jezusem” (Sch. Ben Chorin) i uwypuklili pewne cechy Jego osoby po to, by w Nim odnaleźć nauczyciela bardzo zbliżonego do starożytnych faryzeuszów (D. Flusser) bądź cudotwórcę na wzór takich, o których zachowała wspomnienie tradycja żydowska (G. Vermes). Niektórzy nie wahali się zestawiać opisów Męki Jezusa z Cierpiącym Sługą z Księgi Izajasza (M. Buber). Wszystkie te wysiłki zasługują na baczną uwagę teologów chrześcijańskich, którzy zajmują się chrystologią.

1.1.5.4. Jednakże autorzy żydowscy (np. S. Sandmel i inni) skłaniają się do przypisywania Szawłowi z Tarsu w ludzkim obrazie Jezusa rysów transcendentnych, zwłaszcza Jego synostwa Bożego. To wy-

¹⁰ F: „contenu réaliste”.

¹¹ Słowa w nawiasie zawiera F.

¹² Ostatnie zdanie w F: „na którym zostało zaszczerpione”.

¹³ F: „która miała swój odpowiednik u kaznodziejów chrześcijańskich”.

jaśnienie bardzo się zbliża do opinii historyków pochodzących ze Szkoły historyczno-religijnej (*Religionsgeschichtliche Schule*), choć nie lekceważy bynajmniej charakteru głęboko żydowskiego samego Pawła. Jakakolwiek jest wartość tego zapatrywania, jest rzeczą jasną, że studiowanie całej różnorodności judaizmu epoki Jezusa jest koniecznym warunkiem wstępnym do tego, by w pełni zrozumieć Jego osobowość i pojąć doniosłość przypisywaniu Mu w „ekonomii zbawienia” przez pierwszych chrześcijan. Ponadto na tej podstawie można nawiązać owocny dialog między Żydami a chrześcijanami — bez zamiarów apologetycznych.

1.1.6. Chrystologia w tzw. historii zbawienia

1.1.6.1. W wieku XIX niektórzy teologowie protestancy w Niemczech (np. J. T. Beck, J. C. K. von Hofmann) celem zwalczania bądź liberalnego „historycyzmu” (por. 1.1.3.1.) bądź monistycznego idealizmu pochodzącego od Hegla, który wówczas cieszył się wielką powagą, ze swej strony wznowili pewne pojęcie „historii zbawienia” (*Heilsgeschichte*), dość podobne do tego, które Ojcowie Kościoła i teologowie średniowiecza nazywali „ekonomią zbawienia”. Skoro się przyjmuje Ewangelię w sposób zgodny z wiarą, należy się doszukać w dziejach ludzkich takich znaczących wydarzeń, przez które Bóg, jeśli tak godzi się powiedzieć, pozostawił ślady swego wkroczenia, i prowadzi On bieg dziejów w stronę ich „dopełnienia”. Te właśnie wydarzenia stanowią sam wątek Pisma św.; stąd „dokonanie” tak pojętej historii otrzymuje nazwę „eschatologii”.

1.1.6.2. W perspektywie tej „historii zbawienia” chrystologia wykazuje rozmaite postaci w zależności od podstawowej idei¹⁴ obranej jako fundament całego wywodu.

a) Podobnie jak w dziełach o *tytułach Chrystusa* w Nowym Testamencie (por. F. Hahn, V. Taylor, L. Sabourin i inni) lub o Chrystusie jako „Mądrości Bożej” (A. Feuillet i inni), na takiej podstawie O. Cullmann wypracował chrystologię w istocie swej „funkcjonalną”, która całkowicie się wstrzymuje od analiz metafizycznych porządku „ontologicznego”. Tytuły, o których mowa, to bądź te, które nadał sobie sam Jezus, wewnątrznie powiązane z Jego czynami i postawą życiową, bądź te, które mu przypisali w Nowym Testamencie głosiciele Ewangelii. Tytuły te określają bądź dzieło przez Niego dokonane w życiu ziemskim, bądź Jego dzieło dopełniane teraz w Kościele, bądź dzieło końcowe, czyli eschatologiczne, do którego zmierza ostateczna nadzieja Kościoła; uwzględniają one również Jego preegzystencję (P. Benoit). Dzięki temu soteriologia (czyli teologia Odkupienia) zostaje włączona do samej chrystologii inaczej, niż to było w klasycznych traktatach teologicznych, które odróżniały jedną od drugiej.

b) W. Pannenberg obiera za punkt wyjścia fakt *zmartwychwstania Jezusa*, które uważa za antycypację (czyli „prolepsis”) dopełnienia

¹⁴ F: „punktu wyjścia”.

całych dziejów. Sądząc, że prawdziwość tego faktu da się udowodnić za pomocą badań historycznych (*Historie*), uważa, że przez to samo mocno dowodzi się Bóstwa Jezusa. Stąd bierze początek jego wywód¹⁵ o życiu i działalności Jezusa: Jego orędzie zapoczątkowało Królestwo Boże wśród ludzi, Jego śmierć przyniosła im zbawienie, a przez Jego zmartwychwstanie Bóg potwierdził Jego posłannictwo.

c) J. Moltmann ustawia się od razu w *perspektywie eschatologicznej*, dzięki której całe dzieje ludzkie biegną w stronę jakiejś obietnicy. Ci, którzy ją przyjmują wierząc, znajdują w niej źródło *nadziei*, która zmierza do osiągnięcia „Bożego zbawienia”. Ono zaś winno ogarnąć całe istnienie człowieka, we wszystkich jego aspektach¹⁶. Ono też znajdowało się rzeczywiście w obietnicach prorockich Pierwszego Testamentu. Te właśnie obietnice wypełnia Ewangelia głosząc śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Albowiem przez Krzyż Syn Boży wziął¹⁷ na siebie karę i śmierć ludzką, by z nich w oczekiwany sposób¹⁸ uczynić narzędzie¹⁹ zbawienia. Rzeczywiście z miłości Jezus stał się solidarny z rodzajem ludzkim, grzesznym i cierpiącym, aby wyzwolić ludzi pod każdym względem, czy to w ich stosunku do Boga, na płaszczyźnie psychologicznej (antropologia), czy też społecznej (socjologia i polityka). W ten sposób teologia Odkupienia prowadzi z konieczności do programu działania. Tego rodzaju można znaleźć także w „egzegezie społecznej” (por. G. Theissen, E. A. Judge, A. J. Malherbe i inni).

1.1.7. Chrystologia ze stanowiska antropologii

Pod tym tytułem umieszcza się rozmaite metody, których cechą wspólną jest to, że wychodzą z rozmaitych aspektów ludzkiego doświadczenia i antropologii. Te metody wznawiają na swój sposób kwestie poruszane w wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX w sprawie „znaków wiarygodności”, które doprowadzają do wiary. Tego rodzaju studia wychodziły bądź ze sprawdzania znaków zewnętrznych (apologetyka klasyczna) bądź z doświadczenia religijnego ogólnie pojmowanego (próba modernistów), bądź z rozważania wewnętrznych wymogów ludzkiego „działania” (M. Blondel). Od tego czasu te zagadnienia zmieniły się w różny sposób; zmiany jednak tego rodzaju wywarły wpływ na chrystologię.

1.1.7.1. P. Teilhard de Chardin ukazał człowieka jako „końcowy pęd”²⁰ ewolucji w całym wszechświecie. W ten sposób Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jest uważany za *zasadę jednoczącą całą historię ludzkości i wszechświata* od jego początku. Tak dzięki Jego narodzeniu

¹⁵ F: „relecture”.

¹⁶ F: „dimensions”.

¹⁷ F: „Bóg w swoim Synu wziął...”

¹⁸ F mocniej: „paradoxalement”.

¹⁹ F: „środek”.

²⁰ F: „bourgeon”.

i zmartwychwstaniu w pełni się odsłania przed wierzącymi sens²¹ „fenomenu ludzkiego”.

1.1.7.2. Według K. Rahnera refleksja chrystologiczna winna mieć punkt wyjścia w *egzystencji ludzkiej*, rozważanej w sposób tzw. „transcendentalny”. Polega on zasadniczo na poznaniu, miłości i wolności. Otóż te właśnie wymiary egzystencji zostały najdoskonalej urzeczywistnione w osobie Jezusa Chrystusa za Jego życia ziemskiego. Przez swoje zmartwychwstanie, przez swoje życie w Kościele i przez dar wiary, udzielany przez Ducha Świętego wierzącym, Chrystus sprawia, że staje się osiągalny doskonały kształt i cel człowieka²², które bez Niego nie mogą się urzeczywistnić.

1.1.7.3. H. Küng, przejęty dzisiejszym ścieraniem się chrześcijaństwa z religiami światowymi i rozmaitymi kształtami humanizmu, kieruje swoje zainteresowania w stronę *historycznej egzystencji tego Żyda, którym był Jezus*. Bada sposób, w jaki Jezus wziął na siebie sprawę Boga i ludzi, następnie smutne wypadki²³, które Go doprowadziły do śmierci, wreszcie ten sposób życia, którego był opiekunem i inicjatorem, a które za sprawą Ducha Świętego nie przestaje płynąć w Kościele. Chrześcijański więc sposób działania ukazuje się jako „humanizm radykalny”, który daje człowiekowi autentyczną wolność.

1.1.7.4. E. Schillebeeckx tak bada *osobiste doświadczenie Jezusa*, iż ustala pewne połączenie i więź²⁴ między Jego doświadczeniem a wspólnym doświadczeniem ludzkim, poczynając od tych, którzy Mu w życiu towarzyszyli. Śmierć, którą podjął Jezus jako „prorok eschatologiczny”, bynajmniej nie położyła kresu ich wierze w Niego. Głoszenie Jego zmartwychwstania, pojętego jako Boże zatwierdzenie Jego posłannictwa, wykazało, że oni uznali w Chrystusie znak zwycięstwa Boga nad śmiercią i zadatek²⁵ obietnicy zbawienia dla tych wszystkich, którzy by zechcieli iść za Nim w Jego Kościele.

1.1.8. „Egzystencjalna” interpretacja Jezusa Chrystusa

Podejście do Jezusa typu również antropologicznego zachodzi w interpretacji „egzystencjalnej” (albo „egzystencjalistycznej”), którą zaproponował R. Bultmann, egzegeta i zarazem teolog.

1.1.8.1. Jako egzegeta R. Bultmann przyswaja sobie wnioski negatywne, do jakich doszły badania „życia Jezusa” wśród protestantów „liberalnych”. Tego rodzaju badania, jak mówi, w żaden sposób nie mogą być podstawą teologii. Wraz ze zwolennikami Szkoły historyczno-religijnej przyznaje, że wiara pierwotnego chrystianizmu wzięła początek z pewnego synkretyzmu, jak mówi, w którym pierwiastki żydowskie, zwłaszcza żywotne w kręgach apokaliptycznych, mieszały się z pierwiastkami hellenistycznymi. Na skutek tego „Jezus historii”

²¹ F dodaje: „zwarty” („cohérent”).

²² F tylko: „projet humain”.

²³ F tylko „dramat”.

²⁴ F: „przerzuca most”.

jak najbardziej jest oddzielony od „Chrystusa wiary” (według zasady postawionej u schyłku wieku XIX przez M. Kählera).

1.1.8.2. Tym niemniej Bultmann chce pozostać wierzącym chrześcijaninem i zamierza zrealizować dzieło naprawdę *theo*-logiczne. Celem zaś utrzymania powagi „kerygmatu” ewangelijnego, przed którym była wprawdzie postawa Jezusa wobec Boga, sam posuwa się do tego, iż ogranicza to orędzie do *głoszenia przebaczenia udzielonego grzesznikom przez Boga*. To orędzie oznaczone jest Krzyżem Jezusa, tym prawdziwym „Słowem” Boga wpisanym w fakt historyczny. To należy uznać za orędzie paschalne, na które trzeba odpowiedzieć „decyzją wiary” (S. Kierkegaard). Tylko taka decyzja zapewnia człowiekowi bezpieczne wkroczenie w nową, w pełni „autentyczną”, egzystencję. Wiara zaś ta jako taka nie zawiera żadnej treści doktrynalnej, lecz należy do porządku „egzystencjalnego”, skoro polega na daniu poręki²⁵ wolności, dzięki której człowiek cały powierza się Bogu.

1.1.8.3. Według Bultmanna wszystkie formuły chrystologiczne i soteriologiczne zachodzące w Nowym Testamencie stosują język „mitologiczny” swojej epoki. Trzeba więc ten język — jak mówi — „*odmitologizować*”, tzn. interpretować uwzględniając prawa języka mitologicznego tak, by stał się przedmiotem *interpretacji egzystencjalnej*. Ta zaś nie tylko zmierza do ukazania następstw praktycznych orędzia ewangelijnego, lecz również do ukazania „kategorii”, od których zależy struktura „zbawionego” ludzkiego istnienia. W tej dziedzinie rozumowania Bultmanna wykazują znaczną zależność od zasad filozoficznych, których broni M. Heidegger w swoim dziele *Sein und Zeit*.

1.1.8.4. W pracy swej egzegetycznej R. Bultmann — podobnie jak współcześni mu M. Dibelius i K. L. Schmidt — wyszedł poza klasyczną krytykę literacką, uciekając się do krytyki „form” literackich, które przyczyniły się do „uformowania” tekstu (*Formgeschichte*). Chodzi przy tym mniej o wydobycie z tekstów Ewangelii samych treści historycznych o Jezusie, ile raczej o ustalenie związku między tymi tekstami a konkretnym życiem „pierwotnej wspólnoty” przez określenie, jakie miejsce zajmowały i jaką funkcję tam pełniły one (*Sitz im Leben*), po to, by żywcem uchwyćić różne aspekty wiary w tej wspólnotie. Uczniowie zaś samego Bultmanna, choć nie zaprzeczali głównym poszukiwaniom swego mistrza, to jednak odczuli potrzebę odnajdowania samego Jezusa u samego początku chrystologii (E. Käsemann i inni).

1.1.9. Chrystologia wobec zaangażowań społecznych

1.1.9.1. Skoro istnienie człowieka zależy od jego życia w społeczeństwie, u niektórych „czytelników”, teologów lub nie, zainteresowanych Jezusem, zaznaczył się zwrot ich uwagi na badania praktycznych zagadnień życia społecznego. Obserwując lub nawet w sobie sa-

²⁵ F opuszcza.

²⁶ Termin łaciński: „*sponsio*”, F: „*engagement*”, A: „*pledge*”.

mych doświadczając wad ludzkich społeczności, uciekają się oni do „praxis” Jezusa, by znaleźć w niej model przystosowany do naszej epoki. Już w wieku XIX niektórzy socjaliści tzw. „utopiści” (por. Proudhon) interesowali się społecznymi aspektami Ewangelii. Sam K. Marx, choć całkowicie odrzucił religię, pośrednio jednak ulegał wpływowi mesjanizmu biblijnego. F. Engels zaś zgodnie z zasadą swojej teorii „walki klas” interpretował nadzieje pierwotnego chrześcijaństwa, jakie można dostrzec np. w Apokalipsie.

1.1.9.2. W naszych zaś czasach zwolennicy teologii wyzwolenia w różnych jej postaciach, wypracowanych zwłaszcza w Ameryce łacińskiej, usiłują znaleźć podstawę jakiejś nadziei i „praxis” w „Chryście Wyzwoliciele”, którego pewni historycy przedstawili jako politycznego przeciwnika imperium rzymskiego (np. S. G. F. Brandon). Czyż, jak mówią, celem przyniesienia ludziom wyzwolenia społecznego i politycznego Jezus nie opowiedział się za *sprawą ubogich* i czyż nie przeciwstawił się nadużyciom władz, które uciskały lud w dziedzinach: gospodarczej, politycznej, ideologicznej, a także religijnej? Jednakże tego rodzaju teologie przybierają rozmaite kształty. Jedne podkreślają globalny charakter koniecznego wyzwolenia, włączając do niego również podstawowe odniesienie człowieka do Boga (np. G. Guttierrez, L. Boff i inni). Inne zaś kładą nacisk głównie na międzyludzkie stosunki społeczne (np. J. Sobrino).

1.1.9.3. Nadto niektórzy marksiści, sami będąc ateistami, w poszukiwaniu jakiejś „zasady-nadziei” (E. Bloch), w Jezusowej „praxis”, opartej na bratniej miłości, upatrują jakby drogę otwartą do tego, by wreszcie wyłoniła się w dziejach nowa ludzkość, w której wyrazi się doskonała postać integralnego „komunizmu” (np. M. Machovec).

1.1.9.4. Niektórzy czytelnicy Ewangelii, przyjmując jako zasadę interpretacji zjawisk społecznych i historii, proponowaną przez zwolenników marksizmu, stosują do faktów Nowego Testamentu metody analizy tej szkoły i proponują jego *lekturę materialistyczną*. W ten sposób wyprowadzają z niej zasady pewnej „praxis” wyzwolenczej, oderwanej, według nich, od jakiegokolwiek „ideologii kościelnej”, by na niej oprzeć fundament własnej działalności społecznej (np. F. Belo). Pewne grupy studyjne, do których mogą należeć szczerzy chrześcijanie, uciekają się do tej metody jako łączącej teorię z działaniem, niekoniecznie realizując cele teoretyczne „materializmu dialektycznego”.

1.1.9.5. Tego rodzaju „lektury” całą swoją uwagę poświęcają „Jezusowi historii”. Rzeczywiście bowiem, według tych opinii, to właśnie człowiek Jezusa zapoczątkował pewną nową „praxis” wyzwalającą. Tę akcję należy wznowić w świecie dzisiejszym przy pomocy nowych środków zaradczych. Pod pewnym względem te wysiłki interpretacyjne zastępują miejsce, które w klasycznej teologii zajmowała nauka o Odkupieniu i etyka społeczna.

1.1.9.6. W świetle wyraźnie różnym ukazują się dziś pewne badania zmierzające do utworzenia jakiejś *teologii praktycznej*, która uwzględniając zagadnienia z dziedziny społecznej i politycznej dałaby ludziom, zwłaszcza klas ubogich i uciśnionych, prawdziwą nadzieję możliwą do zrealizowania. To przez Krzyż Chrystusa Bóg stał się solidarny z ludzkością cierpiącą, by dokonać jej wyzwolenia (por. J. B. Metz). W ten sposób przechodzi się już do dziedziny etyki.

11.10. Studia systematyczne nowego typu

1.1.10.1. Pod tym tytułem omawia się dwie syntezy teologiczne, w którym *chrysto-logia* jest pojęta jako *teo-logiczne* pojęcie samego Boga. Jednej autorem jest K. Barth, drugiej — H. U. von Balthasar. W obu syntezach zaznacza się wyraźnie znajomość wyników krytyki biblijnej. Obydwie jednak posługują się całym Pismem św. celem zbudowania systematycznej syntezy. Jezus z Nazaretu i Chrystus wiary są tylko dwoma aspektami głęboko ze sobą powiązanymi, które się składają na *samo-objawienie się Boga* w dziejach ludzkich. Tego rodzaju objawienie jasno i oczywiście ukazuje się tylko przez wiarę²⁷ (K. Barth). Według H. U. von Balthasara „kenoza” Chrystusa, ujawniona przez bezwzględne posłuszeństwo wobec Ojca aż do śmierci krzyżowej, osłania istotną cechę życia trynitarnego, a jednocześnie dokonuje zbawienia grzesznej ludzkości przez przyjęcie za nich śmierci²⁸.

1.1.10.2. U K. Bartha cała egzystencja Chrystusa nabiera swego znaczenia stąd, że stanowi ostateczne *Słowo Ojca*. Podając do wiadomości to Słowo przez swego Ducha w swoim Kościele, Bóg wprowadza takie pouczenie o życiu²⁹, które wymaga od wierzących zaangażowania się w sprawy *tego świata*, nie wyłączając — politycznych. Zaś u H. U. von Balthasara, który dokonuje kontemplacji Boga na drodze zwanej przez siebie „estetyczną”, refleksja rozumowa, badania historyczne i zobowiązania ludzkiej wolności do wypełnienia przez miłość składają się razem na samo misterium paschalne. W ten sposób zarypsowuje się tutaj pewna *teologia historii*, która unika nieco zawężonych uproszczeń³⁰ we wnioskach idealistów i materialistów.

1.1.11. Chrystologie „oddolne” i „odgórne”

1.1.11.1. Spomiędzy wyżej wspomnianych badań chrystologicznych te, które rozpoczynają od „Jezusa historycznego”, ukazują się pod pewnym względem jako „oddolne”. Przeciwnie — chrystologie rozpatrujące głównie synowską relację Jezusa do Boga Ojca, słusznie mogą otrzymać nazwę „odgórnych”. Wielu współczesnych autorów usiłuje połączyć obydwie aspekty. Dowodzą bowiem, że chrystologia biorąc początek z krytycznego studiowania tekstów, która zawiera się

²⁷ F: „odślania się tylko w wierze”.

²⁸ F tylko: „*l'expérience de la mort*”.

²⁹ F: „Bóg otwiera drogę etyce”.

³⁰ F: „*réductions*”.

implicite w słowach i ludzkim doświadczeniu Jezusa, tworzy jedną całość z różnymi chrystologiami, zawartymi *explicite* w Nowym Testamencie. Więzi tej szuka się na bardzo różnych drogach (np. L. Bouyer, R. Fuller, C. F. D. Moule, I. H. Marshall, B. Rey, Chr. Duquoc, W. Kasper, M. Hengel, J. D. G. Dunn i inni).

1.1.11.2. Choć daleko jest do pełnej zbieżności metod i wniosków tych autorów, tym niemniej dwa zasadnicze punkty są im wspólne:

a) Z jednej strony należy odróżniać sposób, w jaki Jezus się *okazywał oczom współczesnych* (rodziny, przeciwników, uczniów) i *mógł być rozumiany*, i drugiej strony — sposób, w jaki rozumiełi Jego życie i osobę wierzący w Niego *po Jego ukazywaniach się jako zmartwychwstałego*. Nie zachodzi wprawdzie żadna przerwa między jednym a drugim czasem, to jednak daje się zauważyć jakiś doniosły postęp³¹, zgodny z poglądami pierwotnymi³², który należy uznać za konstytutywny pierwiastek samej chrystologii. Ona zaś, o ile winna brać pod uwagę ograniczenia ludzkiej natury „Jezusa z Nazaretu”, o tyleż samo winna w Nim uznać „Chrystusa wiary”, w pełni objawionego przez swoje zmartwychwstanie pod działaniem światła Ducha Świętego.

b) Należy także przy tym zaznaczyć, że już w księgach Nowego Testamentu odbijają się *różne sposoby* rozumienia misterium Chrystusa. Odbywa się to jednak przy zastosowaniu *języka Pism świętych*, które, jak się mówi, „*wypełniają się*” w Jezusie Zbawicielu świata. Ich zaś wypełnienie suponuje pewien „*przyrost sensu*”, czy mowa jest o sensie, jaki miały pierwotne teksty biblijne, czy też o tym, jaki im przypisywali przy relekturze Żydzi w czasach Jezusa. Tego przyrostu sensu nie można przypisywać wtórnej *spekulacji* teologicznej, lecz ma on początek w *osobie* samego Jezusa, którego cechy własne lepiej naświetla.

1.1.11.3. Po rozważeniu tego właśnie stanu rzeczy i egzegeci, i teologowie poruszają zagadnienie *indywidualnej osobowości Jezusa*.

a) Ta indywidualna osobowość wzrosła i ukształtowała³³ się dzięki wychowaniu żydowskiemu, którego wartości Jezus w pełni przejął. Była ona jednak obdarzona *zupełnie oryginalną świadomością* o sobie odnośnie do swojej relacji do Boga i do swego posłannictwa względem ludzi. Teksty ewangelijne (np. Łk 2, 40. 52) skłaniają nas do uznania jakiegoś *rozwoju* tej świadomości.

b) Jednakże egzegeci i teologowie wzbraniają się wnikania w jakąś „psychologię” Jezusa, i to zarówno z powodu trudności krytycznych wiążących się z tekstami, jak z powodu niebezpieczeństwa spekulacji (niewłaściwość przez nadmiar lub przez niedomiary). Wybierają raczej

³¹ F: „*transformation*”.

³² F opuszcza całe to określenie, tekst włoski tłumaczy: „zauważony od początku”.

³³ F tylko: „*a été façonnée*”.

postawę czci wobec misterium Jego osobowości, której Jezus nie starał się bliżej określać mimo że przez swoje czyny Sam uchylał nieco rąbka tajemnicy swego najgłębszego życia (H Schürmann). Rozmaite chrystologie Nowego Testamentu, jak i definicje soborowe, powtarzające ich treść przy użyciu „języka pomocniczego”, wskazały *kierunek* dla spekulacji teologicznej, nie opisując dokładnie samego misterium.

1.1.11.4. W studiach swoich nad Jezusem Chrystusem egzegeci i teologowie zgadzają się na to, by nie oddzielać chrystologii od soteriologii. Słowo Boga stało się ciałem (J 1, 14), by spełnić zadanie Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Jeśli mógł On być w pełni „wolnym” oraz „człowiekiem dla innych”, to dlatego, że ta wolność i ten dar z siebie samego wypływały jak ze źródła z głębokiej więzi z Bogiem, do którego mógł się zwracać jako do Ojca sensie szczególnym i wręcz jedynym. Pytania więc o wiedzę i o preegzystencję Chrystusa są nieuniknione, lecz oba należą do dalszego stadium badań chrystologicznych.

Rozdział 2

Niebezpieczeństwa i granice tych rozmaitych metod

Każda z wyżej przedstawionych metod ma swoje mocne punkty, oparte na tekstach biblijnych, a stąd także swój pożytek i płodność. Niektóre z nich jednak, stosowane osobno, niosą ze sobą niebezpieczeństwo niepełnego rozwinięcia orędzia biblijnego lub osłabienia obrazu Jezusa Chrystusa. Trzeba więc dokładnie zmierzyć granice kilku z nich⁸⁴.

1.2.1. *Metody klasycznej teologii* napotykają na dwa szkopuły.

1.2.1.1. Sformułowanie nauki o Chrystusie bardziej zależy od *języka teologów doby Ojców Kościoła i teologów średniowiecza* niż od języka samego Nowego Testamentu tak, jak gdyby to ostateczne źródło Objawienia było⁸⁵ zbyt niedokładne i zbyt mało zdatne do zestawienia doktryny w formuły dobrze określone.

1.2.1.2. Uciekanie się do Nowego Testamentu tylko w trosce o obronę lub uzasadnienie tzw. „tradycyjnej” nauki w jej „klasycznym” sformułowaniu ryzykuje niebezpieczeństwo *zbyt małego*, niż trzeba *otwarcia drogi dla pewnych kwestii krytycznych*, których nie można uniknąć na polu egzegezy. Zdarzyć się może np., że zbyt łatwo będzie się przyjmować dokładną historyczność tekstów, gdy chodzi o wszystkie najdrobniejsze szczegóły opowiadań ewangelijnych, które mogły mieć cel teologiczny według konwencji literackiej owych cza-

⁸⁴ To zdanie za F powtarza tekst włoski.

⁸⁵ F dodaje: „samo w sobie”.

sów, bądź też autentyczność dosłowną niektórych mów, które w Ewangeliach przypisuje się Jezusowi nawet wówczas, gdy w różnych księgach³⁶ różnie są podawane. Tak dochodzi do pominięcia niektórych kwestii, słusznie dziś poruszanych. Stąd dalej może się zdarzyć, że twierdzenia doktrynalne oprą się na wnioskach krytycznych żbyt „konserwatywnych” które w rzeczywistości są sporne.

1.2.2. Wysiłek refleksji teologicznej, który wychodzi od *krytyki języka używanego przez teologów i Sobory*, opiera się na trafnej ocenie. Jednakże trzeba spełnić dwa warunki, by nie zniekształcić świadectwa Pisma św.:

1.2.2.1. Języki „pomocnicze”, których używano w ciągu wieków w Kościele, nie odznaczają się taką samą powagą, gdy chodzi o wiarę, jak „język referujący”³⁷, którego używali autorzy natchnieni, zwłaszcza w Nowym Testamencie, którego język ma korzenie w Pierwszym. Aby móc przyjąć „absolutny ciężar objawienia”³⁸ za pośrednictwem jakiegoś języka względnego, przy zachowaniu ciągłości między doświadczeniem fundamentalnym³⁹ Kościoła apostołskiego a kolejno następującym doświadczeniem kościelnym, konieczne przy badaniach rozróżnienia i analizy, nie mogą się łączyć ze szkodą dla wyraźnych twierdzeń zawartych w Piśmie św.

1.2.2.2. Tutaj zachodzi niebezpieczeństwo przypisywania bezwzględnej wartości kategoriom myślenia i wyrażania się naszej epoki tak, iż ulegnie zakwestionowaniu właściwe poznanie Chrystusa wypływające z Ewangelii⁴⁰. A do tego doszłoby z pewnością, gdyby się miało poddać teksty Nowego Testamentu doborowi i interpretacji wymaganej przez różne systemy filozoficzne. A przecież nie da się wypracować solidnie chrystologii, jeśli się nie zachowa równowagi, która bierze początek z całościowego ujmowania Pisma św. i różnych sposobów mówienia, którymi się ono posługuje.

1.2.3. *Badania historyczne*, których doniosłość dla rozumienia ludzi i wydarzeń z przeszłości jest dla wszystkich oczywista, mają zastosowanie bez wątpienia także do Jezusa z Nazaretu. Nie wolno, rzecz jasna lekceważyć żadnej danej historycznej odnośnie do okoliczności miejsca i czasu, w których te świadectwa zostały przyjęte i przekazane (zob. wyżej 1.1.3.).

1.2.3.1. Jednakże prosta analiza tekstów bynajmniej nie wystarczy. Teksty te bowiem zostały zredagowane i przyjęte przez wspólnotę ludzi, która żyła nie pojęciami abstrakcyjnymi, lecz wiarą. Ta wiara zrodziła się i stopniowo rozwinęła⁴¹ ze zmartwychwstania Jezusa.

³⁶ F: „w tych Ewangeliach”.

³⁷ „lingua referentialis”, F: „langage référentiel”.

³⁸ F tylko: „l'Absolu de la révélation”.

³⁹ F: „fondatrice”.

⁴⁰ F: „z tekstów biblijnych”.

⁴¹ F: „pogłębiła”.

Ten zbawczy fakt wpojony został w ludzi, którzy już mieli udział w doświadczeniu religijnym różnych wspólnot żydowskich⁴².

1.2.3.2. Skoro dostrzega się bardzo wielką różnicę między wiarą wspólnot żydowskich a wiarą Kościoła chrześcijańskiego, łatwo można zapomnieć o dziejowej kontynuacji między pierwotną wiarą Apostołów, opartą na „Prawie Mojżesza, na Prorokach i na Psalmach” (Łk 24, 44), a wiarą, jakiej nabyli dzięki swemu obcowaniu z Chrystusem zmartwychwstałym. A przecież ta *kontynuacja* jest również faktem historycznym: mianowicie zachodzi kontynuacja w ich postawie religijnej wobec Boga Abrahama i Mojżesza przed faktem paschalnym i po nim. Żyli oni z „Jezusem historii”, zanim żyli z „Chrystusem wiary”. Dlatego, jakiegokolwiek mogą być subiektywne nastawienia dzisiejszych badaczy, wszyscy oni muszą odnaleźć, co stanowi ową *głębką jedność*, którą wykazuje chrystologia Nowego Testamentu zawierająca się nawet wewnątrz jej postępu.

1.2.4. Jakkolwiek konieczna może się wydawać pomoc ze strony porównawczego religioznawstwa, przy badaniu początków chrześcijaństwa, to jednak stosowanie jej niesie ze sobą dwa niebezpieczeństwa.

1.2.4.1. Może ona być wadliwa na skutek z *góry powziętego sądu*, że należy wytłumaczyć religię Chrystusa, jak to bywa w podobnych wypadkach, drogą *zmieszania się, czyli synkretyzmu* składników przedtem istniejących w środowisku społecznym, gdzie powstała: mianowicie jednych pochodzących z judaizmu, a drugich — z ówczesnych religii pogańskich. Religia bowiem Chrystusa miała powstać z połączenia⁴³ pewnego zespołu wierzących pochodzenia żydowskiego ze środowiskiem społecznym hellenistycznym, od którego *musiała* zapożyczyć niektóre składniki. Otóż od III wieku począwszy *judaizm już się zetknął z zagadnieniami hellenizmu*, czy po to, by odrzucić pierwiastki sprzeczne z własną tradycją, czy też po to, by wchłonąć — dobre, które mogły go wzbogacić. Skoro zaś przekazał on w spadku następnym wiekom Pismo św. przetłumaczone na język grecki, przez to samo już wykazał pomyślny wynik swojej „inkulturacji”. Rodzące się chrześcijaństwo, które przejęło ten przekład Pisma św., weszło na tę samą drogę.

1.2.4.2. Również niebezpieczne jest przypisywanie pierwotnym wspólnotom chrześcijańskim *mocy twórczej, pozbawionej wewnętrznej kierowania*⁴⁴, tak jak gdyby poszczególne Kościoły nie miały korzeni⁴⁵ i solidnej tradycji. Niektórzy historycy doszli do takiej skrajności, iż uznali w Chrystusie „jakiś mit”, pozbawiony prawdy historycznej. Tego paradoksalnego poglądu na ogół się unika, ale pewna ilość histo-

⁴² F: „*événement de salut inséré dans l'expérience de communautés juives diverses*”.

⁴³ F: „konfrontacji”.

⁴⁴ F: „*régulation*”.

⁴⁵ F: „*encadrement*”.

ryków niewierzących uważają, że wspólnoty chrześcijańskie powstałe z hellenizmu „Zbawcę” tradycji żydowskiej przemieniły w głównego „herosa” jakiejś „religii niosącej zbawienie”, bardzo podobnej do jakichś „religii misterii”. Tymczasem religioznawstwo wcale się nie domaga stosowania zasady ewolucyjnej, która by nakazywała stosowanie tego kryterium⁴⁶. Usiłuje wyróżnić „stałe prawa” w dziejach religii, ale nie sprowadza wszystkich wierzeń do jednego poziomu tak, że je zniekształca. Zadaniem tej nauki jest, jak przy badaniach nad innymi religiami, tak — nad chrześcijańską, odkryć *specyfikę religii Chrystusa*, związaną z nowością „Ewangelii”. W ten sposób pośrednio przez metody fenomenologii może ona otworzyć drogę do samej chrystologii.

1.2.5. *Bardzo staranne badanie środowiska żydowskiego* jest doniosłe dla właściwego zrozumienia osoby Jezusa i życia Kościoła pierwotnego z jego szczególną⁴⁷ wiarą.

1.2.5.1. Jeśli studiowanie Jezusa posuwa się *wyłącznie* tą drogą, zawsze zachodzi niebezpieczeństwo okaleczenia Jego osobowości, właśnie wtedy, gdy przez te studia usiłuje się uwypuklić Jego żydowskość. Czyżby to był tylko jeden z wielu uczonych, choćby najwierniejszy wobec Tory i Proroków? A może prorok, ofiara fatalnego nieporozumienia? A może cudotwórca podobny do kilku innych, których pamięć przechowały pomniki literatury żydowskiej? A może agitator polityczny, który w końcu został zabity przez rzymskie władze przy współdziałaniu arcykapłanów, którzy Go nie zrozumieli?

1.2.5.2. To prawda, że napięcia, które postawiły Jezusa przeciw kręgom faryzejskim, zwolennikom surowszej pobożności, wydają się podobne do sporów między braćmi, mającymi udział w tym samym dziedzictwie. Ale późniejsza żywotność tego ruchu, który od Niego wziął początek⁴⁸, jasno wykazuje, że przyczyna⁴⁹ główna tej rozbieżności była o wiele głębsza, choćbyśmy nawet przyjęli, że opisy ewangelijne mogły zbyt jaskrawo opisać pierwotną sytuację historyczną. Spór ten bowiem dotyczył nowego sposobu powiązań z Bogiem i „wypełnienia Pism”, który przyniósł Jezus ludziom swoich czasów poprzez Ewangelię Królestwa. Staranne⁵⁰ badanie żydowskości Jezusa nie może pominąć tego aspektu.

1.2.6. Co się tyczy metody podejścia do Jezusa na podstawie pojęcia tzw. historii zbawienia, trzeba przyznać, że przynosi ono doniosłe korzyści, choć samo wyrażenie „Heilsgeschichte” jest zbyt wieloznaczne. Zagadnienia zaś proponowane na tej drodze są różne w zależności od różnych zwolenników tej metody.

⁴⁶ F: „która rządzi tymi poglądami”.

⁴⁷ F: „oryginalną”, A: „specyficzną”.

⁴⁸ F dodaje: „po odrzuceniu Go przez przywódców Jego narodu”.

⁴⁹ F: „zasada”.

⁵⁰ F: „pogłębione”.

1.2.6.1. Słowo „historia”⁵¹ w językach pochodzenia łacińskiego oraz w angielskim nie zawsze to samo znaczy, gdy się mówi o Jezusie jako osobie „historycznej” i o „historii zbawienia”. Język niemiecki dokonuje rozróżnienia między wyrazami „Historie” i „Geschichte”, lecz stosowanie tej terminologii nastęrcza prawdziwą trudność. Historyczne bowiem poznanie Jezusa opiera się na empirii, czyli doświadczeniu, dostępnym przez badanie dokumentów, podczas gdy tzw. „historia zbawienia” nie opiera się na nim w ten sam sposób. Obejmuje wprawdzie ona wspólne wszystkim doświadczenie, ale suponuje pewne *rozumienie*, do którego dochodzi się tylko przez rozumienie wiary. Zawsze trzeba mieć przed oczyma to rozróżnienie, aby chrystologię można było umieścić na właściwym jej miejscu. A to wymaga i od historyka, i od teologa otwarcia się duchem na żywą wiarę i na „decyzję wiary”, która do niej daje dostęp.

1.2.6.2. Ta uwaga ma szczególne zastosowanie do *zmartwychwstania* Chrystusa, które ze swej natury wymyka się spod stwierdzenia czysto empirycznego. Zmartwychwstanie bowiem wprowadza Jezusa do „świata, który nadchodzi”. Rzeczywistość jego można *wywnioskować* z ukazywań się Chrystusa uwielbionego wobec niektórych świadków do tego z góry przeznaczonych⁵², wzmacnia ją nadto fakt grobu otwartego i pustego. Nie trzeba jednak zagadnienia tego rodzaju zbyt upraszczać, jak gdyby każdy historyk wyłącznie na drodze swoich badań naukowych mógł je z pewnością udowodnić jako fakt dostępny jakiemukolwiek obserwatorowi. Tu już potrzeba „decyzji” wiary lub jeszcze lepiej „otwartego serca”, by skłonić umysł do uznania⁵³.

1.2.6.3. Co się tyczy *tytułów Chrystusa*, nie wystarczy wprowadzać różnicę między tymi, które On sam do siebie stosował za życia ziemskiego, od tych, które Mu nadali teologowie epoki apostołskiej. Raczej warto wprowadzić rozróżnienie między *tytułami funkcjonalnymi*, które określają Jego udział w dziele zbawienia, od tytułów *relacyjnych*, które odnoszą się do Jego relacji do Boga, którego jest On Słowem i Synem. W omawianiu tej kwestii nie mniej niż tytuły należy zbadać Jego obyczaje, Jego czyny i sposób bycia, ponieważ one ujawniają to, co najgłębsze jest w Jego osobie.

1.2.6.4. *Dążenie historii zbawienia w stronę eschatologii* i płynąca stąd nadzieja mają doniosłe następstwa dla chrześcijańskiej „praxis” w ludzkich społeczeństwach. Wyraz jednak „eschatologia” jest wieloznaczny sam przez się. Czy należy umieścić „czasy ostateczne” poza doświadczeniem historycznym? Czy Jezus głosił koniec „tego świata”, zanim przeminie Jego współczesne pokolenie? Czy raczej przez to ukazał On nowy sposób oceny warunków, w jakich toczą się koleje lo-

⁵¹ F dodaje: „przynajmniej”.

⁵² F: „témoins privilégiés”.

⁵³ F: „l'ouverture du coeur» commande la position prise”.

sów ludzkich? Nie czy chodziło raczej o ostatnie stadium „historii zbawienia”, zainaugurowane przez głoszenie Ewangelii o Królestwie Bożym, lecz jeszcze nie dopełnione, które rozciąga się na cały czas dziejów Kościoła? Prawdziwa chrystologia winna odpowiedzieć na wszystkie tego rodzaju pytania.

1.2.7. *Niebezpieczeństwo metod antropologicznych*, obejmujących bardzo zróżnicowane sposoby myślenia, na tym polega, że się lekceważy niektóre składniki osoby ludzkiej w jej historycznym istnieniu. Na skutek tego chrystologia może być okaleczona.

1.2.7.1. Czy przy obserwowaniu *fenomenu ludzkiego* wystarczająco zbadany został jego *aspekt religijny* odpowiednio do swego postępu historycznego tak, iż osoba Jezusa i założenie Kościoła w środowisku żydowskim dokładnie zostały umiejscowione w prądzie powszechnej ewolucji? Czy optymistyczna interpretacja tej ewolucji, zmierzającej do punktu Omega, pozostawia dość miejsca na *zagadnienie: zła i odkupującej śmierci Jezusa*, choćby się z drugiej strony uwzględniło kryzysy, jakie musi przewyciężyć ewolucja człowieka? Badania nad osobą Jezusa i chrystologiami Nowego Testamentu dorzuca w tej sprawie konieczne uzupełnienia.

1.2.7.2. Próby spekulatywne w zakresie *filozoficznej analizy egzystencji ludzkiej* narażają się na niebezpieczeństwo odrzucenia przez tych, którzy nie uznają owych postaw filozoficznych. Zapewne nie pomija się danych biblijnych; ale trzeba je często na nowo sprawdzać, aby uczynić zadość wymogom krytyki biblijnej i mnogości chrystologii, zawartych w Nowym Testamencie. Tylko w ten sposób antropologia filozoficzna może być trafnie skonfrontowana z jednej strony z osobistą egzystencją Jezusa na tym świecie, z drugiej — z funkcji, jaką wypełnia Chrystus chwalebny w egzystencji chrześcijańskiej.

1.2.7.3. Zupełnie słuszne jest rozpoczynanie od *badania historycznego Jezusa jako prawdziwego człowieka*, co w sobie mieści wiele składników⁵⁴; Jego życie jako Żyda, Jego postępowanie i nauczanie, Jego samoświadomość i sposób, w jaki ujmował swoje posłannictwo, przewidywanie własnej śmierci i sens, jaki mógł jej nadać, początek wiary w Jego zmartwychwstanie i sposoby interpretowania Jego śmierci w Kościele pierwotnym, stopniowo postępujące wypracowywanie chrystologii i soteriologii Nowego Testamentu. Zachodzi jednak niebezpieczeństwo, że uzyskane tą drogą dane doktrynalne zbyt będą zależne od hipotez krytycznych, z góry podjętych w tym celu. Jeśli się zgodnie z tą metodą dopuści tylko hipotezy najbardziej ograniczającej stwierdzenia, chrystologia wówczas będzie pozbawiona jakiegś części swej zawartości. Zwłaszcza można to zauważyć, jeśli się ceni jako wyłącznie wiarygodne teksty „bardziej starożytne”, nowsze zaś ocenia się jako wynik spekulacji później powstałych⁵⁵, które do

⁵⁴ F opuszcza ostatnie zdanie.

⁵⁵ F: „drugorzędnych”.

głębi⁵⁶ zmieniły dane „pierwotne” odnoszące się do Jezusa historycznego. A czy raczej te teksty nie miały za zadanie⁵⁷ za pomocą nowego przemyślenia Pierwszego Testamentu i głębszego rozważenia słów i czynów Jezusa wywołać u wiernych wyraźniej przez wiarę w Chrystusa rozwinięte rozumienie, które od początku utrzymywało się niejako w zawiązku nierozwiniętym⁵⁸. Zachodzi niebezpieczeństwo zlekceważenia w tej sprawie roli, jaką trzeba przypisać Pierwszemu Testamentowi, którego powadze nie przeczył ani Jezus, ani Jego uczniowie. A tą samą interpretację Nowego Testamentu czyni fałszywą.

1.2.7.4. Całkiem słusznie usiłuje się ustalić ciągłość między doświadczeniem Jezusa a doświadczeniem chrześcijańskim. Ale wówczas należy też stwierdzić — nie uzależniając się od hipotez zbyt ograniczających — w jaki sposób i w jakim sensie Jezus, „prorok eschatologiczny”, został przez wiarę uznany za Syna Bożego; w jaki sposób pierwotna wiara i nadzieja Jego uczniów mogła zamienić się w mocną pewność o Jego triumfie nad śmiercią; w jaki sposób pośród tylu konfliktów, nękających kościoły czasów apostołskich, można było rozpoznać *prawdziwą praxis*, jakiej żądał Chrystus, tzn. taką, która mogła stanowić oparcie dla autentycznego „naśladowania Jezusa”; w jaki sposób różne interpretacje Jego osoby i posłannictwa jako Pośrednika Boga i ludzi, zachodzące w Nowym Testamencie, mogą być w końcu uznane za prawdziwy obraz: i Jego, jakim był rzeczywiście, i Objawienia, dokonanego w Nim i o Nim? Pod takimi warunkami można będzie uniknąć płynności w przedstawianiu chrystopologii.

1.2.8. *Podejście oparte na analizie egzystencjalnej* z jego nieustannym wymaganiem osobistego zaangażowania się ze strony wierzących wobec Boga, które ma być zgodne z przykładem samego Jezusa, mocno podkreśla ścisłą więź między egzegezą, refleksją teologiczną a żywą wiarą. Poprzez dokładną analizę krytyczną tekstów to podejście często doprowadza do odkrycia zadania, jakie miały one spełnić we wspólnotach chrześcijańskich, dla których zostały zapisane, a w następstwie tego także w Kościele dzisiejszym. Jednakże wielu egzegetów i teologów różnych wyznań wykazało braki i ograniczenia tego podejścia.

1.2.8.1. *Zwolennicy krytyki radykalnej* ograniczyli wyniki swoich badań nad Ewangelią do bardzo wąskiego rdzenia, i to dlatego, że uważali poznanie Jezusa jako osoby historycznej za mało ważne dla wiary. *W ten sposób Jezus miałby już nie należeć do początku chrystopologii.* Ona zaś miała pochodzić z kerygmatu paschalnego, a nie z istnienia Jezusa, Żyda, który w sobie wypełnił Prawo (= Torę), pod

⁵⁶ F: „substantiellement”.

⁵⁷ F dodaje: „w swojej opiece”.

⁵⁸ F: „tenue globalement et virtuellement”.

którym żył. A jeśli cały sens tego Prawa polega jedynie na wykazaniu, na skutek swej klęski⁵⁹, że ludzie sami siebie nie mogą zbawić, to czy nie znika również cała teologia Pierwszego Testamentu?

1.2.8.2. *Symboliczny język* używany w Nowym Testamencie do przekazania kerygmatu paschalnego, który mówi, kim jest Chrystus i na czym polega Jego posłannictwo, jest tutaj jednocześnie zredukowany do pojęcia języka „mitologicznego”: a wówczas *stosunek wzajemny obu Testamentów zmniejsza się do ostateczności*. Wreszcie czy interpretacja „egzystencjalna” (czyli „egzystencjalistyczna”)⁶⁰, mająca na celu wytłumaczenie języka „mitologicznego”, nie naraża się na niebezpieczeństwo sprowadzenia chrystologii do *antropologii*?

1.2.8.3. Jeśli zmartwychwstanie Jezusa i Jego wywyższenie należy uważać tylko za mitologiczne przetworzenie orędzia paschalnego, to już staje się niepojęte, jak wiara chrześcijańska mogła się zrodzić z Krzyża. Nadto jeśli Jezus nie jest Synem Bożym w sensie zupełnie jedynym, to nie widać, dlaczego Bóg nam wypowiedział w Nim „ostatnie słowo” za pośrednictwem Krzyża. Wreszcie jeśli dla usunięcia racjonalistycznego pojmowania „argumentów” uzasadniających wiarę usuwa się także „znaki”⁶¹, na których ona się opiera, to czy nie należy tego uznać za zachętę do fideizmu?

1.2.8.4. O ile to podejście do Jezusa miałyby polegać wyłącznie na podjęciu osobistej *decyzji wiary*, czyż nie byłoby tym samym odrzucone społeczne aspekty ludzkiego istnienia? I to tym bardziej, że na tej drodze „moralność miłości”, dość ogólnikowo określona, miałyby się w sposób zasadniczy przeciwstawiać „moralności prawa”, która by obejmowała pozytywne wymagania sprawiedliwości. Z tych wszystkich powodów uczniowie R. Bultmanna postanowili znów wprowadzić Jezusa do *początków chrystologii*, nie odrzucając ogólnego celu badań, opartego na analizie „egzystencjalnej”.

1.2.9. Zwolennicy „teologii wyzwolenia” słusznie przypomnieli, że zbawienie przyniesione przez Chrystusa nie jest wyłącznie „duchowe”⁶², tzn. zgoła oderwane od spraw tego świata. Winno ono ludzi wyzwolić, oczywiście za łaską Bożą, od wszelkiej tyranii, która ich uciska w obecnej sytuacji. Jednakże z tej ogólnej zasady można wysnuć pewne niebezpieczne wnioski, zwłaszcza jeśli nauka o odkupieniu niedość wyraźnie się łączy z etyką, która by w pełni była zgodna z przykazaniami Nowego Testamentu.

1.2.9.1. Chociaż niektórzy „marksiści” uwzględniają pośrednio⁶³ Ewangelię Jezusa, by znaleźć w niej doskonały kształt życia społecznego oparty na prawdziwym braterstwie, to jednak nie porzucają

⁵⁹ „caducitas”, F: „écheç”, A: „collapse”.

⁶⁰ Słów w nawiasie nie ma w F.

⁶¹ F: „w pojęcie znaków”.

⁶² F: „dans le domaine d'un «spirituel» désincarné”.

⁶³ „indirecte”, F: „latéralement”.

swojej *metody analizy faktów społecznych* w aspekcie ekonomicznym i politycznym. Ta metoda wiąże się z *antropologią filozoficzną*, której podstawa teoretyczna zawiera w sobie ateizm. Ta metoda badań i wynikająca z niej „praxis” stosowane bezkrytycznie tak, iż Boga Pisma św. przedstawia się jako sprawcę tak rozumianego wyzolenia, niosą ze sobą wielkie niebezpieczeństwo zafałszowania samej natury Boga, właściwej interpretacji Chrystusa, a w końcu — poznania⁶⁴ i zrozumienia człowieka.

1.2.9.2. Niektórzy „teologowie wyzwolenia” mocno utrzymują, że należy zachować „Chrystusa wiary” jako ostateczną zasadę nadziei. Ale zdarza się również, że u „Jezusa historii” uwzględnia się tylko „praxis”, zrekonstruowaną w sposób mniej lub więcej dowolny przy pomocy pewnej „metody czytania”, która ją po części zniekształca. W ten to sposób ocenia się „Chrystusa wiary” jako czysto „ideologiczną” interpretację Jego historycznej osoby, lub wręcz za „mitologizację”. A skoro nie poddaje się wcale dokładnemu zbadaniu pojęcia „władzy” we wspólnotach chrześcijańskich, które wówczas podlegały imperium rzymskiemu i jego urządowi lokalnym, powstaje poważne niebezpieczeństwo, że to właśnie pojęcie otrzyma interpretację według reguł marksizmu.

1.2.9.3. W następstwie tego już się nie bierze pod uwagę Chrystusa wyzwoliciela, działającego w Kościele przez Ducha Świętego: Jezus pozostaje tylko „wzorcem”⁶⁵ z przeszłości, a Jego „praxis” winna być naśladowana przy pomocy innych środków, bardziej dostosowanych do naszych czasów i bardziej skutecznych. W ten sposób zachodzi niebezpieczeństwo zupełnego zredukowania *chrystologii* do *antropologii*.

1.2.10. *Studia teologii spekulatywnej odnoszące się do Chrystusa* nie bez przyczyny trzymają się zasady odrzucania *zależności od hipotez krytycznych*, które wciąż podlegają rewizji. Zachodzi jednak niebezpieczeństwo, że zbytnia troska o dokonanie syntezy zamaże *romoaitości chrystologii* Nowego Testamentu, którą właśnie należy wysoko cenić. Zachodzi też niebezpieczeństwo umniejszenia lub zupełnego pominięcia tego wszystkiego, co stanowi jej *przygotowanie w Pierwszym Testamencie*, a w tym wypadku mógłby Nowy Testament utracić swoje korzenie. Należy więc sobie życzyć, aby studia egzegetyczne otrzymały należne sobie i dobrze określone miejsce w badaniu nad objawieniem, które od początków i przez cały swój rozwój i postęp⁶⁶, zmierza do swego ostatecznego celu do osiągnięcia w całości misterium Chrystusa. Zachodzi tu swoista „pedagogia”, w innym sensie niż Pawłowy (Ga 3, 24), która prowadzi ludzi do Chrystusa.

⁶⁴ F opuszcza.

⁶⁵ F: „modèle”.

⁶⁶ F opuszcza.

1.2.11. Wszystkie usiłowania połączenia w jedno chrystologii „oddolnej” z „odgórną”⁶⁷ zmierzają słuszną drogą, którą z pewnością trzeba podjąć. Pozostają jedynie w zawieszeniu pewne zagadnienia, wymagające rozwiązania.

1.2.11.1. Na polu studiów egzegetycznych pozostaje wiele zagadnień do rozwiązania, zwłaszcza kwestie krytyczne odnośnie do Ewangelii, mianowicie: sposób nadania formy słowom Jezusa tam zawartym, charakter mniej lub więcej „historyczny” w sensie ścisłym opowiadań o Nim, data powstawania i autorzy poszczególnych ksiąg, sposoby i etapy ich kompozycji, rozwój doktrynalny chrystologii. Stoi otworem pole do naukowego badania, które nie tylko jest uprawnione, lecz także konieczne i owocne dla samej chrystologii systematycznej.

1.2.11.2. Dla uchwycenia tej najwyższej i *jedynej doniosłości, jaką ma Chrystus w biegu dziejów tego świata*, nie wolno pomijać badań nad miejscem Pisma św. w rozwoju rozmaitych kultur. Skoro w porównaniu z dziejami tych kultur Pismo św. powstało stosunkowo późno, nie należy pomijać badań nad sposobem, w jaki niektóre elementy z tych kultur zostały w nim podjęte, by służyć Objawieniu. *Żydowski charakter Jezusa*, włączony do różnych kultur, jest niejako nośnikiem *całego Jego człowieczeństwa*. Ale tego podejścia, któremu dodały bodźca najbardziej badania archeologiczne i etnologiczne ostatnich dwóch stuleci, zaledwie zaczęto próbować. Aby zaś właściwie ująć to, w jaki sposób Jezus jest zbawcą *wszystkich* ludzi we *wszystkich* czasach, trzeba koniecznie rozważyć zagadnienie Jego preegzystencji, uznając, że jest On Bożą Mądrością i Słowem Boga (por. Prolog Janowy), sprawcą a zarazem prawzrorem całego stworzenia, potężnym rządcą, który kieruje biegiem spraw ludzkich.

1.2.11.3. Aby zaś pojąć, jak uwielbiony Chrystus nadal skutecznie działa na tym świecie⁶⁸, konieczne są dokładniejsze studia nad relacjami zachodzącymi między Kościołem, który jest Jego Ciałem, pod wodzą Ducha Świętego, a społecznościami, wśród których Kościół się rozwija. Pod tym względem, eklezjologia stanowi istotny aspekt chrystologii, i to właśnie w chwili, gdy idzie ona naprzeciw badaniom socjologicznym.

Rozdział 3

Jak uniknąć tych niebezpieczeństw, ograniczeń i dwuznaczności?

Próby wyżej wspomniane wykazują, że dla skutecznego stawienia czoła tym wszystkim niebezpieczeństwom nie wystarczy wypowiedzieć kilku ostrych sformułowań, które by przedstawiły w sposób

⁶⁷ „*ab imo*” — *ex alto*”, co odpowiada okolicznikom niemieckim: „*von unten*” i „*von oben*”.

⁶⁸ *F dodaje*: „dla dopełnienia swego dzieła odkupienia”.

rozstrzygający definitywną „prawdę”, ani wypracować systematycznych traktatów, które by zawierały wszystkie te zagadnienia i bezpośrednio je rozwiązywały.

1.3.1. Wiążę wspólnej wiary z całą tradycją kościelną, która nakazuje biblistom⁶⁹ zawsze powracać do Tradycji podstawowej⁷⁰ wieku apostołskiego (szeroko rozumianej włącznie do Nowego Testamentu), nie zwalnia bynajmniej od prowadzenia badań nad Pismem świętym, ujmowanym całościowo, nad jego miejscem w Izraelu, nad nową gałęzią do niego wszczepioną za pośrednictwem Chrystusa w pismach Nowego Testamentu aż do zamknięcia wykazu ksiąg „kanonicznych”, tzn. zawierających „regułę” wiary i życia chrześcijańskiego. Co do ostatniego punktu istnieje wprawdzie podstawowa rozbieżność między Żydami a chrześcijanami, to jednak dla jednych i drugich pozostaje w mocy zasada „kanoniczności”.

1.3.2. Literacki rozwój Pisma św. odbija w sobie w pewien sposób ów dar Boży, który przyniósł ludziom Jego objawienie i zbawienie. Według chrześcijan szczytem tego daru jest Syn Boży, prawdziwy człowiek „narodzony z Maryi Dziewicy”. Jedność Pism staje się rzeczywistością dzięki obietnicom otrzymanym przez Patriarchów a powiększonym przez Proroków, a następnie dzięki oczekiwaniu Królestwa Bożego i zapowiedzianego Mesjasza. Otóż te obietnice i te oczekiwania spełniają się w Jezusie Mesjaszu i Synu Bożym. Odwoływanie się do Pisma św. w chrystologii podlega tej zasadzie całości, o czym dobrze pamiętali Ojcowie i teologowie średniowiecza, gdy czytali i interpretowali teksty biblijne według metod, jakich im dostarczała kultura ich epoki. Innych metod dostarcza nam kultura naszych czasów, lecz sposób ich stosowania i kierunek⁷¹ pozostają te same.

1.3.3. Dla ułatwienia wierzącym czytelnikom wydobycia z Pisma św. tej całościowej chrystologii, pożądane jest, aby biblistyka, wspomagana metodami naszej epoki, bardziej się rozwijała, niż to można dostrzec w dzisiejszym stadium badań i poszukiwań. Rzeczywiście wiele zagadnień jest jeszcze niejasnych odnośnie do procesu komponowania ksiąg świętych przez autorów natchnionych aż do tego stanu, w jakim do nas dotarły. Stąd ci, którzy oszczędzając sobie tego rodzaju poszukiwań, trzymaliby się powierzchownego traktowania Pisma św., błędnie oceniając je jako bardziej „teologiczne”, weszliby na zawodną drogę: zbyt uproszczone rozwiązania w żaden sposób nie mogą dać trwałych podwalin pod badania w teologii biblijnej, dokonywanych z pełną wiarą. Jednakże Papieska Komisja Biblijna uważa, że pominąwszy szczegółowe dyskusje mniejszej wagi, studia osiągnęły taki rozwój, iż każdy czytelnik wierzący może w ich

⁶⁹ F: „teologowi”.

⁷⁰ „fundatricem”, F: „fondatrice”, A: „basic”.

⁷¹ F tylko: „orientation”.

wnioskach znaleźć trwałą podwalinę dla swoich badań nad Jezusem Chrystusem. O tych sprawach traktuje następna część podzielona na dwa rozdziały:

1. Obietnice i oczekiwanie zbawienia i Zbawiciela w Pierwszym Testamencie;
2. Wypełnienie tych obietnic i oczekiwania w osobie Jezusa z Nazaretu.

Część druga

OGÓLNE ŚWIADECTWO PISMA ŚWIĘTEGO O CHRYSZTUSIE

Rozdział 1

Zbawcze dzieła Boże i nadzieja mesjańska w Izraelu

Wiadomo, że Jezus i pierwotna wspólnota chrześcijańska uznawali Boską powagę Pism, które nazywamy Pierwszym lub Starym Testamentem. Istotnie według świadectwa autorów świętych Izrael mógł wierzyć w to, że jego Bóg chce jego zbawienia, oraz znać drogi, które do niego prowadzą. To pierwsze więc doświadczenie stosunków między Bogiem i Jego ludem opiera się na mocnym fundamencie, a ważkość jego wymaga należytej oceny.

I tak można w tych Pismach rozważać trzy rodzaje rzeczywistości, które chrześcijanie odnajdą jako doskonale wypełnione w Chrystusie Jezusie: a) *znajomość prawdziwego Boga*, który różni się od innych bóstw a stanowi nadzieję Izraela; b) doświadczenie zbawczej woli swego Boga, nabyte przez Izraela w ciągu wieków pośród innych narodów; c) różne formy pośrednictwa, które stale posuwały naprzód zachowanie Przymierza i więzi między Bogiem a ludźmi. Nie chodzi tu o określenie różnych etapów Bożego objawienia danego Izraelowi, lecz o przypomnienie głównych świadków tego „Pierwszego Testamentu”, których posłuchała pierwotna wspólnota chrześcijańska i zrozumiała w świetle Chrystusa, który już przyszedł.

2.1.1. Bóg i Jego objawienie w Pierwszym Testamencie

2.1.1.1. Wszystkie ludy Starożytnego Wschodu „szukały Boga czy nie znajdują Go niejako po omacku” (Dz 17, 27). Według Księgi Mądrości pobłądziły one szukając, gdyż, urzeczone pięknem rzeczy, uznały za bóstwa moce tego świata, nie wiedząc, o ile wspanialszy jest ich Twórca (Mdr 13, 3). Tymczasem Bóg Izraela ukazuje się jako Ten, który sam szuka ludzi: powołuje Abrahama (Rdz 12, 1—3) i obdarza go potomstwem, które stanie się Jego szczególnym narodem spośród wszystkich ludów ziemi (Wj 19, 5—6; Pwt 7, 6), i to w sposób zupełnie darmowy (Pwt 7, 8). W Abrahamie i jego potomstwie narody ziemi otrzymają błogosławieństwo (Rdz 12, 3; 22, 18; 26, 4). Tylko

w tym Bogu osiągną zbawienie (Iz 45, 22—25) i w Nim mają szukać oparcia dla swojej nadziei (Iz 51, 4—5).

2.1.1.2. Bóg, *Stwórca* wszechrzeczy (Rdz 1, 1 — 2, 4) objawia się Izraelowi głównie jako *Pan i Władca* dziejów (Am 1, 3 — 2, 16; Iz 10, 5nn). On jest „Pierwszy i Ostatni” a oprócz Niego nie ma innego boga, który mógłby działać jak On (Iz 44, 6; 45, 5—6), nie ma Boga poza Izraelem (Iz 45, 14); On jest jedyny (Iz 45, 5).

W szczególnie sposób Bóg ukazuje się ludziom jako *Król*: a chociaż władzę swoją królewską objawił przez moc stwórczą (Ps 93, 1—2; 95, 3—5), to jednak bardziej ją ujawnia przez podjęcie się starania o losy Izraela (Wj 15, 18; Iz 52, 7) i o swoje przyszłe królestwo (Ps 98). Ta władza królewska otrzymuje główne miejsce w samym kulcie, oddawanym Bogu w Jeruzalem (Iz 6, 1—5; Ps 122). Gdy Izrael samorzutnie obrał sobie panów (1 Sm 8, 1—9), a potem doznał ciężkiego jarzma tych królów (1 Sm 8, 10—20), wówczas w Bogu odnalazł swojego Dobrego Pasterza (Ps 123; Ez 34), On bowiem zawsze jest „wierny... sprawiedliwy i prawy” (Pwt 32, 4), „miłosierny i łagodny... cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6).

Bóg więc jako bliski ludziom stanowi jakby samo serce wiary Izraela; Jego imię własne wyrażone czterema głoskami JHWH jest wyznaniem tej wiary (por. Wj 3, 12—15), a zarazem określa kształt tych stosunków, jakie chce On nawiązać ze swoim ludem, powołując go do wierności.

2.1.2. Bóg i ludzie: Obietnica i Przymierze

2.1.2.1. Na mocy własnego⁷² i niezłomnego postanowienia (Jr 31, 35—37), zaznaczonego przysięgą „na Siebie samego” (Rdz 22, 16—18), ten Bóg zawarł przymierze z ludźmi ukonstytuowanymi w naród. Na czele tego narodu postawił On wodzów zobowiązanych do wykonania Jego planów: Abrahama (Rdz 18, 19), Mojżesza (Wj 3, 7—15), „Sędziów” (Sdz 2, 16—18) i królów (2 Sm 7, 8—16). Za ich sprawą miał Bóg wyzwać swój lud z wszelkiej niewoli lub spod panowania obcych narodów (Wj 3, 8; Joz 24, 10; 2 Sm 7, 10), dać Ziemię Obietnic (Rdz 15, 18; 22, 17; Joz 24, 8. 13; 2 Sm 7, 10), a wreszcie zapewnić zbawienie (Wj 15, 2; Sdz 2, 16. 18). Za ich sprawą również Bóg miał przekazać temu ludowi swoje przykazania i prawa (Rdz 18, 19; Wj 15, 2; 21, 1; Pwt 5, 1; 12, 1; Joz 24, 25—27; 1 Krl 2, 3), których zachowanie miało być szczególnym sposobem wyznawania przez Izraela jego wiary w Boga, mianowicie przez poszanowanie osoby i majątku bliźniego (Wj 20, 3—17; Pwt 5, 6—21; Wj 21, 2nn; Kpł 19). Wiążąca zachodząca między darowaniem ziemi a posłuszeństwem dla Prawa jest przedstawiona w Piśmie św. za pomocą prawniczego pojęcia „Przymierza” (*berit*), które określa nowe powiązania, jakie Bóg ustala między Sobą a ludźmi.

⁷² F opuszcza.

Wiadomo, że lud i jego wodzowie poddają się dobrowolnie temu przymierzu (Wj 24, 3—8; Pwt 29, 9—14; Joz 24, 14—24). A przecież ciągle niepokoiła ich pokusa, by czcić innych bogów oprócz JHWH (Wj 32, 1—6; Lb 25, 1—18; Sdz 2, 11—13), by uciskać bliźniego wszelkiego rodzaju niesprawiedliwością (Am 2, 6—8; Oz 4, 1—2; Iz 1, 22—23; Jr 1, 5nn), a tym samym by łamać „Przymierze” zawarte z Bogiem (Pwt 31, 16. 20; Jr 11, 10; 32, 32; Ez 44, 7). Niektórzy królowie okazali się szczególnymi winowajcami, dopuszczając się tego rodzaju niesprawiedliwości (Jr 22, 13—17) i łamiąc Przymierze (Ez 17, 11—21). Tym niemniej Boża wierność wreszcie odniesie zwycięstwo nad niewiernością ludzi (Oz 2, 20—22), zawierając z nimi nowe Przymierze (Jr 31, 31—34), mianowicie Przymierze wieczne i niezłomne (Jr 32, 40; Ez 37, 26—27). A to Przymierze rozciągnie się nie tylko na potomstwo Abrahama przez znak obrzezania (Rdz 17, 9—13), lecz na wszystkich ludzi przez znak tęczy na niebie (Rdz 9, 12—17; por. Iz 25, 6; 66, 18).

2.1.2.2. Prorocy ujawniali wielokrotne gorszące łamanie tego Przymierza, będąc tego świadkami, jako przyczynę potępienia przez Boga ludu wybranego (2 Krl 17, 7—23). Ale oni są również głównymi świadkami zwłaszcza wierności samego Boga, która miała przekroczyć wszystkie ludzkie niewierności. Ten sam bowiem Bóg przekształcał do głębi serce człowieka, dając mu możliwość zadośćuczynienia swoim obowiązkom przez posłuszeństwo Prawu (Jr 31, 31—34; Ez 36, 26—28). Chociaż Przymierze tylokrotnie było łamane ze strony Izraela, tym niemniej prorocy nigdy — nawet w najsmutniejszych chwilach dziejowych (Ez 37, 1—4) — nie przestali żywić nadziei, że Bóg kiedyś wreszcie przyniesie ludowi zbawienie dzięki swojej bezmiernej miłości i przebaczeniu (Am 7, 1—6; Oz 11, 1—9; Jr 31, 1—9).

Albowiem Bóg przez Dawida dopełnił dawniejszych obietnic, które ludowi złożonemu ze szczepów Izraela przyrzekały, że we własnej ziemi osiągnie on wolność narodową (2 Sm 7, 9—11). Chociaż potomkowie Dawida nie poszli bynajmniej jego śladami, to jednak prorocy zawsze oczekiwali *tego króla*, który jak Dawid (2 Sm 8, 15) *zaprowadzi prawo i sprawiedliwość*, zwłaszcza względem najuboższych i najmniejszych w królestwie (Iz 9, 5—6; Jr 23, 5—6; 33, 15—16). Taki król objawi „zazdrosną miłość” Boga względem swego ludu (Iz 9, 6) i zapewni pokój od początku obiecany (Am 9, 11—12; Ez 34, 23—31; 37, 24—27).

Prorocy zapowiadają także, iż będzie oczyszczona i odnowiona Jerozolima, miejsce, gdzie Bóg zamieszka w swej świątyni. Otrzyma ono odtąd symboliczne imiona: „Miasto Sprawiedliwości” (Iz 1, 26), „Pan naszą sprawiedliwością” (Jr 33, 16), „Pan jest tam” (Ez 48, 35). Nawet jego mury będą się nazywać „Ocalenie”, a bramy — „Chwała” (Iz 60, 18). Wszystkie narody już przyłączone do wiecznego przymierza Dawida (Iz 55, 3—5) będą powołane do uczestnictwa w zbawieniu

Boga Izraelowego w odnowionym Mieście Świętym (Iz 62, 10—12), z Syjonu bowiem wyjdą prawo i sprawiedliwość i rozciągną się aż do krańców ziemi (Iz 2, 1—5; Mi 4, 1—4), i znajdą zbawienie w samym JHWH (Iz 51, 4—8).

2.1.3. Różne środki zbawcze

2.1.3.1. Z pewnością Bóg sam zbawia swój lud i cały rodzaj ludzki, lecz używa do tego różnego rodzaju środków⁷³.

a) Król zajmuje szczególne miejsce w tym nadchodzeniu Zbawienia. Bóg przybierając go niejako za syna (2 Sm 7, 14; Ps 2, 7; 110, 3 LXX; 89, 27—28) udziela mu mocy zwyciężania nieprzyjaciół swojego ludu (2 Sm 7, 9—11; Ps 2, 8—9; 110, 1nn; 89, 23—24), w jaką przedtem byli wyposażeni Sędziowie — wyzwoliciele (Sdz 2, 16). Obdarzony boską mądrością (1 Krl 3, 4—15. 28) król winien być wierny Bogu Przymierza (1 Krl 11, 11; 2 Krl 22, 2) i czuwać, by w całym królestwie przestrzegano prawa i sprawiedliwości, zwłaszcza względem ubogich, wdów i sierot (Iz 11, 3—5; Jr 22, 15—16; Ps 72, 1—4. 12—14). Słusznie Księga Powtórzonego Prawa stale kładzie nacisk u króla na ten właśnie obowiązek posłuszeństwa wobec wszystkich wymogów Przymierza (Pwt 17, 16—20). Zresztą król będzie mógł zapewnić swemu ludowi pokój i wolność tylko pod warunkiem, że sam okaże się wiernym w zachowaniu sprawiedliwości (Ps 72, 7—11; Jr 23, 6; Iz 11, 5—8). Przeciwnie — jeśli król, jak to rzeczywiście bywało, okaże się niewiernym względem zobowiązań Przymierza, na siebie i swój lud ściągnie upadek (Jr 21, 12; 22, 13—19). Wzywa się wszędzie nawet narody pogańskie do uczestnictwa w błogosławieństwach tego daru, udzielonego ludziom przez Boga (Ps 72, 17).

b) Chociaż królowie spełniali czynności kapłańskie (2 Sm 6, 13. 17—18; 1 Krl 8, 63nn; i inne), tym niemniej wykonywanie tych zadań należy właściwie do *kapłana* lewity (Pwt 18, 1—8). Trzeba zaś zaznaczyć, że określenia czynności kapłana bierze początek z odniesienia do Prawa (Jr 18, 18): kapłan jest stróżem Prawa (Oz 4, 6; Pwt 31, 9), i naucza (Ml 2, 6—7) różnych zarządzeń, które je stanowią (Pwt 33, 10). Przez sprawowanie kultu kapłan uświęca samego siebie i jednocześnie całą wspólnotę izraelską (Kpl 21, 8), aby składanie ofiar mogło być miłe Bogu (Pwt 33, 10). Skoro zaś prawdziwy kult Boży obchodził przeszłe zdarzenia zbawcze (Ps 132; 136...) i przypominał zobowiązania Izraela wobec swego Boga (Iz 1, 10—20; Oz 8, 11—13; Am 5, 21—25; Mi 6, 6—8), stąd wynika, według jednoznacznego świadectwa proroków — spełnianie czynności kapłańskich będzie uzależnione w swej ważności od sposobu, w jaki każdy kapłan wywiązuje się ze swego zadania jako sługa Prawa (Oz 4, 6—10).

⁷³ „*diversos mediationis modos*” obok „*mediationes*”; F: „*médiations*”. Tymczasem polskie „pośrednictwa” byłyby niejasne.

c) Prorok odgrywał bardzo doniosłą rolę w dziejowym doświadczeniu Izraela w odniesieniu do Zbawienia. Przeniknięty „Słowem Boga” (Jr 18, 18), jakiś prorok zawsze obecny jest w najtrudniejszych chwilach dziejowych (Jr 1, 10). Jako pierwsze zadanie otrzymuje on: ujawniać niewierności czy to ludu, czy jego przywódców w sprawach tak politycznych, jak religijnych (1 Krl 18). Prorok wymaga ze względu na cześć swego Boga, aby szanowano człowieka: co do osób i co do majątku zgodnie z nakazami przymierza synajskiego (1 Krl 21; Am 2, 6—8; 5, 7—13; Oz 4, 1n; Mi 3, 1—4; Jr 7, 9). Każde przekroczenie⁷⁴ Prawa ściąga na grzeszący naród Sąd Boży, którego nie może odwrócić nawet wstawiennictwo samego proroka (Am 7, 7—9; 8, 1—3). Tylko szczere nawrócenie niewiernego ludu może sprawić, że Bóg na nowo ukáže swoje Zbawienie (Am 5, 4—6; Jr 4, 1—2; Ez 18, 21—23; Jl 2, 12—17). Gdy zaś to nawrócenie okaże się przelotnym (Oz 6, 4) lub wręcz niemożliwym (Jr 13, 23), wtedy może je sprawić tylko Bóg (Jr 31, 18; Ez 36, 22). Dlatego prorok może zapowiadać lepszą przyszłość nawet podczas najcięższych klęsk (Oz 2, 20—25; Iz 46, 8—13; Jr 31, 31—34; Ez 37). Tego rodzaju pedagogia przygotowuje zwycięstwo miłości Bożej nad grzesznym stanem ludzkości (Oz 11, 1—9; Iz 54, 4—10).

d) Do *Mędrca* (nauczającego mądrości)⁷⁵ należy rozumieć sens tego wszechświata, który Stwórca przekazał w ręce człowieka (Syr 16, 24 — 17, 14) jako dar Boży i zarazem objaw swej dobroci (Rdz 1, 1—2, 4; Ps 8). Zadaniem Mędrca jest także zbierać i trafnie oceniać w świetle objawienia rozmaite doświadczenia człowieka jako istoty żyjącej w społeczeństwie i stąd zobowiązanej przekazania ich potomkom w postaci mądrości czy to jako bardzo pożądanego ideału do osiągnięcia (Prz 1—7), czy też w postaci tajemnicy, którą trzeba czcić (Prz 30, 18n). Może się jednak zdarzyć, że Mędrzec przecenia swoje własne rady (Iz 5, 21; 29, 13n), a idąc za tymi radami naruszy nawet Prawo Pańskie (Jr 8, 8—9). Bardzo jest ważne dla niego dobrze dostrzegać granice takiej mądrości, aby zapewnił ludziom szczęście i powodzenie (Koh 1, 12 — 2, 26).

2.1.3.2. Same dzieje wykazały, że te różne *środki pośrednictwa* bynajmniej nie zdołały zapewnić ludziom trwałej więzi z Bogiem. Po ciągłych nawrotach klęsk Bóg obudził w świadomości⁷⁶ swojego ludu nadzieję co do nowych pośredników zdolnych wreszcie założyć ostatecznie Jego królestwo.

a) Mimo tego, że w porównaniu do dawnych królów, potomków Dawida, *Mesjasz-Król* ma się ukazać pokorny, to jednak położy on kres wszelkiej wojnie i przyniesie pokój wszystkim narodom (Za 9, 9—10; por. Pr 2, 10—12). Choć ostateczne założenie tego królestwa

⁷⁴ F: „le mépris”.

⁷⁵ Słów w nawiasie brak w F.

⁷⁶ F dodaje: „religijnej”.

mesjańskiego będzie dziełem samego Boga (Dn 2, 44—45), pragnie On jednak, aby to się już stało za sprawą Jego świętego ludu (Dn 7, 27), mianowicie gdy nastanie „wieczna sprawiedliwość” i „namaszczenie Świętego Świętych” (Dn 9, 24).

b) Pewien „Sługa Pański”, jeszcze spowity w mrok głębokiej tajemnicy, przypieczętuje powszechne Przymierze, ukaże całemu światu, że prawdziwym jedynym Zbawcą jest Bóg, i ustali postanowiony przez Boga ład (Iz 42, 1—4; 49, 1—6). Solidarny z cierpieniami błądzącego ludu, poniesie on brzemie wszystkich grzechów, aby usprawiedliwić tłumy (Iz 52, 13 — 53, 12).

c) Wreszcie, gdy się wypełnią czasy, ukaże się jako Syn Człowieczy (co wówczas tłumaczono jako „naród Świętych Najwyższego”, Dn 7, 18), „przychodzący przed Boga na obłokach nieba” (Dn 7, 13—14), by otrzymać wiekuiącą władzę nad wszystkimi narodami ziemi, które Mu będą posłuszne (Dn 7, 27).

2.1.3.3. Celem przedstawienia swej wiary w działanie Boga w świecie i w dziejach ludzkich Izraelici posługiwali się również postaciami obrazowymi (*figuris*) pewnych potęg, które w religiach pogańskich niekiedy uchodziły za bóstwa, lecz podporządkowali je Bogu Abrahama, aby w ten sposób uzmysłowić Jego obecność twórczą i zbawczą.

a) *Duch* — to moc Boża, która przewodzi stworzeniu wszech rzeczy nie przestając ich odnawiać (Ps 104, 29—30). On to przede wszystkim jest czynny w dziejach: jako Moc Boża uzdalnia ludzi do wypełniania pewnych posłannictw. On to owłada Sędziami, by wyzwalać Izraela (Sdz 3, 10; 6, 34; 11, 29), On zstępuje także na Dawida (1 Sm 16, 13), na idealnego Króla (Iz 11, 2) i na Sługę Pańskiego (Iz 42, 1—4), aby z nich uczynić prawdziwych pośredników królestwa Bożego na świecie. To On daje prorokom zrozumienie ich czasów (Ez 2, 1—7; Mi 3, 8) i nadzieję bliskiego zbawienia (Iz 61, 1—3). W czasach ostatecznych tenże Duch stworzy lud nowy, który zmartwychwstanie (Ez 37, 1—14), aby zachowywać przykazania Boże (Ez 36, 26—28). Wreszcie Duch zamieszka w każdym człowieku, otwierając mu bramę zbawienia (Jl 3, 1—5).

b) Słowo Boże nie zostało dane ludziom tylko jako orędzie (por. Pwt 4, 13; 10, 14: „dziesięć słów”), lecz głównie jest czynną mocą, która objawia wszystko. Sam Bóg „Słowem swoim przemówił, a wszystko powstało” (Ps 33, 6—9; Rdz 1, 3nn). A to stworzenie jest dziełem Jego Słowa i zarazem Ducha (Ps 33, 6). Słowa Boże, wkładane w usta proroków (Jr 1, 9), stają się dla nich czasem radością (Jr 15, 16), a czasem jakby ogniem w ich kościach (Jr 20, 9; por. 23, 29). Wreszcie Słowo, podobnie jak Duch, zwolna przybiera rysy osoby i zamieszkuje w ustach i w sercu Izraela (Pwt 30, 14): „trwa na wieki, niezmiennie jak niebios” (Ps 119, 89), bywa posyłane, aż wypełni zwierzone sobie zadanie (Mdr 18, 15—16), a nigdy nie wraca bezowocne (Iz 55, 11). Tradycja rabiniczna mocno uwydatni ten obraz:

wówczas Słowo Pańskie (*Memra*) jawnie będzie ukazywać działanie samego Boga w swoich stosunkach ze światem.

c) *Mądrość* w Księdze Przysłów jest już nie tylko cechą właściwą królów czy też sztuką osiągnięcia powodzenia w życiu, natomiast ukazuje się jako Boża Mądrość stwórcza (Prz 3, 19—20; por. 8, 22nn). Dzięki niej królowie mogą rządzić (8, 15—16), i ona to sama zaprasza ludzi do pójścia jej drogami, aby w ten sposób znaleźć życie (8, 32—35). Skoro została stworzona przed wszystkim, to Ona przewodniczy całemu dziełu stworzenia⁷⁷, a za rozkosz uważa przebywanie z synami ludzkimi (8, 22—31). Potem oświadcza, że „wyszła z ust Najwyższego (Syr 24, 3), i to w ten sposób, że stwierdza swoją tożsamość z Księgą Przymierza i Prawem Mojżeszowym (Syr 24, 23; Ba 4, 1). W Księdze Mądrości przyznaje się jej posiadanie Ducha, który przenika wszystko (Mdr 7, 22). Nie jest ona niczym innym jak „odblaskiem wieczystej światłości i zwierciadłem bez skazy działania Bożego i obrazem Jego dobroci” (7, 26 Wlg).

2.1.4. Bilans tego wyjątkowego doświadczenia religijnego

2.1.4.1. Księgi Pierwszego Testamentu, bez przerwy odczytywane i stale interpretowane, pozostają wiarygodnymi świadkami tych doświadczeń i tej nadziei, które wyżej po krótkce przedstawiono. W czasach Jezusa nadzieja Izraela przybrała rozmaite kształty, odpowiednio do poglądów przeważających w różnych ugrupowaniach i stronictwach politycznych. O ile za niezawodne uważano jej końcowe wypełnienie, o tyle odmiany sposobów tego wypełnienia pozostawały nieokreślone. Żeby posłużyć się przykładem: faryzeusze wierzyli, że przysły Mesjasz będzie królem z dynastii Dawida, eseneńczycy zaś oprócz tego namaszczonego króla o władzy politycznej oczekiwali Mesjasza-kapłana (por. Za 4, 14; por. Kpł 4, 3), który by górował nad pierwszym, a także Proroka, który miałby obydwu wyprzedzać (por. Pwt 18, 18; 1 Mch 4, 46; 14, 41).

2.1.4.2. *Oczekiwanie Królestwa Bożego*, które ma przynieść zbawienie wszystkim ludziom i zmienić w sposób położenie ludzkości, stanowi u wszystkich jakby zasadniczą podstawę⁷⁸ wiary i nadziei narodu izraelskiego. Nadejście zaś jego, przedmiot Dobrej Nowiny (czyli „Ewangelii”), wskrzesi Jerozolimę, a cały świat oświeci (Iz 52, 7—10). Królestwo to, oparte na prawie i sprawiedliwości, ukaże wszystkim ludziom prawdziwe wymiary świetności Boga, który chce wszystkim zbawić (Ps 93, 96—99). Potęgi zaś tego świata, które przywłaszczyły sobie królewską władzę Boga, zostaną pozbawione swoich czczonych tytułów (Dn 2, 31—45). Do wielkich przejawów Królestwa Bożego będzie należało zwłaszcza jego zwycięstwo nad śmiercią ludzką, odniesione przez wskrzeszenie z martwych (Iz 26, 17; Dn 12, 2—3; 2 Mch 7, 9, 14; 12, 43—46).

⁷⁷ F: „ukazaniu się wszechświata”.

⁷⁸ „*summum caput*”; F: „*centre*”.

Zadaniem Jana Chrzciciela będzie obwieścić nadchodzące przyjsięcie tego ostatecznego królestwa, które założy ów „Mocniejszy od niego” (Mt 3, 11—12 par.). Czasy już się wypełnią⁷⁹: każdy człowiek, który będzie żałował swoich grzechów, będzie mógł się cieszyć prawdziwym Zbawieniem (Mk 1, 1—8; Mt 3, 1—12; Łk 3, 1—18).

Rozdział 2

Wypełnienie obietnic w Jezusie Chrystusie

2.2.1. Osoba i posłannictwo Jezusa Chrystusa

2.2.1.1. Świadczenie ewangelijne.

Jezus z Nazaretu, „zrodzony z niewiasty, zrodzony pod Prawem”, przyszedł, „gdy nastała pełnia czasu” (Ga 4, 4), *by spełnić nadzieję Izraela*. Według słów Jego samego „czas się wypełnił i przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1, 15) przez Jego głoszenie Ewangelii. W Jego osobie *to królestwo już jest obecne i działa* (por. Łk 17, 21 i przypowieści o Królestwie). Cuda i dzieła mocy dokonane przez Niego za sprawą Ducha Świętego dowodzą, że Królestwo Boże już nadeszło (Mt 12, 28). Jezus przyszedł „nie żeby znieść Prawo i Proroków, lecz żeby wypełnić” (Mt 5, 17).

Jednakże tego wypełnienia nie można uznać za podobne do tego, jakie wysnuwali ludzie ówczesni z czytania Pism świętych. Dla zrozumienia różnicy między jedną a drugą interpretacją należy starannie zbadać świadectwo Ewangelii. Pochodzą one od uczniów, którzy byli świadkami słów i czynów Jezusa (Dz 1, 1), a nam to przekazali za natchnieniem⁸⁰ Ducha Świętego (2 Tm 3, 16; por. J 16, 13). Działanie zaś Jego to było nie tylko czuwanie nad samą wiernością tego przekazu⁸¹. Raczej sprawiło ono, że zapładniana przez Niego refleksja autorów świętych dawała coraz pełniejszy i coraz bardziej rozwinięty wyraz przekazowi dziejów i czynów Jezusa. Tym się tłumaczą różnice i różnice sposobu pisania, wypowiedzi i słownictwa⁸², jakie można zauważyć np. między Ewangelią synoptycznymi a Czwartą Ewangelią. Skoro zaś w pierwotnej wspólnoty apostołskiej pod wodzą Ducha Świętego owa pamięć o słowach i czynach Jezusa i ich rozumieniu osiągnęły dojrzałość, chrześcijanie słusznie przyjmują z mocną wiarą te różne postacie i poziomy rozwój obrazu Jezusa i Jego orędzia jako autentyczne słowo Boże, poręczone powagą Kościoła.

2.2.1.2. Stosunek Jezusa do tradycji Pierwszego Testamentu

⁷⁹ F ma to w czasie przeszłym.

⁸⁰ F: „z powagą”.

⁸¹ F: „nie polegało po prostu na zapewnieniu przekazu materialnie wiernego”.

⁸² F: „de ton, de conception, de vocabulaire”.

Postawa Jezusa wobec nie tylko Prawa, lecz również wobec tytułów, nadawanych w Piśmie św. pośrednikom zbawienia zależy w sposób istotny od Jego stosunku do Boga, stosunku Syna do Ojca (niżej 2.2.1.3.).

a) Nic dziwnego, że zgadzał się On na tytuły „Nauczyciela” (Mk 4, 38 i inne) oraz „proroka” (Mt 16, 14; Mk 6, 15; J 4, 19), co więcej ten ostatni sam sobie przypisywał (Mt 13, 57; Łk 13, 33). Choć zaś zaprzeczył tego, że jest „królem” i „mesjaszem” w znaczeniu czysto ziemskim (por. Łk 4, 5—7; J 6, 15), to jednak nie odrzucił imienia „Syna Dawida” (np. Mk 10, 47 i inne). Co więcej zachował się jak król z rodu Dawida w dniu wkraczania do Jerozolimy wśród okrzyków tłumu, „aby wypełnić Pisma” (Mt 21, 1, 11; por. Za 9, 9—10). Potem w świątyni zachował się „jako mający władzę”, a nie chciał oznajmić kapłanom, jaką władzą to czynił (Mk 11, 15—16. 28). Rzeczywiście w tym miejscu Jego posłannictwo nosi na sobie cechy raczej Proroka niż Króla (por. Mk 11, 17, gdzie się przytacza: Iz 56, 7 i Jr 7, 11).

b) Jezus wprawdzie pozwala Piotrowi na to, by w imieniu dwunastu uczniów wyznał, że On jest Chrystusem (tj. Mesjaszem), lecz natychmiast zakazał mówić coś komukolwiek na ten temat (Mk 8, 31 i inne), ponieważ tego rodzaju wyznanie wiary było bardzo niedoskonałe a Jezus już myślał o swojej końcowej porażce i śmierci (Mk 8, 31 i inne). Jego bowiem pojęcie Mesjasza, syna Dawida, różniło się od interpretacji podawanej przez uczonych w Piśmie. Wychodzi ono na jaw wtedy, gdy sam im dowodzi na podstawie Ps 110, 1, że jest Panem Dawida (Mt 22, 41—47 i par.). W Ewangeliach synoptycznych na pytanie arcykapłana, czy jest Chrystusem (Mesjaszem), Synem Boga (lub: Błogosławionego — por. 2 Sm 7, 14; Ps 2, 7), Jezus daje odpowiedź co do brzmienia nieco różną u poszczególnych ewangelistów (Mk 14, 62; Mt 26, 24; Łk 22, 69—70), gdzie jednak pytanie dzieli się na dwie części, to jednak we wszystkich trzech tych wypadkach wyznaje On otwarcie, że odtąd Syn Człowieczy (por. Dn 7, 13—14) będzie zasiadał po prawicy Boga (lub: Wszechmocy) jako król w chwale boskiej. W Ewangelii Janowej, na pytanie namiestnika Poncjusza Piłata, czy jest On „Królem żydowskim”, Jezus oświadcza, że królestwo Jego „nie jest z (ek) tego świata”, a On sam przyszedł⁸⁸, „aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 36—37). I rzeczywiście nigdy nie zachowuje się jak pan, lecz jak sługa, co więcej jak niewolnik (Mk 10, 45; Łk 22, 27; J 13, 13—16).

c) Tytuł „Syna Człowieczego”, który sam Jezus przypisuje sobie według tekstów ewangelijnych, ma doniosłe znaczenie, gdzie oznacza Go jako Pośrednika zbawienia według Księgi Daniela (por. Dn 7, 13).

⁸⁸ F: „a władzę królewską wykonuje przez to, że daje świadectwo prawdzie”.

Wszakże aż do Jego Męki⁸⁴ ta nazwa jest nieco wieloznaczna, gdyż niekiedy — zgodnie z dość częstym aramejskim sposobem mówienia — może oznaczać samą osobę mówiącą. Jezus w ten sposób zachowuje się i mówi, iż zdaje się, że nigdy nie chciał wyjawić sekretu czy raczej tajemnicy swojej osoby, ponieważ ludzie jeszcze nie mogli jej pojąć: według Czwartej Ewangelii Jezus to tylko mówi, co „mogą znieść” (J 16, 12) uczniowie.

d) Wszakże Jezus jednocześnie wiele spraw nasuwa, które później za sprawą Ducha Świętego (J 16, 13) staną się jasne. I tak podczas Ostatniej Wieczerzy w słowach wypowiedzianych nad kielichem (Mk 14, 24 par.) zdaje się On czynić aluzję do posłannictwa *Cierpiącego* Sługi, który swoje życie daje za wielu (Iz 53, 12), ustanawiając Nowe Przymierze we Krwi swojej (por. Iz 42, 6; Jr 31, 31). Z pewnością można sądzić, że już myśli o tej sprawie, gdy twierdzi, że Syn Człowieczy nie przyszedł „aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45).

e) Jeszcze co innego trzeba wziąć pod uwagę: to, że Bóg zapowiadał swoje przyjście nie tylko za pośrednictwem pewnych ludzi, lecz również za pośrednictwem Bożych przymiotów, mianowicie przez swoje *Słowo, Ducha i Mądrość* (por. wyżej 2.1.3.3.). Otóż Jezus przedstawił się sam jako Ten, który przemawia w imieniu i powagą Ojca, czy to w Czwartej Ewangelii (por. J 3, 34; 7, 16; 8, 26; 12, 49; 14, 24 oraz Prolog, gdzie nosi nazwę „Logos” — Słowo), czy też u Synoptyków: „Słyszeliście, że powiedziano... a Ja wam powiadam...” (Mt 5, 21nn; por. 7, 24. 29). Gdzie indziej oświadczą, że mówi i działa przez Ducha Bożego (Mt 12, 28), że posiada tę boską Moc, i że Ja! ześle na swoich uczniów (Łk 24, 49; Dz 1, 8; J 17, 7). Wreszcie daje do zrozumienia, że w Jego osobie jest obecna i działa Mądrość Boża” (Mt 11, 29 por. Łk 11, 31).

Tak więc w Jezusie Chrystusie można odnaleźć dwie drogi, jedną „z góry”, drugą „od dołu”, za pomocą których Bóg w Pierwszym Testamencie przygotował już swoje przyjście do ludzi (wyżej, 1.1.11.1). „Z góry” są powoływani ludzie coraz bardziej i bliżej przez Słowo, Ducha i Mądrość Bożą⁸⁵. „Od dołu” zaś powstają coraz wyraźniej zarysowane oblicza Mesjasza jako Króla sprawiedliwości i pokoju, pokornego Sługi Cierpiącego i tajemniczego Syna Człowieczego. One to sprawiają, że wraz z nimi ludzie wznoszą się do Boga. Stąd stają otworem dwie drogi chrystologii. Na jednej z nich Bóg objawia się między ludźmi w Jezusie Chrystusie jako idący ku nim celem zbawienia ich przez udzielenie im swego życia. Na drugiej zaś — ludzkość odkrywa w Chrystusie jako Nowym Adamie pierwotne powołanie przybranych dzieci Bożych.

⁸⁴ F dodaje tutaj: „lub przynajmniej do chwili odpowiedzi danej Kajfaszowi”.

⁸⁵ F dodaje: „które zstępują na nasz świat”.

2.2.1.3. *Jezus wobec Boga*

a) Najgłębszy sens lub raczej misterium Jezusa polega na *Jego synowskiej relacji do Boga*. W swojej bowiem modlitwie nazywa On Ojca „Abba”, które to słowo w języku aramejskim oznacza wprawdzie „Ojca”, ale z odcieniem pewnej poufałości (por. Mk 11, 36 i inne). Sam sobie nadaje nazwę „Syna” w tym samym miejscu, w którym stwierdza, że o dniu sądu wie tylko Ojciec (Mk 13, 32), z wyłączeniem aniołów, nawet Syna (Mk 13, 32). Ten sposób zachowania się jako „Syna” wobec „Ojca” zachodzi czy to wielokrotnie w Czwartej Ewangelii (np. J 17, 1: „Ojcze, nadeszła godzina: Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył”; por. także J 3, 35—36; 5, 19—23); czy też w „logionie” Mateusza i Łukasza, zwanym „Janowym” (Mt 11, 25—27 = Łk 10, 20—21). Ta rodzinna relacja Jezusa do Ojca ukazuje się tak bliska, iż sam Jezus może oznajmić: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27 = Łk 20, 22).

b) To jest najgłębszy sekret, z którego jak ze „swego źródła” biorą początek wszystkie czyny i sposób postępowania Jezusa bądź — żeby użyć innych słów — jego prawdziwe „synostwo” (czyli kondycja synowska)⁸⁶. Jest On jego świadomy już od młodego wieku (Łk 2, 49) i okazuje je przez swoje *doskonale posłuszeństwo* wobec woli Ojca (Mk 14, 36 par.). Ta zaś kondycja Syna bynajmniej Mu nie przeszkadza być w doskonały sposób człowiekiem, który „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52). W ten sposób wrasta w Nim świadomość posłannictwa zwierzonego Mu przez Ojca — od dzieciństwa aż do śmierci krzyżowej. Wreszcie doświadcza śmierci w sposób okrutny na wzór każdego człowieka (por. Mt 26, 39; 27, 46 par.), i to — jak mówi List do Hebrajczyków: „Chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8).

2.2.1.4. *Osoba Jezusa u początku chrystologii*

W ten sposób widzimy wszystkie tytuły, wszystkie czynności i środki zbawcze, które były zaznaczone w Pismach świętych, podjęte i zgromadzone w osobie Jezusa. Wszakże trzeba było, by ci, którzy w Niego uwierzyli, zinterpretowali je w zupełnie nowy sposób. W sposób nieoczekiwany⁸⁷ się zdarzyło, że królestwo *Mesjasza* (tj. Chrystusa) nadeszło poprzez zgorzenie Krzyża, gdy Jezus poniósł śmierć jako cierpiący *Sluga Boży* (1 P 2, 21—25; wg Iz 53) i poprzez swoje zmartwychwstanie wszedł do chwały *Syna Człowieczego* (Dz 7, 56; Ap 1, 13 por. Dn 7, 13n). W ten właśnie sposób można było przez wiarę uznać Go za „*Chrystusa, Syna Dawida*” a także za „pełnego mocy *Syna Bożego*” (Rz 1, 3—4), za „*Pana*” (Dz 2, 36; Flp 2, 11 i inne),

⁸⁶ F opuszcza słowa w nawiasie.

⁸⁷ F: „paradoksalny”.

za „Mądrość Bożą” (1 Kor 1, 15; por. Kol 1, 15—16; Hbr 1, 3), za „Słowo”⁸⁸ Boże (Ap 19, 13; 1 J 1, 1; J 1, 1—14), za „Baranka Bożego”, zabitego na ofiarę i uwielbionego (Ap 5, 6nn; J 1, 29; 1 P 1, 19), za „Świadka Wiernego” (Ap 1, 5), za prawdziwego *Pasterza* (J 10, 1nn; por. Ez 34), za „Pośrednika Nowego Przymierza”, sprawującego królewskie kapłaństwo (Hbr 8, 1 — 10, 18), wreszcie za „Pierwszego i Ostatniego” (Ap 1, 17; 2, 8), co w Pierwszym Testamencie jest tytułem tylko samego Boga (Iz 41, 8; 44, 6). W ten sposób Pisma święte wypełniły się w Jezusie w inny i lepszy sposób, niż tego oczekiwał Izrael. To jednak można było uznać tylko aktem wiary w Niego, którą wyznajemy, że jest On Mesjaszem, Panem i Synem Bożym (Rz 8, 29; J 20, 31).

2.2.2. Początki wiary w Jezusa Chrystusa

2.2.2.1. Światło paschalne

a) Wiara uczniów Jezusa, pomimo że od dawna „uwierzyli w Niego” (J 2, 11), za Jego życia była jednak bardzo niedoskonała. Co więcej — przez Jego śmierć doznała głębokiego wstrząsu — według świadectwa samych Ewangelii. Natomiast stała się ona pełniejsza i jaśniejsza, gdy Bóg Go wskrzesił i pozwolił ukazywać się Jego uczniom (Dz 10, 41n; por. 1, 3; J 20, 19—29). Ukazywań się, za pomocą których Jezus „po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje” (Dz 1, 3), wcale nie oczekiwali uczniowie do tego stopnia, że „nie bez pewnego wahania przyjęli prawdę o Jego zmartwychwstaniu” (Św. Leon Wielki, *Mowa* 61, 4; por. Mt 28, 27; Łk 24, 11). Jednakże na podstawie tych ukazywań się mogli uznać, że Pan rzeczywiście zmartwychwstał” (Łk 24, 34).

b) W świetle paschalnym niektóre słowa Jezusa, które początkowo wydawały się zbyt ciemne, stały się jasne (por. J 2, 22), a tak samo niektóre Jego zyny (J 12, 16). Przede wszystkim zaś ujawnił się sens Jego męki i śmierci, kiedy im On sam „wyjaśniał Pisma” (Łk 24, 32. 35). W taki więc sposób zostali oni ustanowieni „świadkami” (Łk 24, 48; Dz 1, 8 por. 1 Kor 15, 4—8), na których słowach jak na fundamencie oparła się wiara pierwotnej wspólnoty. Na podstawie bowiem ich świadectwa należało rozumieć wszystko, co było napisane o Jezusie „w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44), a zarazem można było rozpoznać, w jaki sposób spełniły się w Nim Boże obietnice.

c) Te ukazywania się (Dz 10, 40n; Mk 16, 12—14) jednocześnie wyjaśniały sens tych wydarzeń, które wyglądały na następstwa Jego zmartwychwstania, mianowicie: dar Ducha Świętego, dany według Czwartej Ewangelii (J 20, 22) już w wieczór wielkanocny i zstąpienie tegoż Ducha na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 16—21. 33), i cuda uzdrowień zdziałane „w imię Jezusa” (Dz 3, 6 i inne). Od tego czasu w samym środku wiary apostołskiej było nie tylko Królestwo

⁸⁸ „*Sermo*” w nawiasie, a F: „*Verbe*” — zbędne po polsku.

Boże, którego nadejście głosił Jezus (Mk 1, 15), lecz także sam Jezus, od którego Królestwo to wzięło początek (por. Dz 8, 12; 19, 8 i inne), Jezus, którego znali apostołowie przed Jego śmiercią, a który wszedł do swojej chwały przez zmartwychwstanie (Łk 24, 26; Dz 2, 36).

2.2.2.2. *Rozwój chrystologii*

a) Według obietnicy Jezusa (Łk 24, 49; Dz 1, 8) Jego uczniowie „zostali napełnieni mocą, gdy zstąpił na nich Duch Święty”, kiedy „nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy” (Dz 2, 1—4; por. 10, 44). Był to istotnie dar Nowego Przymierza: albowiem przez Pierwsze Przymierze zostało dane Ludowi Bożemu Prawo, a przez Nowe — Duch Pański został wylany na wszelkie ciało — według proroczej obietnicy (Dz 2, 16—21 por. Jl 3, 1—5 LXX). Przez ten chrzest „w Duchu Świętym” (Dz 11, 16 por. Mt 3, 11par.) apostołowie otrzymali odwagę i moc, by składać świadectwo Chrystusowi (Dz 2, 23—26; 10, 39 i inne), głosić „z całą odwagą (*parrhesia*) słowo Boże” (Dz 4, 29, 31) i działać cuda w imię Pana Jezusa (Dz 3, 6 i inne). Tak została ustanowiona wspólnota wierzących w Jezusa. Potem Kościół zbudowany „w Duchu Świętym” (Dz 9, 31; Rz 15, 16—19; Ef 2, 20—22) do tego stopnia się rozrósł między Żydami i narodami, że zostało dane świadectwo Chrystusowi, a Królestwo Boże rozszerzyło się „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8).

b) *Tradycje ewangelijne* były zbierane i z wolna zapisywane w tym świecie paschalnym, aż wreszcie otrzymały swój stały kształt w czterech niewielkich księgach. Zawierają one nie tylko to, co „Jezus zaczął czynić i czego nauczać” (Dz 1, 1), lecz również dostarczają o tych sprawach interpretacji teologicznych (por. *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej*, z dnia 14 maja 1964, AAS LVI/III, vol. VI, 1964, 712—718). Trzeba więc w nich szukać *chrystologii każdego ewangelisty*. Przed wszystkim odnosi się to do Jana, który w epoce patrystycznej otrzymał miano „Teologa”. Także pozostali autorzy, których pisma zachowały się w Nowym Testamencie, interpretowali w rozmaity sposób czyny i słowa Jezusa, a jeszcze bardziej Jego śmierć i zmartwychwstanie. Tak można mówić o chrystologii św. Pawła, która się rozwija i przybiera nowy kształt począwszy od pierwszych jego listów aż do końca tradycji, która od niego pochodzi. Inne także chrystologie znajdują się w Liście do Hebrajczyków, w I Liście Piotra, w Apokalipsie Janowej, w Listach Jakuba i Judy, w Drugim Piotra, chociaż nie wykazały one tego samego rozwoju we wszystkich tych pismach.

Tego rodzaju chrystologie różnią się od siebie nie tylko *rozmaitym światłem*, jakie rzucają na osobę Chrystusa wypełniającego w sobie Pierwszy Testament, lecz również *przynoszą ze sobą coraz to nowe składniki*, zwłaszcza w „Ewangeliach Dzieciństwa” według Mateusza i Łukasza, które pouczają o dziewiczym poczęciu Jezusa, gdy przeciwnie pisma Pawłowe i Janowe odsłaniają tajemnicę Jego preegzy-

stencji. Nigdzie jednak nie podaje się pełnego traktatu o „Chrystusie Panu, Pośredniku i Odkupicielu”. Jako duszpasterze i nauczyciele autorzy Nowego Testamentu świadczą o tym samym Chrystusie różnymi głosami w symfonii jedynej pieśni.

c) Wszystkie te świadectwa należy brać całościowo⁸⁹, aby chrystologia jako wiedza o Chrystusie, oparta na wierze i w niej zakorzeniona, mogła u wierzących chrześcijan pozostać prawdziwą i autentyczną. Wolno z pewnością każdemu skłaniać się do tej lub innej chrystologii zależnie od tego, jak wydaje się ona trafniej mówić o Chrystusie odpowiednio do duchowego pokrewieństwa i rozmaitych kultur. Jednakże wszystkie te świadectwa stanowią dla wiernych jedyną Ewangelię, głoszoną przez Chrystusa i odnoszącą się do Niego. Żadnego więc ze świadectw nie można odrzucać jako wytworu drugorzędного rozwoju, które nie ukazują *prawdziwego* obrazu Chrystusa lub nosi na sobie wyciśnięte ślady kultur starożytnych, dziś bez wartości. Interpretacja tekstów, sama w sobie bez wątplenia konieczna, nie powinna bynajmniej prowadzić do pozbawiania ich treści w nich zawartej.

d) Co się tyczy sposobów wyrażania się stosowanych przez tych autorów celem przedstawienia ich własnej chrystologii, trzeba na nie zwrócić baczną uwagę. Jak już powiedziano (por. wyżej 2.2.1.4), te sposoby po większej części zapożyczone są z Pism świętych. Odkąd zaś głoszenie Ewangelii zetknęło się z różnymi naukami⁹⁰ i religiami hellenistycznymi, duszpasterze i nauczyciele czasów apostołskich z wolna roztropnie przejęli słowa i obrazy, które należały do języka narodów pogańskich, dając im wszakże reinterpretacje stosownie do wymogów nowej wiary. Tych zresztą przykładów nie jest wiele (np. wyraz *plēroma* w Kol 1, 19). Nie należy bynajmniej przypisywać ich fałszywemu synkretyzmowi, w ten bowiem sposób natchnieni autorzy chcą opisać tego samego Chrystusa, którego inni opisują innymi wyrażeniami, zaczerpniętymi bardziej bezpośrednio z Pism świętych. W ten sposób otworzyli oni drogę teologom wszystkich czasów, którzy odczuwali potrzebę, i dziś jeszcze odczuwają, znalezienia języków „pomocniczych” dla jaśniejszego ukazania swoim współczesnym szczególnego i podstawowego języka Pisma św., aby właściwe głoszenie pełnej Ewangelii docierało dawniej i teraz do wszystkich ludzi.

2.2.3. Chrystus pośrednikiem zbawienia

2.2.3.1. *Chrystus obecny w swoim Kościele*

a) Chrystus pozostaje ze swoimi aż do skończenia świata (Mt 28, 20). *Kościół, którego życie w całości pochodzi od Chrystusa Pana*, ma się wywiązywać z tego zadania, by wnikać w misterium Chrystusa i ludziom je głosić. Otóż jest to możliwe tylko dzięki wierze i pod wodzą Ducha Świętego (1 Kor 2, 10–11). To On rzeczywiście roz-

⁸⁹ „*in totum*”.

⁹⁰ F: „filozofiami”.

dziela każdemu swoje dary, jak chce (por. 1 Kor 12, 11), „celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12—13). W ten sposób Kościół wszczepiony w świat doświadcza przez swoją wiarę obecności Chrystusa pośrodku siebie (por. Mt 18, 20). Dlatego z mocną nadzieją dąży do chwalebного przyjścia swojego Pana. A to swoje pragnienie wyraża modląc się, zwłaszcza gdy obchodzi pamiątkę Jego śmierci i zmartwychwstania (1 Kor 11, 26), usilnie przywołując Jego powrót: „Przyjdź, Panie Jezu!” (1 Kor 16, 22; por. Ap 22, 20).

b) W rozmaitych sytuacjach dziejowych *właściwym zadaniem Kościoła jest rozpoznawać w sposób autentyczny obecność i działanie Chrystusa*. Dlatego należy do Kościoła troska o badanie „znaków czasu” oraz interpretowanie ich zawsze w świetle Ewangelii (por. *Gaudium et spes*, 4). Aby to spełnić służy Ewangelii i wierni, każdy zgodnie ze swoją rolą, powinni zachować naukę Boga, naszego Zbawcy (Tt 2, 10), „strzec depozytu” (1 Tm 6, 20), aby ich „nie poruszał każdy powiew nauki” (Ef 4, 14). Prawdziwa więc wiara w Chrystusa, autentyczne działanie Ducha Świętego i właściwa „praxis” chrześcijan zawsze winny być „rozpoznawane” (1 Kor 12, 10) i „badane” (1 J 4, 1).

Prawdziwa wiara jest to wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który przyszedł „w ciele” (1 J 4, 2), który ludziom objawił imię Ojca (J 17, 6), który „wydał samego siebie na okup za wszystkich” (1 Tm 2, 6; por. Mk 10, 45 par.), który zmartwychwstał⁹¹ trzeciego dnia (1 Kor 15, 4), który wzięty został do chwały (1 Tm 3, 16), który zasiada po prawicy Boga (1 P 3, 22), a którego chwalebne przyjście jest oczekiwane na końcu czasów (Tt 2, 13). Chrystologia, która by nie wyznawała tego wszystkiego, odbiegałaby od świadectwa tradycji apostoelskiej, ostatecznej reguły wiary według św. Ireneusza (*Demonstratio apostolica*, 3), mianowicie „reguły prawdy”, strzeżonej przez wszystkie kościoły dzięki sukcesji apostoelskiej (*Adversus haereses* III, i, 2), a przyjmowanej przy chrzcie przez każdego chrześcijanina (tamże I, 9, 4).

c) Również *działanie Ducha Świętego* należy rozpoznać przy pomocy znaków pewnych. Kościół rzeczywiście prowadzony jest w swojej drodze przez Ducha Świętego, lecz podobnie jak każdy chrześcijanin (Rz 8, 14), nie może „wierzyć każdemu duchowi” (1 J 4, 1), gdyż Duch Boży może być tylko „Duchem Jezusa” (Dz 16, 7); ten to właśnie Duch, bez którego nikt nie może powiedzieć: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Tenże sam Duch przypomina uczniom wszystko, co powiedział (J 14, 26) i doprowadza ich do całej prawdy (J 16, 13), aż „Boże słowa” dopełnią się w Kościele (*Dei verbum* n. 8).

Przez tego Ducha wskrzesił Ojciec z martwych Jezusa (Rz 8, 11), aby w Nim stworzyć nowego człowieka „w sprawiedliwości i praw-

⁹¹ F: „został wskrzeszony”.

dziwej świętości” (Ef 4, 24). Przez niego również wskrzesi wszystkich, którzy uwierzą w Chrystusa (Rz 8, 11; 1 Kor 6, 14). Przez wiarę i chrzest chrześcijanie stają się członkami Chrystusa (1 Kor 6, 13), złączeni z Nim także włącznie do ciała, które otrzymuje Jego życie i staje się świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6, 19). W ten sposób wszyscy stanowią tylko jedno Ciało, które jest ciałem samego Chrystusa ukrzyżowanym i wskrzeszonym. To Ciało, ożywione jednym Duchem (1 Kor 12, 12nn; Ef 4, 4), włącza do siebie wszystkich ochrzczonych jako swoje członki: tak powstaje Kościół (Kol 1, 24; Ef 1, 22). Chrystus jest Głową tego Ciała, które ożywia i któremu przypiecznia wzrostu (Kol 2, 19) mocą swojego Ducha (Ef 3, 16). To jest „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), w którym Chrystus jedna ze sobą wszystko, co grzech rozdzielił, mianowicie jedna ludzi między sobą (Ef 2, 11—18), a grzeszników z Bogiem, wobec którego stali się nieprzyjaciółmi na skutek nieposłuszeństwa (2 Kor 5, 19—20; Rz 5, 10; Kol 1, 21), a także cały wszechświat, w którym Chrystus zwyciężył potęgę Zła, uciskające rodzaj ludzki (Kol 1, 20; 2, 15; Ef 1, 10, 20—22).

2.2.3.2. W stronę Chrystusa całościowego⁹²

a) „Całościowym” należy nazwać zbawienie przyniesione przez Chrystusa, dosięga ono bowiem ludzi włącznie do ich ciał za pomocą łaski chrztu (Rz 6, 3—4; Kol 2, 11—12), Eucharystii (por. 1 Kor 10, 16—17) i pozostałych sakramentów (por. Rz 12, 1). Udzielona Kościołowi świętość Chrystusa tak rozprzestrzenia się⁹³ na konkretne życie chrześcijan, iż poprzez nich przenika do świata, w którym żyją. Na wzór swojego Brata „Pierworodnego” (Rz 8, 29) w którym uczestniczą w budowaniu Królestwa Bożego, dla założenia którego Chrystus przyszedł pomiędzy ludzi, przynosząc cały swój program miłości, sprawiedliwości i pokoju (Ga 5, 21—23; Flp 4, 8; Kol 3, 12—15). Za przykładem Mistrza oni również winni „dawać swe życie za braci” (1 J 3, 16).

Skoro Jezus został posłany, by „nieść ubogim Dobrą Nowinę, wyzwalając więźniów i uciśnionych odsyłać wolnymi” (Łk 4, 18—21), trzeba, by uczniowie się troszczyli o kontynuowanie tego dzieła wyzwolenia. Tak Jego Kościół przygotowuje nadejście ostatecznego Królestwa Chrystusa, w którym On, gdy Mu wszystko zostało poddane, sam się podda swemu Ojcu, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Dla osiągnięcia tego celu Kościół już teraz włącza się w ten świat poprzez swoich członków. Bynajmniej nie każe im wychodzić z tego świata, lecz przez nich dokonuje tego, że duch Ewangelii dociera do wszystkich struktur rodzinnych, społecznych i politycznych. W ten sposób Chrystus obecny w sprawach tego świata,

⁹² „totalis”, F: „total”; a po polsku „totalny” nasuwałby niewłaściwe skojarzenia.

⁹³ F: „promieniuje”.

rozprzestrzenia w nich łaskę swojego zbawienia: „Ten, który zstąpił do niższych części ziemi” i „wyniesiony ponad wszystkie niebiosa” Sam „wszystko napelnia” (Ef 4, 9—10).

b) Tego wszystkiego nie można dokonać bez trudu i cierpienia (Mt 5, 11; J 15, 20; 16, 33; Kol 1, 24). Grzech, który już od początku wszedł na ten świat (Rz 5,12), stale w nim rodzi złe owoce. Królestwo Boże, chociaż już się zaczęło, nie ukazało się jeszcze w całej pełni, lecz zwolna się rozwija jakby w bólach rodzenia (Mt 24, 8; J 16, 21—22). Samo stworzenie poddane oczekuje wyzwolenia z niewoli zepsucia (Rz 8, 29—31). Chrystus zaś zatriumfował nad grzechem przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Pokonał „władcę tego świata” (J 12, 31; 16, 11. 33). Chrześcijaństwo więc za Jego przykładem i wspierani Jego łaską mają walczyć i cierpieć, jeśli zajdzie potrzeba, aż do męczeństwa i śmierci (Mt 24, 9—13 par.; J 16, 2; Ap 6, 9—11), aby dobro zatriumfowało nad złem, aż nadejdą „nowe niebo i nowa ziemia, w których zamieszka sprawiedliwość” (2 P 3, 13).

Wówczas Ten, który nas pierwszy umiłował (1 J 4, 19), zostanie uznany, umiłowany, uwielbiony, a służyć Mu będą wszyscy ludzie, którzy staną się Jego przybranymi synami (Ef 1, 5). W ten sposób w szczęśliwej wieczności dopełni się to dzieło zbawienia, które On posuwa naprzód przez swoje miłosierdzie, wierność i niewyczerpaną cierpliwość (por. Rz 2, 4—5; 3, 25—26; 9, 22) począwszy od pierwszego wezwania, od którego ludzkość się uchyliła, aż do dnia, w którym wszyscy ciesząc się szczęściem bez końca będą wołali na Jego cześć: „Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc na wieki wieków” (Ap 5, 13).

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Ks. Norbert Mendecki

MODLITWA „ALENU”

Modlitwa „Alenu” kończy modlitwy poranne, a także wszystkie inne nabożeństwa żydowskie¹. Podczas gdy „Sz'ma Jisrael” (Słuchaj Izraelu) brzmi jako wezwanie, mające na celu ukazanie człowiekowi drogi prawdziwej wiary, to „Alenu” jest konsekwencją tej wiary, przejawiającą się w całkowitym uznaniu potęgi Bożej, zapowiedzianej w „Sz'ma”. „Sz'ma” jest odkryciem Najwyższego, „Alenu” rzuceniem

¹ Według *Sidur Sefat Emet* (Basel 1978) po modlitwie tej następuje jeszcze „Kaddisz żałobny”.

się na kolana przed Jego obliczem. „Sz'ma” jest drogą, „Alenu” celem tej drogi, jako królestwo Boże, czyli Jego panowanie na ziemi².

Modlitwa ta powstała na przełomie I i II w. po Chr.³ Talmud jerozolimski (*Rosz Haszana* 1, 3) przekazuje, że niejaki Raw (przełom II i II w. po Chr.) ułożył do wierszy biblijnych modlitwy, które odmawiano przy granicy na rogu (szofar) w czasie święta Nowego Roku. Jedną z tych modlitw była „Alenu”. Rzeczywiście w czasie święta Nowego Roku modlitwa ta początkowo znalazła miejsce przed tzw. *malchujot*, tzn. przed wierszami biblijnymi, obwieszczającymi panowanie Boże (*melech* = król) i Jego królestwo na ziemi⁴.

Okolo r. 1300 po Chr. modlitwa „Alenu” została przyjęta do liturgii modlitw codziennych. Żydzi hiszpańscy i portugalscy odmawiają codziennie tylko pierwszą część tejże modlitwy, zaś całą modlitwę odmawiają w czasie święta Nowego Roku⁵. To, że modlitwę „Alenu” odmawiano na zakończenie wszystkich nabożeństw żydowskich (przy modlitwie porannej końcówkę stanowi „Kaddisz żałobny”) wyjaśnia się tym, że w czasie wypraw krzyżowych, z modlitwą tą na ustach ginęli Żydzi w prześladowaniach⁶.

Włączenie „Alenu” do codziennych modlitw żydowskich wywołało burzę oskarżeń, skierowanych przeciwko religii żydowskiej⁷. Powodem był wiersz, znajdujący się w miejscu, gdzie obecnie stoją trzy kropki. Jeszcze dzisiaj odmawia się go w czasie nabożeństw sefardyckich, a także niektórych aszkenaskich. „Bo oni rzucają się (na ziemię) przed marnym i pustym i modlą się do boga, który nie może im pomóc”⁸. W wierszu tym chodzi o pogan, którzy oddają cześć swoim własnym bożkom. Okolo r. 1400 po Chr. jakiś ochrzczony Żyd uważał, że słowa hebrajskie tego wiersza *lo joszija* (on nie pomoże) są aluzją do imienia Jezusa (*joszija* = *jeszu*). Chociaż wiersz ten powstał głównie w oparciu o teksty biblijne, głównie Iz 30, 7 wzgl. Iz 45, 20, urywek ten należało zmienić⁹. W r. 1702 wysunięto oskarżenie przeciwko Żydom ze względu na ów wiersz. W edykcje pruskiej z r. 1704 nakazano Żydom głośno odmawiać ową modlitwę pod nadzorem komisarzy¹⁰. Nic więc dziwnego, że wiersz ten zniknął z niemieckich modlitewników.

² J. Teichman, *Unser Gebet. Der Gottesdienst der Werk- und Feiertage*, Zürich 1984, 43.

³ J. Teichman, dz. cyt., 43.

⁴ J. Teichman, dz. cyt., 43.

⁵ J. J. Petuchowski, *Gottesdienst des Herzens*, Freiburg 1981, 82.

⁶ K. Richter, *Die Feier des Glaubens — Bindeglied im Selbstverständnis von Juden und Christen*, Bi Li 60 (1987) 130—144, szczeg. 137.

⁷ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962, 80.

⁸ S. Ben-Chorin, *Betendes Judentum. Die Liturgie der Synagoge*, Tübingen 1980, 103.

⁹ I. Elbogen, dz. cyt., 80—81.

¹⁰ K. Richter, dz. cyt., 137.

Tekst modlitwy „Alenu” brzmi:

Do nas należy chwalenie Pana Wszechświata,
oddawanie należnej czci Stwórcy początku;
bo stworzył nas nie jak (inne) narody ziemi,
uczynił nas nie tak, jak pokolenia ziemskie,
bo uczynił nasz udział. nie jak tamtych
i nasz los jest inny, aniżeli (owej) rzeszy...
Kłękamy, upadamy na twarz i dziękujemy królowi nad królami,
Świętemu, niechaj błogosławiony będzie On,
bo uczynił sklepienie niebieskie¹¹
i założył ziemię.

Tron jego chwały jest w górze, w niebie
a miejsce jego potęgi na najwyższych wysokościach.
On jest naszym Bogiem, żaden inny,
zaprawdę nasz król, żaden (inny) oprócz niego,
jak napisano w Jego Torze:

„Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu,
że Pan jest Bogiem, a na niebie wysoko
i na ziemi nisko nie ma innego” (Pwt 4, 39).

Dlatego pokładamy nadzieję w Tobie, Panie, Boże nasz,
że wkrótce zobaczymy wspaniałość Twojej potęgi:
obrzydlivości¹² znikną z (powierzchni) ziemi
a bożki zostaną doszczętnie wytępione,
świat będzie uporządkowany w królestwie Wszechmocnego
i wszyscy ludzie będą wzywać Imienia Twojego,
wszyscy złoczyńcy ziemscy nawrócą się do Ciebie,
wszyscy mieszkańcy świata poznają i rozumieją,
że przed Tobą zegnیه się każde kolano,
każdy język będzie przysięgał (Iz 45, 23; Flp 2, 10—11).

Przed Tobą, Panie, Boże nasz, będą kłęczeć i rzucać się na ziemię
i oddadzą chwałę wspaniałości Imienia Twojego.
Wszyscy wezmą na siebie brzemię Twojego królestwa
a Ty będziesz panował wkrótce nad nimi,
na zawsze i na wieki.

Bo Twoje jest królestwo
i po wszystkie wieki królujesz w chwale,
jak napisano w Twojej Torze:
„Pan króluje na zawsze i na wieki” (Wj 15, 18).

Ponadto:

„A Pan będzie królem nad całą ziemią.

¹¹ Dosłownie „rozpiął niebo”, por. Iz 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13 i inne.

¹² „Obrzydliwości, ohydy” = bożki, por. Ez 6, 4nn; 14, 3; 20, 7; 30, 13 i inne.

Wówczas Pan będzie jeden
i jedno będzie Jego Imię” (Za 14, 9)

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

Ks. Marian Wittlieb

PROJEKT POLSKIEGO SŁOWNIKA ONOMASTYKI BIBLIJNEJ

Cała trzecia część książki pt. *Całe życie z Biblią* w serii „Biblioteka Teologii Polskiej” (Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1982, 129—193: Tajemnice imion biblijnych), ukazuje księdza profesora Aleksego Klawka jako doskonale zorientowanego polskiego znawcę onomastyki biblijnej (zob. str. 14, a także: Taszycki W., Ks. *Aleksy Klawek jako onomasta*, RBL 23, 1970, 291—293; Kapera Z. J., *Bibliografia prac księdza Aleksego Klawka*, tamże, 19—36). „Niniejszy wybór pism ks. Aleksego Klawka zamierza ukazać czytelnikowi najbardziej charakterystyczne nurty twórczości tego wybitnego teologa-bibliisty” (1890—1969), pisze we wstępie Feliks Lenort (str. 16) — i wyjaśnia: „niezaprzeczną jego zasługą pozostanie fakt, że rozszerzył zasięg polskich badań onomastycznych o dziedzinę dotąd w polskiej nauce nie reprezentowaną” (str. 14).

Słuszną i aktualną zatem sprawą jest pragnienie ten kierunek badań dalej poszerzać i udostępnić polskiemu czytelnikowi najpierw choćby „wykaz” imion biblijnych opatrzonych niezbędnym opisem. Pozycja taka, mimo istnienia różnych leksykonów (obcojęzycznych) tego typu, może być potrzebna w Polsce z dwóch przynajmniej względów: zauważalne rozbieżności w pisowni imion biblijnych w polskich współczesnych tłumaczeniach Pisma świętego (np. w Biblii Tysiąclecia „Jedajasz” to „Jedaja” w Biblii Poznańskiej), a także obdarzanie bez głębszego zastanowienia się nowych istnień ludzkich imionami „modnymi”, często w przyszłości dla noszącego je nawet „zawstydzającymi”.

Praca taka, korzystająca zarazem z najnowszych doświadczeń tłumaczy biblijnych innych narodów (gwoli przykładu: O. Odelain — R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris; *Oekumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Locumer Richtlinien*, Stuttgart 1981²⁾), mogłaby — na razie w księgach Starego Testamentu — zaproponować jednakową pisownię imienia dla tej samej osoby przy wszystkich następnych wydaniach polskich tłumaczeń Biblii bez względu na wyznanie. Zainteresowanie się polskiego czytelnika historiami imion biblijnych, odkrywanie przy lekturze

Pisma świętego, że dane imię tak dotąd, jego zdaniem, współczesne, ma korzenie biblijne, sprzyja przygotowaniu nie tylko wykazu imion biblijnych, ale także ich opisu na podstawie danych biblijnych i tradycji, co wcale nie zakłada jakiegokolwiek plagiatu.

Grupa studentów teologii biblijnej Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie (inspirowana potrzebami ludzi świeckich, tu wspomnijmy tylko udział inż. Henryka Kamińskiego) pod kierunkiem niżej podpisanego podjęła się w czasie zajęć seminarium naukowego (r. ak. 1986—87) przygotowania propozycji takiego wydania. Ponieważ praca ta rozłożona być musi na poszczególne działy, wymaga ona odpowiedniego czasu. Znaczący problematyki onomastycznej wiedzą jak jest ona skomplikowana, o czym zapewnia Franz Xaver Wutz (*Untersuchungen zum Liber interpretationis nominis hebraicorum des hl. Hieronymus*, Leipzig 1913) w ostatnich zdaniach swego przebogatego dzieła. Ustalono więc, że pierwsza część dzieła obejmować będzie tylko imiona osobowe zapisane w księgach Biblii Hebrajskiej. Wykaz, jako wynik porównań i ustaleń, chciałby dać najpierw sposobność do postawienia przez zainteresowanych spoza wyżej wymienionej grupy możliwych znaków zapytania przy poszczególnych imionach, aby można było je ostatecznie przedyskutować i przygotować w miarę zadowalającą wszystkich propozycję.

W pracy posłużono się trzema uznanymi tłumaczeniami polskimi: przekładem księdza Wujka (BW), wspomnianymi wydaniem Biblii Tysiąclecia (BT) i Biblii Poznańskiej (BP) podając w transkrypcji (według: Lambdin Thomas O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New York 1971—1980; London 1982) również odpowiednik hebrajski (BH), co obrazuje poniższy przykład prowadzący do podjęcia zobowiązującej decyzji odnośnie do propozycji:

BH	BW	BT	BP	propozycja
yišri	Isari	Jisri	Ieri	? Izri
1 Krn 25, 11	— syn Jedutuna (1 Krn 25, 3), kierownik czwartej zmiany śpiewaków ustanowionych na służbę Bożą w czasach króla Dawida.			

Sprawa przygotowania takiego słownika onomastycznego wydaje się być, nie tylko w Polsce, na czasie i znacząca, bowiem w podobnej sprawie zrealizowanej tylko jako „Wykaz” zwany powszechnie „Locuumer” (drugie od 1971 roku opracowane przez Joachima Lange wydanie) swój podpis położyły tak wybitne osobistości jak zmarły niedawno kardynał Josef Hoeffner i ewangelicki biskup Eduard Lohse. Przygotowując polską propozycję słownika imion biblijnych chcemy wypełnić także pragnienie naszego wybitnego onomasty, księdza profesora Aleksego Klawka (zob. „Onomastica” 7, 1961, 403—416).

O. Augustyn Jankowski OSB

SESJA PLENARNA PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ W ROKU 1988

Tegoroczna Sesja Plenarna Papieskiej Komisji Biblijnej odbyła się w dniach 11—15 kwietnia w Rzymie, w Domu Generalnym Braci Szkół Chrześcijańskich pod przewodnictwem jej władz: Kard. Josefa Ratzingera jako przewodniczącego i Prof. Henri Cazelles PSS, prof. Institut Catholique w Paryżu jako sekretarza.

Na tegoroczną sesję przybyli, dopełniając ustawowej liczby 20, następujący nowo mianowani przez Ojca św. członkowie w miejscach tych, którzy zmarli lub zrezygnowali ze stanowiska członków: O. José Loza Vera OP, z Jerozolimskiej Szkoły, Meksykanin, w miejsce Bpa Antonio Moreno Casamitjana z Chile, Prof. Lothar Ruppert z Fryburga w Badenii, w miejsce Prof. Josefa Schreinerera, który zrezygnował z powodu zdrowia, O. Jean-Luc Vesco OP, z Jerozolimskiej Szkoły w miejsce śp. O. Pierre Benoit OP.

Pracując w pełnym składzie Komisja zakończyła szczegółowe dyskusje nad nowym dokumentem eklezjologicznym i uchwaliła ostatecznie jego tekst, proponując, by tekstem oficjalnym dokumentu był język francuski, a nie jak poprzednio w dokumencie chrystologicznym język łaciński. Tytuł dokumentu brzmi: „Unité et diversité dans l'Église”.

Sesja plenarna przyszłego roku zajmie się kwestiami z zakresu hermeneutyki.

Kraków-Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Jerzy Chmiel

ŻYDZI I CHRZEŚCIJANIE W DIALOGU. KOŁOKWIUM W KRAKOWIE I TYŃCU 1988.

W dniach 24—27 kwietnia 1988 r. miało miejsce w Krakowie (dom arcybiskupów) i w opactwie tynieckim kolokwium na temat: Żydzi i chrześcijanie w dialogu (Jews and Christian in Dialogue), zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem oraz Anti-Defamation League B'nai B'rith. Kolokwium to miało charakter międzynarodowy, zgromadziło wielu gości ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Szwajcarii, Izraela, NRD, Watykanu; z tego względu obrady odbywały się w języku angielskim,

w którym to języku zostały również wygłoszone prawie wszystkie referaty. W niniejszym krótkim sprawozdaniu ograniczę się tylko do zreferowania tematów referatów związanych z Biblią; dopiero spodziewana publikacja kompletnych materiałów kolokwium będzie mogła uzmysłowić doniosłość tego spotkania.

Od strony biblijnej można wyróżnić następujące wątki tematyczne:

1. Izrael jako wybrany lud Boży. Na ten temat mówili: bp St. Stefanek ze Szczecina i rabin R. B. Sobel Nowego Jorku.

2. Pokuta i skrucha w biblijnej tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej: dwugłos, w którym wystąpili rabin L. Klenicki, prof. teologii żydowskiej w Immaculate Conception Seminary w Seton Hall University w New Jersey oraz ks. J. Chmiel.

3. Żydowskie i chrześcijańskie spojrzenie na sens *shoah*, o czym mówili: rabin N. Solomon, prof. judaistyki i dyrektor Center for the Study of Judaism and Jewish-Christian Relations w Birmingham oraz ks. C. Thomas, z Instytutu Badań Żydowsko-chrześcijańskich Wydziału Teol. w Lucernie.

4. Poglądy religijne Izraela dotyczące Nowego Testamentu: było to przedmiotem wystąpienia prof. G. Wigodera, red. nac. Encyclopaedia Judaica z Jerozolimy.

5. Nowe spojrzenie teologiczne chrześcijaństwa na judaizm — referat ks. W. Chrostowskiego z Warszawy.

Pomijam inne działy tematyczne, niezmiernie ciekawe i ważne dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, jak: dokumenty Kościoła rzymsko-katolickiego na temat judaizmu i ich realizacji w Polsce; rola Kościoła w nauczaniu o judaizmie i stan tego nauczania w Polsce; perspektywy, propozycje i oczekiwania odnośnie do dialogu żydowsko-chrześcijańskiego.

Było to spotkanie teologiczne żydowsko-chrześcijańskie w Polsce dotychczas bez precedensu (można mówić o dysputach między teologami katolickimi a żydowskimi za czasów Rzeczypospolitej szlacheckiej, ale trudno to nazwać dialogiem, raczej sporem!), niewątpliwie nastąpią dalsze, co zgodnie podkreślali i optowali tak przedstawiciele strony żydowskiej, jak katolickiej, a w szczególności gospodarz miejsca kolokwium kard. F. Macharski, bp H. Muszyński, ordynariusz wrocławski i przewodniczący Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem czy ks. P. F. Fumagalli z Rzymu, sekretarz Papekiej Komisji dla Religijnych Stosunków z Żydami.

Trzeba będzie nieraz jeszcze wracać do poruszonych i częstokroć żarliwie dyskutowanych zagadnień na kolokwium, ażeby objąć bogatą tematyką tego niewątpliwie historycznego spotkania.

Ks. Jerzy Chmiel

PROCES JEZUSA — PRZEKAZ I HISTORIA. SESJA NAUKOWA W GRAZU 1987.

Co dwa lata katolicy egzegeci Nowego Testamentu obszaru języka niemieckiego urządzają spotkania (Tagung) na wyznaczony uprzednio temat, wokół którego koncentrują się referaty, seminaria i dyskusja. W roku 1987 miejscem spotkania był uroczy Graz, stolica Styrii, o której przysłowie mówi, że jest zielonym sercem Austrii. Temat: „Der Prozess Jesu — Ueberlieferung und Geschichte”.

Główny — powiedzielibyśmy „wiodący” — referat miał J. Gnilka (Monachium), który podzielił swoje wystąpienie na dwie części (podzielone zresztą formalnie przerwą): 1. proces Jezusa wg Mk i Mt; 2. próba historycznej rekonstrukcji procesu. Odpowiadało to myśli przewodniej spotkania, co podkreślił na wstępie przewodniczący sekcji nowotestamentowców niemieckojęzycznych (Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler) K. Kertelge (Monastyr).

„Proces przeciwko Jezusowi z Nazaretu a ówczesne prawodawstwo żydowskie” — to temat referatu, jaki wygłosił K. Müller (Würzburg). Prelegent przedstawił wiele problemów jeszcze nie rozwiązanych i spornych, jak chociażby *ius gladii*: czy mieli tylko Rzymianie (jak utrzymywał Blinzler), czy też było udziałem i Sanhedrynu (Ch. Paulus, historyk prawa z Monachium).

G. Schneider (Bochum) zajął się zagadnieniem postępowania przeciwko Jezusowi w świetle trzeciej ewangelii (Łk 22, 54 — 23, 25): analiza redakcji i pytania historyczne. Łk redagując opis procesu jako historyk uwypuklił aspekty teologiczne.

J. Blank (Saarbrücken) wyodrębnił w swoim przedłożeniu na temat Pasji Janowej to, co ewangelista mówi (Aussageabsicht), od podtekstów (Hintergründe). Opierając się na pojęciu archetypicznego opowiadania kultycznego, jakie utworzył M. Eliade, prelegent postawił tezę (nie nową zresztą!), że Pasja J jest chrześcijańską Pesah-Haggada. J dostarcza wiele informacji, których nie ma u Synoptyków, topografia męki jest u J bogatsza. Blank określił J jako Janową historię Zwycięstwa (Johanneische Siegesgeschichte).

Oprócz wykładów plenarnych były spotkania w czterech grupach seminaryjnych:

1. Proces Jezusa u Mt (prowadził I. Broer, Siegen);
2. Pasja Markowa jako model działania (Handlungsmodell)? (F. Lentzen Deis SI, Rzym—Frankfurt);
3. Egzegetyczno-historyczne pytania odnośnie do Łukaszowego przedstawienia męki (W. Radl, Augsburg);
4. Pasja Janowa a problemy historii form i teologii (H. Ritt, Bonn)

Trudno w lakonicznym — i w dodatku spóźnionym — sprawozdaniu streszczać wyniki intensywnej kilkudniowej sesji naukowej najsilniejszej bodaj grupy egzegetów nowotestamentalnych. Można jednak pokusić się o takie najogólniejsze podsumowanie:

a) Stwierdzamy dziś pewien powrót do historii. Ale pytanie o historyczność dziś nie jest to samo co przedtem. Dialog chrześcijańsko-żydowski, jaki się aktualnie toczy (dodajmy: również i u nas), zmusza nas do postawienia pytań historycznych.

b) Tekstów biblijnych nie można traktować jako reportaży, sprawozdań z procesu. Ale teksty mówią więcej, niż nam się wydaje; nie jest to gnoza czy ideologia, lecz chrystopologia. A więc na pytanie: historia czy orędzie (Geschichte oder Botschaft) trzeba odpowiedzieć: historia i orędzie.

Materiały spotkania biblijnego w Grazu 1987 ukazały się z pewnością w herderowskiej serii „Quaestiones disputatae” (podobnie jak z poprzednich sesji) i wówczas otrzymamy wartościową publikację na temat procesu Jezusa, o którym pisze teolog żydowski Pinchas Lapide w „Die Welt”: „Mimo że proces przeciw Jezusowi trwał zaledwie kilka godzin, był to najdłuższy proces w historii świata; jego następstwa trwają wciąż jeszcze zieleń nienawiści między chrześcijanami a Żydami. A co więcej — proces ten pozostaje sporny po dziś dzień” (cyt. za „Forum” nr 27 z 7 VII 1988).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Kazimierz Hoła

Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1987

I. Stan Towarzystwa

- 1.1. Walne Zebranie odbyło się dnia 23. I. 1987 o godz. 16.15 w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Podzamcze 8.
- 1.2. Walne Zebranie wybrało władze Towarzystwa w następującym składzie:
 - 1.2.1. Zarząd
 - prezes
 - wiceprezes
 - sekretarz
 - bibliotekarz
 - ks. doc. dr hab. Kazimierz Hoła
 - o. dr Jan Wichrowicz, OP
 - ks. mgr Kazimierz Moskała
 - ks. lic. Jan Bednarczyk

Walne Zebranie nie wybrało skarbnika Towarzystwa, lecz postanowiło, że zgodnie ze Statutem jego wyboru dokona najbliższe zebranie Zarządu (zob. punkt 1.3. — Zebranie Zarządu).
 - 1.2.2. Komisja Kontrolująca
 - przewodniczący
 - członkowie
 - ks. dr Kazimierz Waliczek
 - ks. doc. dr hab. Jan Dyduch
 - ks. dr Stefan Ryłko, CRL
 - 1.2.3. Sąd Koleżeński
 - przewodniczący
 - członkowie

- ks. mgr Józef Szczotkowski
- ks. dr Stefan Cichy
- ks. dr Stanisław Bizuń

1.3. Zebranie Zarządu

W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył 4 zebrania: 12. III. 1987; 4. VI. 1987; 6. X. 1987; 7. XII. 1987. Spośród ważniejszych spraw poruszanych na zebraniach Zarządu i powziętych przezeń uchwał wypada tu wymienić następujące:

1) — w dniu 12. III. 1987:

Powołanie kierowników poszczególnych sekcji;
Wybór skarbnika — został nim ks. mgr Tomasz Boroń;
Uchwalenie ramowego planu pracy Towarzystwa w nowej kadencji Zarządu;
Organizacja sesji naukowej nt. „Eucharystia darem zobowiązującym”;

2) — w dniu 4. VI. 1987:

Powołanie nowego kierownika Sekcji misjologicznej po śmierci ks. doc. dr hab. Antoniego Bacińskiego CM;
Rozpatrywanie zadań i trudności Sekcji wydawniczej.

3) — w dniu 6. X. 1987:

Powołanie Rady Konsultacyjnej przy Sekcji wydawniczej;
Informacja Prezesa o zaproszeniu ks. prof. P. Schäfera z Uniwersytetu w Passau z referatem gościnnym na PTT.

4) — w dniu 7. XII. 1987:

Przygotowanie Walnego Zebrania;
Powołanie nowego kierownika Sekcji w Kalwarii Zebrzydowskiej.

- ### 1.4. Członkowie. Stan członków na dzień 31. XII. 1987 wynosił:
- | | |
|----------------------|-------|
| członków zwyczajnych | — 270 |
| „ wspierających | — 34 |
| razem | — 304 |

W roku sprawozdawczym przyjęto 5 nowych członków zwyczajnych:

ks. mgr Tomasz Boroń
ks. lic. Józef Morawa
o. dr hab. Tomasz Dąbek
ks. lic. Jan Palusiński
ks. dr Jerzy Woźniak CM
oraz 2 członków wspierających:
prof. dr Bolesław Makiej
mgr Wiktor Zębaty

1.5. Zmarli członkowie:

ks. doc. dr hab. Antoni Baciński CM

- ### 1.6. Odznaczenia: Honorowy medal Towarzystwa otrzymał ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, pełniący od 35 lat funkcję

kierownika Sekcji wydawniczej Towarzystwa. Medal wręczył odznaczonemu Prezes, dziękując mu za pełną poświęceń i trudów długoletnią pracę na wymienionym stanowisku dla dobra Towarzystwa.

II. Działalność odczytowa Towarzystwa

2.1. Sympozja i odczyty publiczne.

2.1.1. W dniu 9. IV. 1987 odbyło się w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej Sympozjum Eucharystyczne przygotowane przez PTT przy współudziale PAT z następującym programem:

Otwarcie sesji

ks. doc. dr hab. Kazimierz Hoła: Wprowadzenie

o. opat prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB: „Eucharystia jako nowa pascha”

ks. prof. ndzw. dr hab. Adam Kubiś: „Eklezjalny charakter Ostatniej Wieczerzy”

bp dr Stanisław Nowak: „Duchowość ofiary wyrastająca z tajemnicy Eucharystii jako daru”

Dyskusja

ks. doc. dr hab. Stanisław Czerwik: „Niedzielne sprawowanie Eucharystii”

ks. dr Jan Szkodoń: „Eucharystia a małżeństwo i rodzina — wymiar pastoralny”

Dyskusja

ks. dr Stefan Cichy: Podsumowanie.

2.1.2. Na zaproszenie Prezesa przybył do Krakowa ks. prof. P. Schäfer z Uniwersytetu w Passau i wygłosił w dniu 12. X. 1987 w gmachu Cantianum przy ul. Szujskiego 4 wobec przedstawicieli PTT i PAT interesujący wykład pt. „Ein bedeutsamer Schritt auf dem Weg zur Einheit” na temat rezultatów 4-letnich dociekań kręgu katolickich i protestanckich teologów, na życzenie Wspólnej Komisji Ekumenicznej, nad obowiązywalnością i sensem katolickich i protestanckich anatematyzmów z XVI w

2.1.3. W nawiązaniu do wykładu ks. prof. P. Schäfera Prezes Towarzystwa w piśmie z dnia 5. I. 1988 zwrócił się do Dziekana Wydziału Teologicznego PAT, ks. dr hab. Jerzego Chmiela, z propozycją zorganizowania wspólnie przez PTT i PAT sympozjum ekumenicznego, z udziałem przedstawicieli Luterskiej Wspólnoty z Krakowa.

2.2. Sekcyjne zebrania naukowe

2.2.1. Sekcja filozoficzna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Henryk Piszkałski, CSsR. Odbyły się 2 zebrania z referatami:

20. X. 1987 — dr Tadeusz Gawarecki „Stan zdrowotny mieszkańców Krakowa w strefie zagrożenia ekologicznego”;
 17. XI. 1987 „Wpływ warunków biometeorologicznych na sprawność psychofizyczną człowieka”.

2.2.2. Sekcja biblijno-liturgiczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Tomasz Jelonek. W roku sprawozdawczym nie wygłoszono referatów naukowych. Praca grupy przybrała inny charakter, jaki znalazł wyraz w trzech spotkaniach:

18. II. 1987 Spotkanie poświęcono omówienie profilu pracy Zespołu, ustalono rytm trzech spotkań rocznie, z których dwa będą miały charakter naukowy, a trzecie — naukowo-towarzystki. Omówiono również sprawy stworzenia serii wydawniczej „Biblia dla wszystkich”;

16. VI. 1987 Spotkanie w Seminarium Duchownym Ojców Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej z dwoma prelekcjami:
 1) — o. lic. Augustyn Chadam „Kalwaria i jej misteria”;
 2) — o. dr Edmund Świerczek „Próba wyjaśnienia drózek Zaśnięcia Matki Bożej”;

Ustalono również zasady wydawania serii „Biblia dla wszystkich” i wybrano zespół redakcyjny;

18. XI. 1987 Odbyła się dyskusja nad historią zbawienia jako przedmiotem wykładu na studiach teologicznych. Przyjęto wnioski, które pomogą w pracy dydaktycznej i zostaną przekazane Komisji Episkopatu do spraw *ratio studiorum* w seminariach polskich.

2.2.3. Sekcja apologetyczno-religioznawcza. Kierownikiem Sekcji, po rezygnacji z tego stanowiska przez ks. prof. nadzw. dr hab. Adama Kubisia został przez Zarząd Towarzystwa w dniu 12. III. 1987 wybrany ks. dr Łukasz Kamykowski. Odbyły się trzy spotkania:

11. V. 1987 Ustalono, że Sekcja apologetyczno-religioznawcza ma mieć charakter naukowy, grupujący wykładowców teologii fundamentalnej i eklezjologii z teologicznych zakładów Południowej Polski;

5. X. 1987 z referatem ks. dr Jerzego Cudy nt. „Teologia jako teoria wiarygodnej społeczności”;

7. XII. 1987 z referatem ks. dr Jerzego Borowca pt. „Założenia eklezjologii Hansa Künga”.

2.2.4. Sekcja dogmatyczno-moralna. Kierownik: o. dr Jan Wichrowicz, OP. Odbyło się 6 zebrań z referatami:

12. I. 1987 — o. dr Bogdan Brzuszek OFM: „Ks. Ludwik Wasilkowski i jego podręcznik dogmatyki”

16. II. 1987 — ks. dr Jacek Ryłko SDB: „Ideale i tendencje moralne współczesnej młodzieży polskiej w świetle Listu Apostolskiego Jana Pawła II do młodych całego świata”

2. III. 1987 — o. dr Marian Lisowski OFMConv.: „Etos Ruchu i Stowarzyszenia Alkoholików Anonimowych. Ważniejsze elementy”
5. X. 1987 — o. dr Jan Wichrowicz OP: „Treści teologiczno-moralne w nowym mszale rzymskim”
9. XI. 1987 — ks. dr Jan Hojnowski SCJ: „Uwagi na temat 1-go tomu serii książkowej ‚Communio’ poświęconego Eucharystii”
14. XII. 1987 — ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ: „Prawo a katolickie zasady moralne we współczesnych dyskusjach zachodnioniemieckich”.
- 2.2.5. Sekcja prawa kanonicznego. Kierownik: ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Pieronek. Odbyło się jedno zebranie z jednym referatem:
16. XII. 1987 — ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Pieronek: „Stosunek sędziów kościelnych do ekspertyz lekarskich biegłych psychologów i psychiatrów”
- 2.2.6. Sekcja historyczna. Kierownik: o. dr hab. Marian Kanior OSB. Odbyły się 2 zebrania z referatami:
21. I. 1987 — ks. Jan Pitoń: „Duszpasterstwo Polaków w Brazylii”
2. IV. 1987 — dr inż. arch. Jan Rączka: „Dziedzictwo kulturowe w zespołach sakralnych”.
- 2.2.7. Sekcja misjologiczna. W dniu 28. IV. 1987 zmarł jej kierownik, ks. doc. dr hab. Antoni Baciński CM. Na jego miejsce został przez Zarząd Towarzystwa w dniu 4. VI 1987 wybrany ks. mgr Jan Kaczmarek CM. Sekcja zorganizowała 2 zebrania:
- w dniu 1. X. 1987 i 13. XI. 1987 na których nowy kierownik wraz ze swym zespołem dokonywał prac porządkujących dokumentację Sekcji. Nadto w dniu 16 X. 1987 odbyło się spotkanie członków Sekcji misjologicznej PTT z członkami Grupy misyjnej w parafii św. Szczepana w Krakowie, na którym ks. mgr Jan Kaczmarek wygłosił odczyt pt. „Jan Paweł II w Zairze”.
- 2.2.8. Sekcja socjologiczno-pastoralna. Kierownik: ks. dr Stefan Dobrzanowski. Odbyły się 3 posiedzenia z trzema referatami:
13. III. 1987 — ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ: „Prawda a ideologia w teologii wyzwolenia”
20. V. 1987 — o. dr Jan Chrapek CSMA: „Papież Jan Paweł II obrońcą zranionej godności człowieka”
15. XII. 1987 — ks. dr hab. Jan Wal: „Współczesne kierunki rozwoju teologii pastoralnej”.
- 2.2.9. Sekcja w Katowicach. Kierownik: ks. dr Stefan Cichy. Odbyły się 2 zebrania z referatami:

8. IV. 1987 — ks. dr hab. Stefan Koperek CR: „Polskie Kongresy Eucharystyczne”
19. X. 1987 — ks. dr Jerzy Pawlik: „Pielgrzymki piesze do Santiago de Compostela i obecne w Polsce jako element integrujący w Europie”.
- 2.2.10. Sekcja w Tarnowie. Kierownik: ks. dr Bolesław Margański. Odbyły się 2 zebrania, na których wygłoszono referaty lub okolicznościowe przemówienia:
20. X. 1987 — ks. dr hab. W. Kania: „Recepcja św. Augustyna w Diecezji Tarnowskiej”
22. XI. 1987 Sekcja Koła, jako współorganizator i współuczestnik przygotowała uroczystość jubileuszową 50-lecia kapłaństwa ks. dr hab. W. Kani. Podczas uroczystej akademii laudację wygłosił ks. dr A. Nowak.
- 2.2.11. Sekcja w Tuchowie. Kierownik: ks. dr Stanisław Bafia CSsR. Odbyło się 6 zebrań, na których wygłoszono 14 odczytów:
24. II. 1987 — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor:
- 1) „Charyzmaty życia religijnego w Diecezji Tarnowskiej (1786—1986)”
 - 2) „Upadek Kościoła greckokatolickiego — upadek Unii brzeskiej”
 - 3) „Chrzest Litwy i początki organizacji kościelnej na Litwie”
21. III. 1987 — ks. doc. dr hab. W. Prężyna: „Powołanie kapłańskie na tle osobowości dojrzałej i religijnej”
25. IV. 1987 — prof. dr hab. Z. Płużek: „Jednostka i wspólnota”
- 23—24. X. 1987 — „Św. Alfons: teolog — duszpasterz — mistrz życia duchowego”. Symposium z okazji dwusetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa:
- 1) o. dr G. Velocci: „Św. Alfons Liguori i jego dzieło w kontekście geograficzno-historycznym”
 - 2) o. dr A. Bazieli: „Teologia modlitwy w nauce św. Alfonsa”
 - 3) o. lic. B. Słota: „Pójście za Chrystusem według św. Alfonsa”
 - 4) o. dr S. Stańczyk: „Mariologia św. Alfonsa”
 - 5) o. dr G. Siwek: „Wpływ duchowości misjonarza na skuteczność przepowiadania misyjnego”
 - 6) o. dr W. Bołoz: „Rola 'distacco' w duchowości św. Alfonsa”
 - 7) o. dr G. Velocci: „Idee przewodnie teologii św. Alfonsa”
24. XI. 1987 — o. lic. E. Nocuń: „Kult MBN Pomocy w Polsce w II połowie XIX w.”
15. XII. 1987 — o. dr J. Chaim: „Nadzieja chrześcijańska a świat ludzkich nadziei”.
- 2.2.12. Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kierownikiem był do końca listopada 1987 o. lic. Andrzej Pabin OFM

Po powołaniu go przez Kapitułę Prowincjalną na stanowisko prowincjała zrezygnował z funkcji kierownika Sekcji PTT, a na jego miejsce został przez Zarząd w dniu 7. XII. 1987 wybrany o. lic. Franciszek Rydzak OFM.

Odbyły się 4 zebrania z referatami:

9. III. 1987 — o. dr Emilian Lenart: „Wybrane zagadnienia liturgiczno-duszpasterskie dotyczące ogólnego wprowadzenia do nowego mszału rzymskiego”

23. X. 1987 — o. dr Edmund Świerczek: „Rola Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła według Ewangelii św. Jana”

17. XI. 1987 — Zebranie nadzwyczajne z okazji przyjazdu generalnego asystenta FZS (Trzeci Zakon Franciszkański) z Rzymu, o. Karola Schaffera, który w swoim referacie przedstawił sytuację FZS w dzisiejszym świecie i ustosunkował się do nowej reguły tercjarskiej opracowanej po Soborze Watykańskim II, a potwierdzonej przez papieża Pawła VI.

24. XI. 1987 — Prelekcje dokształcające na zebraniu młodych księży bernardyńskiej prowincji w zakresie duszpasterstwa grupowego: LSO, Oaz, Młodzieży Franciszkańskiej, Duszpasterstwa Powołań oraz duszpasterstwa FZS, z referatem traktującym o wprowadzeniu nowego mszału do liturgii o. dra E. Lenarta.

2.3. Podsumowanie statystyczne

sesje i sympozja naukowe	— 2
wykłady okolicznościowe	— 2
zebrania sekcyjne	— 36
ilość referatów i komunikatów	— 53

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Stefan Cichy

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM „NOVA ET VETERA” (IV) NA TEMAT: „MISTERIUM LITURGII — CZYM JEST?”

W dniu 20 listopada 1986 r. Instytut Liturgiczny im. bł. Michała Giedroycia w Krakowie zorganizował sympozjum z okazji 100 rocznicy urodzin Odonu Casela OSB (1886—1948) i 50 rocznicy śmierci ks. Michała Kordela (1892—1936). Sympozjum rozpoczęło się w auli Krakowskiego Metropolitalnego Seminarium Duchownego.

Otwarcia sympozjum dokonał dziekan Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Słowo wstępne wprowadzające w tematykę sympozjum i podające jego program wygłosił dyrektor Instytutu Liturgicznego ks. prof. dr hab. Wacław Świerzawski. Do pełnienia funkcji przewodniczącego sesji przedpołudniowej poprosił on ks. doc. dr hab. Bogusława Nadolskiego TCh z Poznania, zaś do pełnienia funkcji sekretarza ks. dra Stefana Cichego z Katowic.

Pierwszy wykład na temat *Odo Casel i ruch liturgiczny* wygłosił ks. prof. Achille Triacca SDB z Instytutu Liturgicznego Anselmianum

w Rzymie. Wykładowca przedstawił najpierw podłoże, z którego wyrósł O. Casel, następnie ukazał jego zasiew, jego dzieło i owocowanie jego nauki. Z kolei ukazał, jak myśli Casela i ruchu liturgicznego wzajemnie się przenikały. Ks. prof. Triacca zwrócił tu uwagę na następujące orientacje: teologiczno-liturgiczną, trynitarną, historiozabawczą, biblijno-patrystyczną, ekumeniczną i antropologiczną. Na koniec zaś ukazał jak myśl Casela obecna jest w posoborowej odnowie liturgicznej.

Po krótkiej przerwie drugi wykład wygłosił ks. doc. dr hab. Stanisław Czerwik z Kielc. Temat jego wykładu brzmiał: *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji o liturgii świętej*. Ks. doc. Czerwik wyakcentował 6 tez, a mianowicie: liturgia aktualnym *kairos* planu zbawienia, liturgia uświęcającym i kultycznym działaniem Chrystusa w kapłańskiej społeczności Kościoła, liturgia szczególnym objawieniem, manifestacją Kościoła, słowo Boże i Eucharystia szczególnie się wiąże, uczestnictwo w liturgii prawem i obowiązkiem całej społeczności ochrzczonych, teologia liturgii wiąże się z pneumatologią.

Jako trzeci wykład zostało odczytane polskie tłumaczenie tekstu przesłanego przez O. prof. Burkharda Neunheusera OSB z Instytutu Liturgicznego Anselmianum w Rzymie. Tłumaczenia dokonał i tekst przeczytał ks. dr Józef Sroka z Przemyśla. Temat referatu brzmiał *Problem obecności misterium liturgii w dziełach O. Casela*. Po tym referacie uczestnicy sympozjum udali się do Instytutu Liturgicznego im. bł. Michała Giedroycia w Krakowie. Ks. Dyrektor przedstawił uczestnikom bibliotekę Instytutu, pamiętki po bł. M. Giedroyciu oraz pokój, w którym mieszkał i pracował ks. Michał Kordel. Następnie uczestnicy udali się na obiad.

Po przerwie obiadowej o godz. 15.30 wznowiono obrady sympozjum w auli gościnnego Seminarium Krakowskiego. Przewodniczącym sesji popołudniowej był ks. dr Bolesław Margański z Tarnowa.

Kolejny wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Wacław Świerżawski. Mówił on na temat: *O. Casel — życie i dzieło* przedstawiając biogram Casela, jego główne tezy teologiczne, wskazując na konieczność podjęcia studiów nad teologią Casela i na potrzebę przyswojenia polskiemu czytelnikowi dorobku głosiciela nauki o misterium liturgii.

Ostatni referat wygłosił ks. dr hab. Stefan Koperek CR z Krakowa. Tematem jego prelekcji było: *Ks. Michał Kordel w kontekście polskiego ruchu liturgicznego*. Ukazał on działalność ks. Kordela na tle innych diecezji polskich, akcentując szczególnie wydawane przez niego czasopismo „Mysterium Christi”. Wśród polskich działaczy Ruchu Odnowy Liturgii zajmuje on miejsce wyjątkowe.

Po wykładach odbyła się dyskusja.

Jako pierwszy zabrał głos ks. dr A. Durak SDB z Łądu. Stwierdził on, że temat sympozjum i referaty mówiły o tym, czym liturgia jest, ale dobrze byłoby także zapytać, czym liturgia nie jest?

W odpowiedzi ks. prof. Triacca zaznaczył, że nie jest liturgia zbiorem ceremonii, nie jest także sumą praw dotyczących sprawowania kultu, nie jest owocem tendencji tylko ludzkich, choć zwraca uwagę na człowieka. Jest ona misterium celebrowanym dla życia. Na to misterium zwracali uwagę O. Casel i ks. Michał Kordel. Obecność Chrystusa, Kościoła poprzez Ducha Świętego jest rzeczywistością konstytutywną celebracji liturgicznej.

Następnie wypowiedział się ks. doc. dr hab. Jerzy Kopeć z KUL-u. Podkreślił on, że na myśl Casela trzeba popatrzeć w szerszym wymiarze. Ten Benedyktyn z Maria Laach korzystał z dorobku wcześniejszych uczonych, którzy zajmowali się badaniami nad antycznymi tradycjami kultu. Trzeba tu wymienić takich badaczy jak: J. Dölger, A. Meyer, H. Rahner i środowisko wydające „Reallexikon für Antike und Christentum” z Th. Klauserem na czele. Zainteresowanie sprawą misterium z kręgu ba-

dań nad antykiem przeniósł Casel w krąg problematyki liturgicznej i to jest chyba specyfiką jego badań i jego publikacji. Następnie ks. doc. Kopecz podkreślił, że o ile przed Caselem zwracano uwagę na piękno liturgii w klasztorach i katedrach, to liturgista ten pragnął uczynić liturgię fundamentem życia. W tym kierunku działał także u nas ks. M. Kordel, zwracając uwagę na wartości duchowe liturgii i pragnąc je przenieść w życie parafii.

Z kolei O. dr Franciszek Małaczyński OSB z Tyńca podkreślił, że misterium Chrystusa w liturgii dokonuje się w znakach. Nie istnieje liturgia abstrakcyjna. Jeżeli nie ma znaków zmysłowych, to nie ma liturgii.

Ks. dr Stefan Cichy z Katowic skierował do gościa z Rzymu pytanie: czy sakramentalia są liturgią, ponieważ spotkał się z twierdzeniem, że pogrzeb względnie obrzędy związane z życiem zakonnym nie są liturgią.

W odpowiedzi ks. prof. Triacca zwrócił uwagę na rozróżnienie między czynnościami liturgicznymi a nabożeństwami (*pia exercitia*), o których mówi art. 13 Konstytucji o liturgii. Nabożeństwa nie są liturgią, ale wypływają z ducha liturgii i do niej przygotowują. Droga Krzyżowa, różaniec są pobożnymi praktykami, ale nie są czynnościami liturgicznymi, nie można ich włączać w samą celebrację liturgiczną. Natomiast pogrzeb, śluby zakonne są czynnościami liturgicznymi. Wiązą się one z Eucharystią, są sprawowane w ramach Eucharystii.

Przewodniczący sesji popołudniowej podziękował prelegentom, a szczególnie ks. prof. Triacca za odpowiedzi na głosy w dyskusji. Prosił on gościa z Rzymu o przekazanie pozdrowień profesorom i studentom z Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma od uczestników sympozjum.

Na koniec przemówił ks. prof. dr hab. Wacław Świerżawski dziękując wszystkim uczestnikom sympozjum, którzy ułatwili przeprowadzenie tego spotkania, zwłaszcza władzy Seminarium Krakowskiego. Jednocześnie zaprosił wszystkich do udziału we Mszy św. koncelebrowanej w kolegiacie św. Anny.

O godz. 18.00 w kolegiacie św. Anny Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Wacław Świerżawski. W czasie Mszy świętej chorał gregoriański wykonywali klerycy-studenci Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod kierownictwem p. adiunkta Mariana Machury.

Katowice

KS. STEFAN CICHY

R E F L E K S J E I M A T E R I A Ł Y

Ks. Jan Łach

JEZUS ZRODZONY Z MARYI DZIEWICY

Literatura tycząca zagadnień maryjnych, mających związek także z tekstami biblijnymi jest bardzo bogata. Jest to dowód, że tematy mariologiczne są aktualne i to — wbrew naszym przechwałkom — nie tylko na terenie Polski. I gdzie indziej chrześcijanie oddając cześć

Matce Jezusa szukają w Piśmie świętym bezpośrednich o Niej wiadomości dotyczących Jej codziennego życia w konkretnych warunkach kraju palestyńskiego, Jej udziału w życiu narodu wybranego, możliwości rozumienia przez Nią tego, co przekazywała nauka teologów starotestamentalnych o wyczekiwaniu Mesjasza-Zbawcy, Jej przysposobienia do bezpośredniego wejścia w krąg wydarzeń zbawczych, widzenia Jej jako Matki Mesjasza, Bożej Rodzicielki, Jej udziału w powstaniu Kościoła apostołskiego, Jej osobistej świętości i przymiotów ducha. O tym wszystkim staramy się autorytatywnie nauczać jako katecheci, jako głosiciele homilii, jako organizatorzy różnych bractw i stowarzyszeń maryjnych, zakonów, wspólnot, jako organizatorzy świąt, procesji i pielgrzymek.

O Maryi Pismo święte mówi bardzo mało. Tym bardziej nie możemy pominąć żadnego szczegółu, który Biblia na Jej temat zawiera, a zarazem nie mieszać tych szczegółów, lub przynajmniej dobrze odróżniać to, co jest w Piśmie świętym, a co tylko jakimś jego komentarem, próbą odgadnięcia tajemnic nie rejestrowanych, niejednokrotnie interpretowanych błędnie, zwłaszcza w literaturze apokryficznej.

W listach św. Pawła Maryja jako matka Jezusa nie została wprost nazwana. Jedynie trzy albo cztery teksty można uznać jako nawiązujące do tematu. Ma to miejsce tam, gdzie czytamy o narodzeniu Jezusa. Są to Ga 1, 19 i 4, 4—5 („Spośród innych, którzy należą do Apostołów, widziałem jedynie Jakuba, brata Pańskiego...”. „Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod prawem”; Rz 1, 3—4 (Jest to ewangelia o Jego Synu, pochodzącym według ciała z rodu Dawida...”); Fil 2, 6—7 („On istniejąc w naturze Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, ale ogołocił samego Siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi...”).

W ewangelii Markowej Maryja jest wspomiana wprost tylko w jednym miejscu. Jest to tekst 3, 31—35, gdzie nazwana Ona została Matką Jezusa. Mówi też o Niej ten autor w tekście 6, 1—6, określając Jezusa Synem Maryi. W 15, 40.47 można się tylko domyślać o Niej wzmianki

W ewangelii Mateuszowej są dwa rodzaje tekstów, które nazwać możemy maryjnymi. Pierwszy rodzaj to grupa tekstów, w których mówi o Niej tylko Mateusz; należy tu tzw. ewangelia dziecięctwa paralelę do ewangelii Markowej (Mt 12, 46—50 — par. Mk 3, 31—35 oraz Mt 13, 53—58 — par. Mk 6, 1—6a).

W ewangelii Łukaszej temat mariologii rozwinięty został głównie w tzw. ewangelii dziecięctwa (Łk 1—2). Analogicznie też do ewangelii Mateuszowej zaczerpnął Łukasz wzmianki zachodzące w Ewangelii Markowej. Ten sam autor wspomina Ją jeszcze w związku z wydarzeniami popaschalnymi, gdy mówić będzie o modlitewnej wspólnocie Apostołów w wieczniku (Dz 1, 14).

Ewangelia dziecięstwa Jezusa według Mateusza ma charakter apologetyczny. Mateusz stara się dowieść, że Jezus jest Mesjaszem, a przeciwstawia się w ten sposób sądom, że pochodzenie Jego jest „nieprawe”, że nie pochodzi On z Betlejem, że nie jest Synem Dawida. Tym poglądom się przeciwstawiając, wspomina przy okazji Matkę Jezusa. Z genealogii według układu Mateuszowego wynika, że Jezus prawnie jest synem Dawida, ale faktycznie jest On z ciała Maryi, którą z tego właśnie powodu zalicza do trzeciej czternastki męskich przodków Mesjasza. Wiersz 16 genealogii tak został sformułowany, iż świadczy on o przekonaniu jej autora, że Jezus narodził się z dziewicy Maryi. Mocno podkreślił autor tej ewangelii dziewicze narodzenie Jezusa w opowiadaniu o zwiastowaniu narodzenia Józefowi (Mt 1, 18—25), gdy mówił o tym, że mające się narodzić dziecko jest z Ducha Świętego (w. 18). Tenże Mateusz wyraźnie również nazywa Maryję dziewicą, gdy przytacza cytata z Iz 7, 14. W tym też tekście (w. 25) jest mowa, że Józef „nie poznał jej”, a wyrażenie to jest, jak wiadomo, umowne, na określenie cielesnego współżycia małżonków.

Jeśli to, co zawiera Mt 1, 18—25 pochodzi — jak sądzą chyba słusznie uczeni — z przedmateuszowego źródła, to przekonanie o dziewiczym narodzeniu Mesjasza jest tym bardziej godne podkreślenia, a wiarygodność historyczna takiego przekazu jest oczywiście również większa.

W ewangelii dziecięstwa Jezusa w ujęciu Łukaszowym dopatrywać się można kilku wątków myślowych dotyczących mariologii. Są one z pewnością znane słuchaczom. Na czoło wysuwa się wątek dziewiczego narodzenia Jezusa w opisie zwiastowania (1, 26—38) oraz wątek macierzyństwa.

Również ewangelia dziecięstwa według Łukasza w znacznej mierze wywodzi się z jakiegoś wcześniejszego źródła. Podobnie więc jak mariologia prezentowana w dwu pierwszych rozdziałach ewangelii Mateuszowej i ta wypracowana była wcześniej, niż przystępowano do redakcji trzeciej ewangelii.

Trudno tu podejmować wszystkie wątki mariologii jakie zawiera ją ewangelia dziecięstwa Jezusa w ujęciu obu ewangelistów: Mateusza i Łukasza, dlatego skupię moją uwagę na temacie dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję. Temat ten wyrazić można również słowami kolędy: „Zrodziła, Maryja Dziewica Boskiego Syna, bez Rodzica, Boskiego Syna bez Rodzica...”. Stawiam sobie więc pytanie: Dlaczego akurat temat dziewiczego narodzenia Jezusa podjęli obaj ewangelisci? Skąd zaczerpnęli oni tę ideę? Nie można wszak tych treści wydobywać z tekstów starotestamentalnych, ani ze zwyczajów i sposobu myślenia międzytestamentalnego. Nie można tej treści wydobywać wprost z tekstu Iz 7, 14, gdzie *hā-’almāh* oznaczać może młode dziewczę, które w przyszłości jest zdolne w sposób naturalny, stać się matką dziecka. Takie też znaczenie ma zasadniczo grecki wyraz *parthenos* w przekładzie LXX, oznaczający osobę nieżoną

w przeciwieństwie do tej, która ma męża lub żonę. Dopiero w tekście Mt 1, 18—25, w który wkomponowano cytaty wzięty z Izajasza 7, 14 *parthenos* określa nie tylko młodą dziewczynę, ale i dziewicę. Wiadomo też, że obaj ewangeliści, Mateusz i Łukasz wyraźnie mówią właśnie w ewangeliiach dziecięctwa o dziewiczości Maryi i mimo różnych usiłowań komentatorów, zwłaszcza protestanckich, nie da się tego faktu zaprzeczyć i twierdzić, że jest to jedynie prawda teologiczna, mająca swe paralele w świecie pogańskim, gdzie znane były mity o boskim pochodzeniu znacznych osobistości. Takie myślenie jest tak bardzo odległe myśleniu starotestamentalnemu i tak heterodoksyjne, iż jest wprost nie do przyjęcia twierdzenie, że pod tym wpływem pozostawał pierwotny Kościół i ideę tę starał się wpoić sine fundamento in re swoim wyznawcom. Jest to niemożliwe tym bardziej, że przecież Mateuszowa ewangelia miała cel apologijny, a Łukaszowa miała dowodzić prawdy o „dokonaniu się zdarzeń”, jakie miały miejsce „pośród nas”. Uważam więc, że nie należy uciekać się za wszelką cenę do tych wybiegów, które miałyby ową prawdę tłumaczyć potrzebą teologiczną. Po prostu — było o tym wiadomo od świadków, może nawet od Jezusowej rodziny, która tę nadzwyczajną rzeczywistość zachowała w pamięci. Gdyby taki fakt nie zaistniał, nie utrudniałby sobie zadania ani Mateusz, ani Łukasz, prezentujący w swych opisach osobę Jezusa.

Skoro trzeba się było liczyć z faktem dziewictwa i dziewiczego narodzenia Jezusa, należało to naświetlić teologiczną refleksją. Ta refleksja powstała w oparciu o wypowiedzi starotestamentalne o Mesjaszu, oraz o Bogu zachowującym zawsze zawarte przymierze z Izraelem.

Najwyraźniej te elementy uzasadnienia teologicznego faktu dziewiczych narodzin występują w opowiadaniu o zwiastowaniu narodzin Jezusa w ewangelii Łukaszej (Łk 11, 26—38). Autor opisu zakłada prawdę historyczną, że Maryja jest dziewicą i jako dziewica urodziła Jezusa. Podkreślił to, używając dwukrotnie wyrażenia *parthenos* w w. 27. Określenie to użyte zostało, jak już powiedzieliśmy, przez Mateusza (1, 23) w cytacie wziętym z Iz 7, 14. W obu tych przypadkach zaskakuje zestawienie wyrazu *parthenos* z kontekstem. U Mateusza czytamy bowiem o dziewicy... mającej w łonie, a u Łukasza — o dziewicy... poślubionej mężczyźnie. Takiego zestawienia nie spotykamy w żadnym innym tekście nowotestamentalnym. W starotestamentalnym tekście Izajaszowym pojęcie *parthenos* zastosowano w odniesieniu do młodej kobiety, zdolnej do małżeństwa. Z Mateuszowego kontekstu tego wyrazu wynika niedwuznacznie, że chodzi tu o co innego: o tę, która poczęła z Ducha Świętego, nie z powodu mężczyzny.

W nowotestamentalnych tekstach, w których występuje ten wyraz, nigdzie nie porusza się tej kwestii (por. Mt 25, 1.7.11; Dz 21, 9; 2 Kor 11, 2; Ap 14, 4). Nie podejmuje tej sprawy św. Paweł, gdy mówi o problemie dziewic i ewentualnym ich małżeństwie (por. 1 Kor 7, 25.28.34.36.37.38).

Co stanowi uzasadnienie teologiczne faktu dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję? Według ujęcia Mateuszowego jest nim znak dany Achazowi (władcy Judy w latach 734—728 prz. Chr.): młoda kobieta poczęła i porodzi syna. Autor nowotestamentalny, jak wiadomo, odczytał tę wypowiedź wbrew intencji autora starotestamentalnego, jednoznacznie w ten sposób, że wyrażenie greckie LXX: *parthenos* — będące odpowiednikiem *hā-ʿalmāh* przyjął jako zapowiedź o narodzeniu dziewiczym, odnosząc ją oczywiście nie do żony Achaza, lecz do żony sprawiedliwego Józefa.

Łukasz natomiast znacznie bardziej rozwinął uzasadnienie teologiczne tego faktu. Pierwsze to uzasadnienie mieści się w słowie, będącym niejako drugim imieniem Maryi, z którym do Niej zwraca się Boży wysłannik. Jest to słowo: *kecharitomene* — obdarowana łaskawością — a znajduje się ono w znanym kontekście pozdrowienia zwanego anielskim — „Bądź pozdrowiona, która doznałaś łaskawości, Pan z Tobą”. Cała ta wypowiedź została szeroko skomentowana w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. W tej to encyklice dostrzec można głęboką, filozoficzno-teologiczną interpretację tego pozdrowienia; nie można pominąć egzegetycznie celnych wypowiedzi Ojca świętego.

Zgodna jest opinia biblistów, że zdanie przypisane Bożemu wysłannikowi należy rozumieć jako pozdrowienie. Jest to więc najprzód zwykłe powitanie. Jego treść, zwłaszcza pierwszego jego słowa (*chaire*), zgodna jest z powitaniami stosowanymi przez Żydów tego okresu (*szalom*), a także znana jest w literaturze greckiej klasycznej i hellenistycznej. Zastosowano tę formułę w tekstach NT (por. Mt 26; 49; 27, 29; 28, 9; Dz 15, 23; 23, 26; zob. też: 1 Mch 10, 18, 25; 11, 30, 32; Tb 7, 1).

Treść *kecharitomene* oznacza nie rzeczywistość mającą na względzie subiektywną wielkość otrzymaną od Boga jako dar, ale raczej podmiot działania na zewnątrz, a więc działanie Boże, będące Jego darem. Stąd też łacińskie „*gratia plena*” i polskie „łaski pełna” nie jest adekwatne do wyrażenia greckiego, warto wszakże pamiętać, że przez wieki właśnie przekład łaciński stnowił podstawę refleksji teologicznych Ojców i Pisarzy Zachodu chrześcijańskiego. Widziano w tym określeniu naukę o najdoskonalszym wyposażeniu Maryi we wszelkie dobro, jakie Ją dysponuje do stania się Matką Mesjasza (zbawienie, usprawiedliwienie, chwała).

Autor trzeciej ewangelii nie miał jednak na względzie tego wszystkiego, co później zostało w teologii określone zwrotem „*gratia sanctificans*”. Raczej w wyrażeniu tym zawarł przekonanie, że chodzi o przywilej bycia Matką Jezusa z racji na obietnice dane Izraelowi. Doszukiwanie się natomiast w tym określeniu wszystkich darów, które przypisują Maryi teologowie dogmatycy, jest z pewnością uzasadnione, ale wynikają one z wnioskania, nie zaś z twierdzenia, że autor ewangelii o nich myślał, gdy użył słowa *kecharitomene*.

Określenie *kecharitomene* łączy się z tym, co zawierają hebrajskie określenia *hen* (*hanan*) oraz *hesed*. Te terminy, jak wiadomo, zostały uwzględnione w encyklice Jana Pawła II *Dives in misericordia*, w odnośnikach do III rozdziału, poświęconego tematyce miłosierdzia w ST. Wyjaśniono w nich pokrótce zakres znaczeniowy tych pojęć i odniesiono do zagadnień poruszanych w encyklice. Ojciec święty powrócił do tego zagadnienia w tejże encyklice, gdy mówił o Matce Miłosierdzia.

Pojęcia te są więc znane czytelnikom. Pragnę tutaj więc tylko podkreślić, że głównie określenie *hen* należy odnosić do znajdującego się w pozdrowieniu Maryi słowa *kecharitomene*. W słowie *kecharitomene* mieści się jednak drugie określenie — *hesed*. Jak to zaznaczają egzegeci, ani wyrażenie *hen*, ani *hesed* nie odpowiadają ściśle słowu, jakie przypisane zostało Bożemu wysłańcowi. Dopiero łączne ich rozumienie pozwala bliżej określić treść wyrazu greckiego, który zresztą w rzeczownikowej formie brzmi *charis*, a my je przekładamy przez — „łaska”.

Co więc oznacza *hen*? Aby na to odpowiedzieć, najlepiej byłoby przyrzeć się wszystkim 67 przypadkom w ST, w których rzeczownik ów występuje. Okazuje się, że wyraz ten zasadniczo ma dwa znaczenia podstawowe: powab, wdzięk, coś co robi wrażenie na innych oraz: zyczliwość, łaska, łaskawość, względy. W tym drugim przypadku chodzi też o cechy człowieka wyrażające się w pozytywnym nastawieniu do drugiego. Może tu chodzić o „dostrzeganie”, „zwracanie uwagi” na drugiego (por. Przp 28, 23; Lam 4, 14). Najczęściej spotykany zwrot: „znalazłem łaskę w twoich oczach” jest ulubionym określeniem w tradycji jahwistycznej i jak świadczy kontekst tego zwrotu, chodzi w nim zwykle o Bożą łaskawość objawiającą się w świadczonym dobru dla człowieka. Nic dziwnego, że ten zwrot pojawia się w modlitwach proszących: „obym znalazł łaskawość w oczach twoich (Est 7, 3; zob też 5, 8; 8, 5). Zamiast „w oczach twoich” pojawia się też: oblicze, twarz (= znaleźć łaskę przed obliczem Jahwe). *Hen* określa pozytywne więc ustosunkowanie się, poświadczane jakimiś czynami w stosunku do osoby, czy wspólnoty proszącej (por. Ps 25, 16; 86, 16; 119, 132; zob. też 2 Krl 13, 23). Okazać zaś oblicze, to nic innego, jak usposobić się dobrze do kogoś. Nie jest to tylko upodobanie sobie kogoś, czy w kimś choć i to ma miejsce niejako na początku tej drogi w świadczeniu łaskawości, a wyraża się to w zwrocie: rozjaśnić wobec kogoś swoje oblicze. My teraz po prostu mówimy: „ktoś się do nas uśmiechnął” i często w związku z tym oczekujemy uśmiechu od innych, czyli oczekujemy upodobania i świadczenia dobra. Pięknie ten aspekt wyraża Psalm 84, 12: „Bo słońcem i tarczą jest Jahwe, Bóg, Jahwe udziela łaski i chwały. Nie odmawia dobra dla tych, którzy postępują nienaganie”. Nic dziwnego, że po takim stwierdzeniu następuje przejmujący

okrzyk kończący cały Psalm: „Jahwe Zastępów, szczęśliwy człowiek, który Tobie ufa”. (w. 13). Mamy w tych zdaniach wyrażoną całą rzeczywistość określaną słowem *hanan* — *hen*. Jest więc mowa o upodobaniu obranego przedmiotu — osoby, jest mowa o chronieniu, czyli zabieganiu o dobro osoby, jest następnie wzmianka o obdarowywaniu bogactwem tego, kto się zwrócił z prośbą, jest mowa o przekazaniu godności, którą ma w sobie obdarowujący. Trzeba tylko spełnić warunek, który zostaje postawiony: ten, kto pragnie *hen*, winien być nienaganny, czyli winien pełnić nakazy Pańskie.

Znamienne jest to, że autorzy biblijni próbują to Boże ustosunkowanie do ludzi określić wyrażeniem: *Jahwe hanum* = Jahwe jest łaskawością (Wj 34 6; Joz 2, 13; Jon 4, 2; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 116, 5; 145, 8; Ne 9, 17. 31; 2 Krn 30, 9). Tak więc ten, który jest i samą pięknością, i samą życzliwością przez swego wysłannika, wyrażającego moc Bożą (Gabriel) wskazuje na Maryję, która jest *kecharitomene*, tzn. uszczęśliwiona przez tego, który jest samą pięknością i samą życzliwością.

Wyrażone *hesed*, wchodzące również, jak powiedzieliśmy, w zakres znaczeniowy greckiego *charitos* — *charis* (a więc *kecharitomene*) precyzuje bardziej niż poprzednie określenie, przymiot Boga, który uszczęśliwia człowieka. Co wyraża *hesed*? Jak wyjaśnia autor encykliki w przypisie 52, *hesed* wskazuje na swoistą postawę dobroci. „Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie także wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także — każda z nich — na zasadzie wierności sobie samej”. Jeżeli *hesed* oznacza także łaskę czy miłość, to właśnie w oparciu o taką wierność. W dalszej części wyjaśnienia wskazano na specyfikę Bożej *hesed*. I tak — powiada autor encykliki — *hesed*, czyli łaska i miłość zobowiązuje Boga niejako z racji wierności do jej świadczenia, mimo że naruszone zostały przez ludzi warunki przymierza. „Tym samym ustały i zobowiązania. Ale właśnie wtedy gdy to się dzieje, *hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłania swoje głębsze oblicze: okazuje się być tym, czym była od początku to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada nie przestrzegających przymierza i łaską mocniejszą niż grzech”.

Wiele jest tekstów w ST, gdzie występuje to pojęcie. Rzeczownik *hesed* zachodzi w 245 przypadkach, z czego na psalmy przypada aż 127. Wyliczono także, że na 245 tekstów, w których użyto tego wyrazu, jedynie w 63 przypadkach został on użyty w znaczeniu świeckim. Wielka, pozostała reszta tyczy główniej relacji Bóg — człowiek. Najczęściej przekładano ów wyraz w LXX przez *eleos* (= miłosierdzie aż 213 razy), a tylko 2 razy przez *charis* (= łaska). Należy jednak i w tym fakcie dopatrywać się ideowego pokrewieństwa tych pojęć. Nic dziwnego, że w określeniu czasownikowym jakie zachodzi w opi-

sie zwiastowania: *kecharitomene*, zamyka się w jakiś sposób owa idea, którą tak mocno stara się podkreślić autor encykliki *Dives in misericordia*. Najwyraźniej związek ten zachodzi w fakcie zastępowania przez Maryję całego Izraela, który sprzeniewierzył się przemyrzu. Autor ewangelii skwapliwie wkomponował owe określenie do oświadczeń Bożej łaskawości skierowanych do Maryi, która przyjęła rolę i powinności ludu, z którego wyszła. Tak też zobowiązania wobec przymierza zostają wypełnione zgodnie z oczekiwaniami. Maryjna *hasid*-pobożność jest więc odpowiedzią na Bożą *hesed*. W Niej zaś daje pozytywną odpowiedź także cały naród i cała ludzkość.

Niejako paralelny do treści, jaką mieści w sobie określenie *kecharitomene* — obdarowana łaskawością, jest dalszy człon wypowiedzi Bożego wysłańca: „Pan z tobą”. Zaczerpnięty on został z opisów powołań znanych ze ST, a należy do nomenklatury określającej wybranie i powierzenie przez Boga specjalnych zadań-misji. Wyrażenie „Pan z tobą” zachodzi ok. 50 razy w Biblii. Najczęściej występuje w tekstach, które zawierają relacje o inwestyturze wybrania (por. Wj 3, 12; 4, 12; Pwt 31, 23; Joz 1, 59; 3, 7; Sdz 6, 12. 16; 2 Sm 7, 9 itd.), kiedy indziej znów w tekstach, które mówią o asystencji Boga w odniesieniu do pojedynczych osób (Rdz 26, 24; 31, 3; 1 Krl 11, 38; Dz 18, 10) lub całego narodu (Iz 41, 10; 43, 2. 5; Jr 30, 10 n.; 42, 11; 46, 18). W innych jeszcze przypadkach chodzi o wypowiedzi ludzi czy samych hagiografów, pouczających o obecności Boga i Jego działaniu wobec poszczególnych ludzi lub narodu (por. Pwt 20, 1; Joz 1, 17; 1 Sm 10, 7; 17, 37; 1 Krn 22, 11. 16; 28, 20). Tylko w niektórych tekstach wyrażenie to zastosowano jako zwykłe pozdrowienie (Rut 2, 4) czy pożegnanie (2 Sm 14, 17). Nie możemy pominąć wzmianki o tym że ową formułę pozdrowienia spotykamy także w odniesieniu do Jezusa (Dz 10, 38; J 3, 2), zwłaszcza gdy zwracano uwagę na to, że Jezus pozostaje w ścisłym związku z Ojcem i odwrotnie (por. J 8; 29; 16, 32).

Z tego, co powiedzieliśmy, wnioskować można o zakresie treściowym pojęcia „Pan z tobą”. Chodzi w nim o uspokojenie przejętej od Boga misją, przeświadczeniem, że On sam dokonuje nadzwyczajnego dzieła i że jest On z Maryją wybraną do podjęcia misji Dziewicy-Matki, Matki Zbawiciela. Nic więc dziwnego, że w pozdrowieniu Maryi mogło się znaleźć to właśnie pozdrowienie. Trzeba tu podkreślić, że wyrażenia „Pan z tobą” nie można rozumieć w żadnym wypadku jako oświadczenia o prawdziwej poczęcia z Boga. Takie interpretacje pojawiały się jednak wśród egzegetów. Warto też tutaj zauważyć, że zwrot „Pan z tobą” nie był nigdy kierowany do kobiet wspomnianych w Biblii, co też świadczy o nadzwyczajnej roli Maryi i jej wyjątkowości w stosunku do wszystkich ludzi.

Drugim uzasadnieniem teologicznym faktu dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję jest wskazanie na jego pochodzenie z rodu Dawi-

da i tym samym realizowanie się treści wyroczni Natana, zawartej w 2 Sm 7, 8—16. Ta właśnie wyrocznia, której relatura dokonywana jest nieustannie w dziejach narodu wybranego, o czym świadczą zwłaszcza Pss 89, 4—5. 20—38; 132, 10—12; 1 Krn 17, 8—15; Iz 7, 14; 9, 6—7; 11, 1nn.; Jr 23, 5; 33, 4—16; Ez 34, 23 itd. została zacytowana, przytoczona przez autora opisu zwiastowania. Interesujące jest to, że we Florilegiach 4Q174 (ww. 10—13) wypowiedź tę aplikuje się wyraźnie do Mesjasza. Nie należy zapominać, że teksty qumrańskie były redagowane na przełomie czasów. To samo odnosi się do słynnego apokryficznego Psalmu Salomona 17, w którym niedwuznacznie zapowiedź Natana rozumiana jest w sensie mesjańskim.

Co jest treścią Natanowej wyroczni? Problem to szeroki.

Są więc argumenty biblijne, których niepodobna zignorować, gdy się chce wyjaśnić nadzwyczajną rzeczywistość historyczną: dziewicze narodzenie Jezusa z Maryi.

Po ich przypomnieniu, najprzód, w nadzwyczajnym pozdrowieniu Maryi, a potem w przytoczonym proroctwie-wyroczni Natana, autor relacji o zwiastowaniu przechodzi do bezpośredniego objaśnienia tego faktu. Następuje ono po postawionym przez Maryję pytaniu: Jakże się to stanie, skoro nie znam męża, gdzie formuła „nie znam” określa jednoznacznie cielesne współzycie mężczyzny z kobietą. Objasnienie brzmi: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni ciebie, dlatego to, co się z ciebie narodzi, nazwane będzie Synem Bożym”. W odpowiedzi tej ważne są dwa wyrażenia: *eperchesthai* i *episkiasei soi*. Pierwsze znaczy: zstąpić, przyjść, nawiedzić, dokonać, spełnić, drugi zaś: zaciąć, okryć (płaszczem) osłonić zewsząd. Pierwszym określeniem autor nawiązuje niejako do dzieła stwarzania. Duch Boży dający życie lub wspierający ludzkie siły dokonuje też czegoś absolutnie nowego, jak w momencie stwarzania z niczego. On zacięcia lub lepiej: osłania zewsząd osobę wybraną, obdarowaną łaską ze względu na wierność, jaką przyrzekł Izraelowi, i sprawia, że z niej narodzi się Dawidowy potomek, ale w sposób niezwykły. Zstąpienie Ducha i osłonięcie zewsząd osoby Maryi nie jest jednak wcale wyrażeniem eufemistycznym oznaczającym współzycie seksualne, a więc — że Duch Święty niejako pełni rolę mężczyzny, choć tak błędnie sądzili niektórzy komentatorzy, ale działa On w taki sposób, jak o tym czytamy w 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15 i Hbr 1, 3, gdzie jest mowa o odbiciu obrazu Ojca. Chrystus więc, o którym mowa w anielskiej zapowiedzi, jako odbicie Ojca wstępuje do ciała Maryi. Chociaż interpretacja powyższych czasowników w taki właśnie sposób jest dość stara, to przecież nie sprzeciwia się ona w niczym biblijnemu myśleniu. Autor wypowiedzi starał się w ten sposób podkreślić prawdę, że w Maryi znajdzie swoją siedzibę płód, który jest odbiciem Ojca niebios. Sam Bóg jest w swym Duchu sprawcą, czyli stwórcą owego płodu w łonie Maryi. Taki sposób mówienia przypomina bardzo ową tajemniczą

chmurę, okrywającą arkę Bożą, o czym czytamy w Lb 10, 34 (zob. też 9, 18. 22). Nic przeto dziwnego, że to właśnie, co się urodzi, jak dalej czytamy w wyjaśnieniu — nazwane będzie Synem Bożym.

W ten to sposób autor ewangelii wyraża swe przekonanie o nadprzyrodzonym przyjściu na świat Mesjasza. Nie jest On dziełem ludzkim, ale Boga samego. Dzieło to jest tak wielkie, że trudno je przyjąć bez towarzyszącego znaku. O tym znaku czytamy w dalszej części tej „trzeciej” wypowiedzi Bożego wysłańca. Jest nim oczekiwanie potomstwa przez tę, która straciła na nie nadzieję. Jest nią żona Zachariasza, Elżbieta, która ma porodzić syna w starości, gdyż u Boga nie ma rzeczy niemożliwej (Łk 1, 37).

Wszystkie te trzy racje, według autora zapisu, skłaniają Maryję do uznania się za włączoną w nadzwyczajne działanie zbawcze Boga. To uznanie zawiera się we włożonej w Jego usta wypowiedzi, tzw. *fiat* Maryi: „Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38).

Wypowiedź ta jest rzeczywiście uznaniem Bożej woli, gdyż wypełnienie obietnic łączy się z posłuszeństwem, oddaniem się do wyłącznej a zarazem pełnej dyspozycji Pana. Nie chodzi tu nawet o zbyt wyolbrzymiany „consensus” Maryi. Działanie Boże nie zależy od woli ludzkiej, chociaż jej nie znosi. Raczej zwrócić tu trzeba uwagę na akt wiary, który wyraża Maryja w odniesieniu do tego wszystkiego, kim miała się stać, a zarazem — ściśle się z wiarą łączy, akt miłości Boga i Jego wierności przymierzu, zawartemu z narodem. Jest to odpowiedź dana w miejsce tej odpowiedzi, którą winien dać naród izraelski. Stał się on niestety niewierny, wszeteczny, przystający do obcych bogów i dlatego odrzucony. „Otom ja służebnica = niewolnica...” jest aktem wiary i miłości, ale przede wszystkim zrozumienia zbawczej woli Bożej. Treść tej woli mieści się we wszystkich trzech słowach wysłańca Bożego, które to słowa objaśniają i uzasadniają tajemnicę dziewiczego narodzenia Jezusa z Maryi. To, co mieści się w „Magnificat”, jest niczym innym, jak wychwalaniem nadzwyczajnych dzieł zbawczych Boga, w tym także darowanego dziewictwa: „uczynił mi wielkie rzeczy ten, który jest możny i święte jest Jego Imię”.

Jak z powyższego wynika, obaj ewangelisci przyjęli prawdę o narodzeniu Jezusa przez Maryję dziewicę jako rzeczywistość nie podlegającą dyskusji. Obaj jednak, mimo że nie było to łatwe zadanie, podjęli się tę rzeczywistość objaśnić teologicznie, korzystając z wcześniejszych refleksji na ten temat wypracowanych przez pierwszą gminę chrześcijańską. Najdokładniej wyjaśnienie teologiczne faktu zostało wypracowane przez Łukasza w opowiadaniu o zwiastowaniu rodzin. Zawiera się ono w dwóch argumentach biblijnych: Bóg łaskawy i wierny; Bóg zapowiedział narodziny Mesjasza oraz w jednym

argumentie — odpowiedzi na postawione pytanie Maryi dotyczące stanu dziewictwa.

Uważam, że w tym właśnie opowiadaniu mieści się wspaniałe uzasadnienie teologiczne historycznej prawdy, którą tak trudno było pojąć ówczesnym i nam również.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

O. Hugolin Langkammer OFM

PISMO ŚWIĘTE W ENCYKLICE JANA PAWŁA II „REDEMPTORIS MATER”

Encyklikę *Redemptoris Mater* Ojciec św. Jan Paweł II ogłosił 25 marca 1987 r., a więc w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, w dziewiątym roku swego Pontyfikatu. Dzieli się ona na trzy części. Całość jest zaopatrzona obszerniejszym wprowadzeniem oraz krótkim zakończeniem. Poszczególne części dzielą się na trzy tematyczne podczęści. W języku polskim wydała encyklikę Libreria Editrice Vaticana. Na tym polskim wydaniu mam zamiar oprzeć także niniejsze spostrzeżenia zakreślone w temacie. Najpierw jednak kilka słów o całości, o zamierzeniach encykliki, o jej podziale oraz o ogólnej treści.

Papież rozpoczyna „Wprowadzenie” do encykliki znamienym stwierdzeniem: „Matka Odkupiciela zajmuje ściśle określone miejsce w planie zbawienia...”. Następuje cytat Ga 4, 4—6, którym Sobór Watykański II rozpoczyna swój wykład o Błogosławionej Maryi Dziewicy w *Lumen Gentium* 52, w rozdz. VIII zatytułowanym: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. W tym nawiązaniu już można ujrzyć intencję Ojca św. — mianowicie kontynuowania, pogłębiania i rozwinięcia podstawowych myśli mariologicznego rozdziału. W „Konstytucji o Kościele” wybór tekstu Pawłowego Ga 4, 4—6 Papież uzasadnia następująco: „Są to bowiem słowa, które sławią zarazem miłość Ojca, posłannictwo Syna, Dar Ducha Świętego, Niewiastę, z której narodził się Odkupiciel, oraz nasze Boże synostwo w tajemnicy«pełni czasu»”. Po wyjaśnieniu, co znaczy „pełnia czasu”, patrząc przez pryzmat Maryi, Ojciec św. przystępuje do wyjaśnienia, na czym polega pielgrzymka Kościoła, który „kroczy śladami wędrowki odbytej przez Maryję Dziewicę”, która „szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża” (*Lumen Gentium* 58).

Kontynuowanie myśli Soboru oraz myśli Pawła VI wyrażone w encyklice *Christi Matri* oraz w adhortacjach apostoelskich *Signum*

magnum i *Marialis cultus* to jeden powód nowej encykliki Jana Pawła II. „Nową okolicznością, która tym razem przynagla mnie do zabrania głosu, jest bliska już perspektywa Roku 2000, który jako milenijny jubileusz narodzenia Jezusa Chrystusa zwraca również wzrok naszej wiary w stronę Jego ziemskiej Rodzicielki” (s. 6). Rok 1987/8 jako rok maryjny nie ma na uwadze dokładnej daty narodzin Maryi, którą trudno ustalić. Faktem jest, że istnieje jako człowiek przed ziemskim Jezusem. „To właśnie Jej 'poprzedzenie' przyjścia Chrystusa znajduje rokrocznie odzwierciedlenie w liturgii Adwentu” (s. 7). Rok Maryjny ma Kościołowi pomóc przygotować się za pośrednictwem Maryi i razem z Nią na milenijny jubileusz narodzenia Jezusa. Maryja „pośród nocy adwentowego oczekiwania zaczęła świecić jako prawdziwa gwiazda zaranna... Od swego Niepokalanego Poczęcia poprzedziła przyjście Zbawiciela, wschód Słońca sprawiedliwości w dziejach rodzaju ludzkiego” (s. 7).

Następnie Papież uzasadnia, dlaczego na czoło swej nauki o Maryi wysuwa rozpatrywanie Maryi w tajemnicy Chrystusa. Jest to nie tylko myśl Soboru Watykańskiego II, lecz w ogóle myśl Kościoła oparta na wypowiedziach NT. Przez tajemnicę Wcielenia Kościół wglębia się „w tajemnicę ziemskiej Matki Słowa Wcielonego” (s. 8). Wynikiem tych pogłębień jest orzeczenie Soboru w Efezie (r. 431) „podczas którego ... prawda o Boskim macierzyństwie Maryi została uroczystie potwierdzona jako prawda wiary Kościoła” (s. 8). Jak Ojciec Św. uzasadnia tę prawdę?

„Maryja jest Matką Boga (= Theotokos), ponieważ za sprawą Ducha Świętego poczęła w swoim dziewiczym łonie — współistotnego Ojcu Syna Bożego” (s. 8). A o związku tego dogmatu z tajemnicą, faktem i dogmatem Wcielenia Papież powiada, że pierwszy „jest obecnie dla Kościoła jakby pieczęcią potwierdzającą dogmat Wcielenia, w którym Słowo prawdziwie przyjmuje w jedności swej osoby naturę ludzką nie unicestwiając jej” (s. 9).

W następnych rozważaniach Jan Paweł II uzasadnia już drugi z kolei temat: „Bogarodzica w pośrodku pielgrzymującego Kościoła”, nawiązując przez sam tytuł „Bogarodzica” do poprzedniej części oraz do jej zapowiedzi na wstępie.

Zasadnicza myśl Papieża tkwi w powiązaniu Maryi będącej w centrum tajemnicy Chrystusa z tajemnicą Kościoła. Obierając Pawłową wizję o Kościele (Ciało Chrystusa) Papież łączy „rzeczywistość Wcielenia” z tajemnicą eklezjalnego ciała Chrystusa a pierwsza nie jest do pomyślenia bez „Matki Słowa Wcielonego”. Tych splecionych rzeczywistości nie sposób wyjąć z historii w której Maryja „przodowała” wzorczo Kościołowi w swojej pielgrzymce wiary, którą Papież ma zamiar szczególnie rozpatrywać na kanwie dwóch splecionych ze sobą prawd Kościoła i Maryi, tj. „matki i dziewicy” zgodnie z *Lumen Gentium*, 64: Kościół tedy „jest dziewicą, która nieskazitelnie i w

czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi” i która „staje się ... matką: rodzi bowiem do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga narodzonych”.

Jan Paweł II na tak zarysowanym tle pielgrzymki Kościoła, która jest „pielgrzymowaniem wiary” (s. 11) konkretyzuje je podwójnie: 1) do doby współczesnej i 2) do czasów eschatologicznych. One to dla Maryi już nastąpiły. Mimo to nie przestaje być „Gwiazdą przewodnią” i w dalszym ciągu pośredniczy, tylko inaczej niż za życia. Rację i skuteczność tego pośrednictwa Ojciec św. uzasadnia we wstępie podwójnie: „Zrodziła Syna, którego Bóg ustanowił pierwotnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29) oraz iż w zrodzeniu i wychowaniu tychże braci i sióstr Maryja współdziała swą macierzyńską miłością (*Lumen Gentium*, 63).

MARYJA W TAJEMNICY CHRYSYSTUSA

I

Podpunkt części I nosi tytuł „Łaski pełna”. Nim Papież przejdzie do rozważań czysto mariologicznych, kreśli wizję uniwersalnego planu zbawienia głównie w oparciu o „eulię” w Ef 1, 3—8, wskazując równocześnie na rolę Chrystusa w Bożej ekonomii zbawczej. Na tak zarysowanym tle Jan Paweł II ukazuje Matkę Odkupiciela, wiążąc Jej wprowadzenie do tajemnicy Chrystusa z prorocstwami ST, a szczególnie z Protoewangelią (Rdz 3, 15) oraz z zapowiedzią o Emanuelu i jego Matce w Iz 7, 14. One się spełniły w pełni czasu. Realizację tego cudownego spełnienia przedstawiają nam w sposób szczególny opisy dzieciństwa Jezusa w Mt 1—2 i w Łk 1—2. Szczególnie Łk 1—2 w scenie zwiastowania anielskiego zwraca uwagę na istotny przywilej Maryi, na Jej jakby egzystencjalne określenie: „Łaski pełna”. Ojciec św. interpretuje je najpierw w związku ze wspomnianym tekstem Ef 1, 3—8, gdzie aż trzykrotnie jest mowa o błogosławieństwie. Bóg Ojciec bowiem napelnił nas wszystkich na wyżynach niebieskich w Chrystusie. Błogosławieństwo to posiada więc aż cztery cechy. Jest powszechne, duchowe, płynie z miłości jednocząc współistotnego Syna z Ojcem, w Duchu Świętym (s. 16) oraz odnosi się w „mierze szczególnej i wyjątkowej” do Maryi. Potwierdza to natchniona Duchem Świętym Elżbieta, matka Jana, pozdrawiając Maryję w znamienny sposób jako „błogosławioną między niewiastami”.

Łącząc pozdrowienie anielskie „Łaski pełna” z pozdrowieniem Elżbiety Ojciec Św. przystępuje do wyjaśnienia pierwszego. „Łaski pełna” jest dla Maryi „nowym imieniem”. Łaska mająca swoje „źródło w trynitarnym życiu Boga samego”, który jest miłością (por. 1 J 4, 8) jest darem, którego owocem jest najpierw wybranie (por. Ef 1, 3—8), do uczestnictwa w Bożym życiu (por. 2 P 1, 4) w Chrystusie.

Z tego powstaje „jakby zczyn świętości”, uświęcający wybranych a to równa się z kolei tej rzeczywistości zbawczej, którą za Ef Papież nazywa „napelnieniem błogosławieństwem duchowym” oraz za Ga 4, 4 „przybraniem za synów w Chrystusie”. W odniesieniu do Maryi znaczy to, że Maryja jako szczególnie wybrana jest obecna w tajemnicy Chrystusa przed założeniem świata „jako Ta, którą Ojciec wybrał na Rodzicielkę swego Syna we Wcieleniu — a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi Świętości”. To wybraństwo nie zamyka Maryi, lecz otwiera w stronę łaski, tego „daru z wysokości” (por. Jk 1, 17). W ten sposób Maryja „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go” (*Lumen Gentium*, 55).

Mówiąc o nowym imieniu Maryi, mianowicie „Łaski pełna”, Ojciec Św. podkreśla przez to ontyczne zrośnięcie łaski z Maryją. Czyli Maryja to ta, która zawsze napelniona była łaską jako szczególnie wybrana przez Boga. Ale Jan Paweł II nie zapomina oczywiście o charakterze proegzystencjalnym tej rzeczywistości ontycznej: Maryja jest łaski pełna z racji na odwieczne wybraństwo na Matkę Syna Bożego, Odkupiciela ludzkości. Te myśli Ojciec Święty rozwija za *Lumen Gentium*, wskazując przy tym na uprzywilejowane, jedyne i niepowtarzalne miejsce Maryi wśród wszelkich stworzeń ziemskich i niebieskich. Przywilejem więc Maryi łaski pełnej jest „uchronienie od dziedzictwa pierwotnego grzechu” (s. 20). Wolna od grzechu zostaje przez Boga wprowadzona „w samo centrum nieprzyjaźni”, o którym mówi Rdz 3, 14, aby stoczyć zwycięski bój ze złym, osobiście niepokalana stając się przez to dla walczących „znakiem niezawodnej nadziei” (s. 22).

Przechodząc do drugiego podpunktu rozdz. I Ojciec Św. wprowadza czytelnika stopniowo w główne myśli, idąc krok w krok za tekstem Łukasowego opisu zwiastowania. Kluczowe znaczenie w tych rozważaniach Papieża posiadają końcowe słowa św. Elżbiety, skierowane do Maryi w czasie Jej odwiedzin: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1, 45). Ojciec Św. stawia te słowa obok pozdrowienia anielskiego „Łaski pełna”, wskazując równocześnie na różnice: „Pełnia łaski, ... oznacza dar Boga samego; wiara Maryi ... wskazuje na to, jak Dziewica nazaretańska odpowiedziała na ten dar” (s. 24). Maryja — kontynuuje Papież — „w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim 'ja', współdziałając 'z łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą' i wykazując doskonałą wrażliwość na działanie Ducha Świętego, który darami swymi wiarę stale udoskonala” (*Lumen Gentium*, 56). „Tajemnica Wcielenia urzeczywistniła się wówczas, gdy Maryja wypowiedziała swoje 'fiat', ... czyniąc możliwym — na ile według planu Bożego od Niej to zależało — spełnienie woli Syna” (s. 25n), tj. spełnienie się dzieła zbawczego. Wypowiedziana zgoda na spełnienie się woli Bożej przez po-

korną służebnicę Pańską we wierze dotyczyło najpierw tajemnicy dziewiczego poczęcia, co stało się równocześnie początkiem Jej drogi wiary ku Bogu, na której potwierdzi podobnie, jak ongiś Abraham, „iż wbrew nadziei uwierzyła nadziei”. W wierze Maryja przyjmuje nie tylko słowa i ich konsekwencje, lecz także ich „znaczenie ... jakie nada im sam Bóg” (s. 29).

Słowa zwiastowania Ojciec Św. zestawia ze słowami Symeona, który potwierdza najpierw znaczenie imienia Jezusa, gdyż ujrzał „Zbawienie”, komentując je odpowiednio w konkretnym wymiarze historycznym, „w którym Jej Syn wypełni swoje posłannictwo, to jest wśród niezrozumienia i w cierpieniu” (s. 30). Proroctwo Symeona (Łk 2, 34—35) Jan Paweł II nazywa „drugą zapowiedzią dla Maryi”, już wcześniej wskazując na przykre realia związane z narodzeniem Jezusa. W tej zapowiedzi niedwuznacznie objawia się, „że swoje posłannictwo” będzie musiała przeżywać w cierpieniu u boku cierpiącego Zbawiciela i że Jej macierzyństwo pozostanie w cieniu i będzie bolesne. Maryja wprawdzie wie, że Syn, którego wydała na świat w sposób dziewiczy poczęty z Ducha Świętego, to „Syn Boży”, niemniej stale obcuje we wierze z tą tajemnicą Boga, który stał się człowiekiem. Zna więc Syna, ale nie tak jak Ojciec, jakkolwiek jest pierwszą wśród tych, którym Ojciec zechciał objawić (por. Mt 11, 26—27; 1 Kor 2, 11). „Z tą prawdą swego Syna obcuje tylko w wierze i przez wiarę” (s. 32). Jako Matka „tego Syna” nosi w sobie całkowitą „nowość” wiary: początek Nowego Przymierza, Ewangelii. Ojciec Św. wskazuje także na stopniowość tej wiary, przypominając wszystkie sceny historii dzieciństwa a także późniejsze, gdzie Maryja wykazuje tę wiarę „i idzie naprzód w swojej pielgrzymce wiary, w miarę jak Jezus czynił postępy w mądrości ... i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52).

Wierna swemu zjednoczeniu z Synem Maryja kroczy do pełni błogosławieństwa, pod krzyż Chrystusa. To co się tu dzieje jest, po ludzku biorąc, zaprzeczeniem słów anioła: „Będzie On wielki...” (Łk 1, 32—33). Pod krzyżem ujawnia się z jednej strony „potężne działanie łaski w Jej duszy ...” z drugiej zaś heroizm i potęga „posłuszeństwa wiary, które Maryja okazuje wobec niezbadanych wyroków Boga! ... (por. Prz 11, 33 — s. 35).

Od krzyża też, „jakby z samego wnętrza tajemnicy Odkupienia, rozprzestrzenia się zasięg i perspektywa ... błogosławieństwa wiary” (s. 36). Sięga początku, tj. Adama i jego niewiary, a w ofierze nowego Adama staje się „poniekąd przeciwagą nieposłuszeństwa i niewiary”, zawartej w grzechu pierwszych ludzi. Stąd to Maryja jako „Łaski pełna” była „odwiecznie obecna w tajemnicy Chrystusa”, przez wiarę zaś „stawała się w niej obecna w wymiarach całego swego ziemskiego itinerarium ...” równocześnie „uobecniała ludziom” tę tajemnicę Chrystusa „i nadal nie przestaje jej uobecniać” (s. 37).

W ten sposób Ojciec św. także czytelnika przyprowadził pod krzyż, gdyż trzeci podpunkt stanowi odezwę Jezusa do Jana pod krzyżem, do nas wszystkich: „Oto Matka twoja” (J 19, 26).

Nim jednak Papież zwróci szczególną uwagę na te słowa, podkreśla zasadnicze znaczenie tekstów o Maryi z publicznej działalności Jezusa u Synoptyków, w której Maryja nie towarzyszyła Jezusowi. Słowa niewiasty z tłumu „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssałeś” (Łk 11, 27) „niejako wywołały Ją z tego ukrycia” (s. 38). Jezus w znanej odpowiedzi pragnie przede wszystkim skierować uwagę „w stronę tych tajemniczych więzi ducha, jakie powstają przez słuchanie słowa Bożego i zachowywanie go” (s. 38). Również tekst o nowej rodzinie Bożej, o braciach i siostrach Jezusa (Łk 8, 20—21), leży na tej linii, już wzmiankowanej przez dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej. W odniesieniu do macierzyństwa Ojciec św. wyprowadza znamieny wniosek: „Nawet macierzyństwo w wymiarze królestwa Bożego, w zasięgu ojcostwa Boga samego, nabiera innego znaczenia”. Jezus, w słowach przytoczonych przez Św. Łukasza, uczy właśnie o tym nowym znaczeniu macierzyństwa” (s. 39). Nie idzie tu jednak o jakieś przekreślenie, czy lekceważenie macierzyństwa naturalnego. Otóż właśnie Maryja „jest pierwszą pośród tych, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je”. Ona jest tą błogosławioną, którą pochwała niewiasta z tłumu, gdyż Matka Jezusa według ciała jest tą błogosławioną, która przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże i strzegła je. W wierze Maryja stała się „Rodzicielką Syna, którego dał Jej Ojciec w mocy Ducha Świętego, zachowując nienaruszone Jej dziewictwo, ... w teźże samej wierze odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa, który Jej Syn objawił w czasie swego mesjańskiego posłannictwa” (s. 41). Ściśle mówiąc wymiar ten był udziałem Maryi od chwili poczęcia, gdyż od tego momentu była Tą, która uwierzyła, niemniej „w miarę jak odsłaniało się Jej oczom duchowe posłannictwo Syna, Ona sama jako Matka otwierała się ku tej nowości macierzyństwa Wsłuchując się ciągle w słowo Boże i Jej Syna stawała się pierwszą poniekąd uczennicą swego Syna ...”.

Kolejne spojrzenie Papieża obejmuje już Ewangelię Jana, najpierw obecność Maryi jako Matki Jezusa w Kanie Galilejskiej przyczyniającej się do „początku znaków”, objawiających mesjańską moc Jej Syna. Po krótkim komentarzu do dialogu Jezusa z Matką Ojciec św. zwraca uwagę na poprzednią myśl wypunktowaną już w Ewangeliach Synoptycznych o nowym znaczeniu macierzyństwa Matki Chrystusa. Podczas gdy w Ewangeliach Synoptycznych kreśli się bardziej istotę nowego macierzyństwa, czy braterstwa, to już w tekście o wydarzeniu w Kanie „zarysowuje się to, w czym to nowe macierzyństwo wedle Ducha ... konkretnie się przejawia”. Jedną wprawdzie tylko konkretną odmianą ludzkiego niedostatku (wina nie mają) staje się symbolem potrzeb ludzkich w ogóle z najważniejszą

na czele, uwolnienia od zła. Stąd to nie tylko konkretna pomoc Jezusa, w danej chwili, ale w ogóle początek działalności mesjańskiej tj. zbawczej.

Maryja w tej właśnie działalności „staje pomiędzy, czyli pośredniczy, nie jako obca, lecz ze stanowiska Matki ...” wskazując równocześnie, na czym polega „istotny element tego macierzyńskiego zadania” przez słowa do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. „Matka Chrystusa staje się wobec ludzi rzecznikiem woli Syna” (s. 44). Jej wiara w Jezusa w Kanie „sprowadza pierwszy znak i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach” (s. 44). Kolejno Ojciec Św., zgodnie z *Lumen Gentium* 60—61, wyjaśnia, jak należy rozumieć „pośrednictwo” Maryi, w świetle jedyne go pośrednika Chrystusa (1 Tm 2, 5—6). Jest to pośrednictwo macierzyńskie w porządku łaski, które wyłoniło się z Jej Boskiego macierzyństwa. „Maryja współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich” (s. 46). „Zapis Ewangelii Janowej o Kanie Galilejskiej ... o macierzyńskiej trosce Maryi u początku mesjańskiej działalności Chrystusa” zachęca Ojca Św. do rozpatrywania treści drugiego zapisu w tejże Ewangelii o Maryi stojącej u stóp krzyża i o słowach Jezusa do Niej i do św. Jana (J 19, 25—27). Papież nie przestaje na zwykłym znaczeniu „testamentu” Chrystusa i zgodnie z Tradycją i Soborem widzi w słowach Jezusa do Matki określenie macierzyństwa Maryi wobec ludzi i ustanowione, które „wyłania się ... z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupiciela” (s. 47). Nie bez znaczenia jest przy tym odezwa Jezusa do Matki „niewiasto” taka sama jak w Kanie. Maryja pod krzyżem przypomina w sposób szczególny realizację obietnicy zwycięstwa nad szatanem (Rdz 3, 15). Nowe macierzyństwo Maryi ma więc związek z tajemnicą odkupienia i z Kościołem, któremu macierzyństwo Boże Maryi ma się udzielać, gdyż jest odbiciem i przedłużeniem Jej macierzyństwa w odniesieniu do Syna Bożego (s. 49). Maryja jest wtedy także obecna w oficjalnym momencie narodzin Kościoła — już jako jego Matka przed dniem Zielonych Świąt razem z Apostołami (Dz 1, 14). „Tak więc w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego, zachodzi szczególna odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa, a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja” (s. 50). Maryja więc obecna jest w tajemnicy Chrystusa jako Matka (taki jest główny tytuł pierwszej części) a z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego jest także obecna w tajemnicy Kościoła — również jako Matka, na co wskazują słowa Jezusa „Niewiasto, oto syn Twój; Oto Matka twoja”. Tymi słowami Jezusa z krzyża Papież kończy część I, stwarzając pomoc do części II, traktującej o Bogarodzicy w pośrodku pielgrzymującego Kościoła.

BOGARODZICA W POŚRODKU PIELGRZYMUJĄCEGO KOŚCIOŁA

Na początku części II Ojciec Św. pragnie najpierw naświetlić istotę i rolę Kościoła w ogóle. Już w tytule podpunktu 1 tkwi pewnego rodzaju definicja Kościoła. Jest to Lud Boży, gdyż Bóg go powołał, aby w nim odczuli zbawczą jedność ci, którzy z wiarą spoglądają na Jezusa „sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności” (s. 51). Podobnie jak Izrael Starego Przymierza wędrował przez pustynię, tak i Kościół jest pielgrzymujący; rozprzestrzenia się, wchodzi w dzieje ludzkie, a równocześnie wykracza poza czasy i granice ludów. Ale istotny charakter pielgrzymowania Kościoła jest wewnętrzny. „Jest to pielgrzymowanie przez wiarę mocą Pana zmartwychwstałego, pielgrzymowanie w Duchu Świętym — danym Kościołowi jako niewidzialny Pocieszyciel ... (por. J 14, 26; 15, 25; 15, 7 — s. 52). W tej pielgrzymce wiary Kościoła Maryja przewodniczy jako „błogosławiona, która uwierzyła”. W Niej odbijają się „wielkie dzieła Boże” (Dz 2, 11), uwidocznione w dniu Pięćdziesiątnicy. Od tej chwili rozpoczęło się pielgrzymowanie Kościoła, a Maryja była obecna u początku tej wędrówki. Ojciec Św. akcentuje przy tej sposobności to, że droga wiary Maryi była dłuższa (od chwili zwiastowania). Apostołowie stopniowo zostali przygotowani do ich misji, ale rozpoczęła się ona właściwie dopiero od Zesłania Ducha Świętego. Wtedy właśnie z nimi była na modlitwie Maryja jako „Matka Jezusa” (Dz 1, 14—15), „czyli Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” (s. 55). Ta prakomórka Kościoła, która partycypowała w tajemnicy paschalnej Chrystusa, „patrzyła” więc na Maryję poprzez Jezusa, a na Jezusa przez Maryję. To podkreślenie wzajemnego zazębiania się tajemnicy Chrystusa potwierdzonej krzyżem i zmartwychwstaniem leży Ojcu Św. szczególnie na sercu, gdyż Maryja zdążyła ku niej przewyciężając przez wiarę ciemności Kalwarii. Ojciec Św. w toku dalszych swoich rozważań podkreśla to spojrzenie pierwotnego Kościoła na Maryję, które zrosło się z Kościołem od samego początku, trwa i trwać będzie i coraz bardziej się pogłębia: „Wszyscy, którzy z pokolenia na pokolenie, przyjmując apostołskie świadectwo Kościoła, mają udział w tajemniczym dziedzictwie, uczestniczą poniekąd w wierze Maryi” (s. 57).

Uczestniczą także w błogosławieństwie, które wieńczy wiarę: „I to właśnie żywe uczestnictwo w wierze Maryi stanowi o Jej szczególnej obecności w ziemskim pielgrzymowaniu Kościoła jako nowego Ludu Bożego na całej ziemi” (s. 58).

Tę więc wiary Ojciec Św. pragnie szczególnie przypomnieć przed końcem drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. W jedności wiary „stale urzeczywistnia się ... tajemnica Pięćdziesiątnicy” (s. 59). Trwanie w jedności wiary, w modlitwie, w realizacji królestwa Jej Syna, objawia się w przeróżny sposób i różnych formach i w niezliczonych miej-

scach w Kościele powszechnym. W sposób szczególny ostatnie przypominają żywo „pielgrzymowanie Ludu Bożego, który szuka spotkania z Bogarodzicą, aby w zasięgu matczynej obecności Tej, która uwierzyła, znaleźć umocnienie własnej wiary” (s. 61).

Drugi podpunkt części II nosi tytuł: „Pielgrzymowanie Kościoła, a jedność wszystkich chrześcijan”. Podobnie jak w pierwszym podpunkcie Maryja nie wchodzi w zakres tytułu, ale w zakres rozważań Ojca Św. analogicznie do pierwszego paragrafu, na początku drugiego można zauważyć dociekania dotyczące o ekumenicznym charakterze. Ojciec Św. przypomina najpierw jedność Kościoła pod jednym Pasterzem za *Lumen Gentium*, 15. Widzi trudności dzielące Kościoły. Maryja może tu pomóc w zjednoczeniu, przecież nie podobna zaprzeczyć, że jest Matką wspólnego naszego Pana: „Dlaczego więc nie mielibyśmy wszyscy razem patrzeć na Nią jako na naszą wspólną Matkę ...?” (s. 64).

Następuje jakby wyliczenie tych prawd maryjnych przyjętych przez Kościół prawosławny i starożytne Kościoły Wschodnie i pochwała ich wiary mimo różnych, nawet krwawych prześladowań. Ojciec św. poświęca tej ważnej sprawie kilka stron, odwołując się do zasadniczych świadectw czy to w kulcie, czy to w poezji lub ikonografii (s. 64—69).

Trzeci podpunkt poświęcony jest krótkiej analizie hymnu „Magnificat” jako modlitwie Kościoła. Po zarysowaniu kontekstu biblijnego hymnu Ojciec Św. wgłębia się zwłaszcza w znaczenie słów: wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny: „Maryja ... głosi z mocą niezmaconą prawdę o Bogu: O Bogu świętym i wszechmocnym, który — od początku — jest źródłem wszelkiego obdarowania” (s. 73). „Maryja jest pierwszym świadkiem tej zdumiewającej prawdy, która w pełni rozwinię się poprzez czyny i słowa (por. Dz 1, 1) Jej Syna, ostatecznie zaś przez Jego Krzyż i zmartwychwstanie” (s. 74).

Jakie wnioski wypływają z „Magnificat” dla Kościoła, które wypowiedziała w uniesieniu ducha Maryja uboga, prosta służebnica Pańska? „Kościół idzie za Tym, który powiedział o sobie: posłał Mnie Bóg głosić dobrą nowinę ubogim” (por. Łk 4, 18). W „Magnificat” odzwierciedla się jak najbardziej „opcja na rzecz ubogich” ze strony Kościoła. Maryja nie tylko głosi „Mesjasza ubogich” (por. Iz 11, 4; 61, 1), Mesjasza zbawiającego, udzielającego wolności i wyzwolenia, ale jest równocześnie „najdoskonalszą ikoną wolności i wyzwolenia ludzkości i wszechświata. To ku Niej Kościół, którego jest Matką i wzorem, winien zwracać swój wzrok, by zrozumieć w pełni sens swej misji” (s. 75).

POŚREDNICTWO MACIERZYŃSKIE

Podtytuł pierwszy brzmi: Maryja — Służebnica Pańska. Część III koresponduje jak najbardziej z II, gdyż Papież konkretyzuje biblijnie i dogmatycznie poprzednie rozważania, powołując się, jak to zapowiedział, na *Lumen Gentium*. Podkreślając najpierw jedyne pośrednictwo Chrystusa za 1 Tm 2, 5—6 umieszcza pośrednictwo Maryi w tym właśnie pośrednictwie swojego Syna.

Atuty pośrednictwa Maryi wiążą się szczególnie z Jej macierzyństwem: „Będąc na mocy Bożego wybrania Matką Syna współlistotnego Ojcu i szlachetną towarzyszką w dziele Odkupienia, Maryja stała się nam matką w porządku łaski” (s. 78). Teraz dopiero dochodzi do głosu znaczenie słów podtytułu. Otóż w pokorze „kierując się obłubieńczą miłością, ... która... konsekruje osobę ludzką Bogu”, Maryja oddaje siebie całkowicie „zbawczym zamierzeniom Najwyższego”. Maryja stając się Matką Syna Bożego jest od początku w pełni otwarta na osobę Chrystusa i jego dzieło. „Słowa: oto Ja służebnica Pańska świadczą o tym otwarciu ducha Maryi, która urzeczywistnia w sobie w sposób doskonały miłość właściwą dla dziewictwa i miłość macierzyńską, złączone i jakby stopione w jedno (s. 79 n). Współdziałając więc na drodze wiary z całym posłannictwem Zbawiciela „samo macierzyństwo Maryi ulegało jakby swoistemu przeobrażeniu, wypełniając się coraz bardziej żarliwą miłością do wszystkich, do których posłannictwo Chrystusa było zwrócone” (s. 80). Sama doznawszy jako pierwsza na sobie nadprzyrodzonych skutków jedynego pośrednictwa Chrystusowego (już od chwili zwiastowania), „była szczególnie dysponowana do współdziałania z Chrystusem... A współdziałanie takie — to właśnie owo pośrednictwo podporządkowane pośrednictwu Chrystusa” (s. 81). Pośrednictwo Maryi jest więc szczególne i wyjątkowe „oparte na pełni łaski, wyrażające się w pełnej gotowości służebnicy Pańskiej” (s. 81), potwierdzone przede wszystkim przez Chrystusa z krzyża (J 19, 25—27).

Po Wielkanocy Maryja w dalszym ciągu jest służebnicą Pańską, należy do Kościoła („Oto Matka twoja”). „Wszak ten rodzący się Kościół był owocem Krzyża i zmartwychwstania Jej Syna” (s. 81 n). Maryja przenosi łączność z Jej Synem na łączność z Kościołem i dlatego „Macierzyństwo Jej — po odejściu Syna — pozostaje w Kościele jako pośrednictwo macierzyńskie.” (s. 82) Podobnie jak dzieło zbawcze Chrystusa ma wymiar uniwersalny i trwałe, choć dokonało się raz na zawsze, tak i macierzyńskie pośrednictwo Służebnicy Pańskiej ogarnia wszystkich i trwa nadal w dziejach Kościoła i świata. „Macierzyństwo Maryi trwa... jako wstawiennicze pośrednictwo. Kościół wyraża swą prawdę, nazywając Maryję Orędowniczką, Wspomożycielką, Pomocnicą, Pośredniczką” (s. 83).

Kolejno Papież rozważa łączność Maryi z eschatologiczną rzeczywistością Świętych obcowania. Maryja doznała przez tajemnicę wnie-

bowzięcia w sposób definitywny skutków jedyne go pośrednictwa Chrystusa. Będąc z Nim szczególnie zjednoczona w Jego pierwszym przyjściu, będzie tak samo zjednoczona z Nim w oczekiwaniu drugiego przyjścia.

Nadto z wywyższeniem Maryi przez wniebowzięcie łączy się tajemnica Jej chwały wiekuistej, „jako Królowej wszystkiego” (*Lumen Gentium*, 59). Właśnie w królowaniu Maryi objawia się charakter służebnicy Pańskiej, służąc naśladuje swojego Syna (Mt 20, 28), staje się wzorem dla uczniów Chrystusa, uczestniczy w posłuszeństwie Syna, w służeniu, które jest królowaniem. „Tak więc Maryja pozostaje w swoim wniebowzięciu objęta całą rzeczywistością Świętych obcowania, a Jej zjednoczenie z Synem w chwale jest stale zwrócone ku... ostatecznej pełni królestwa, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (s. 86 n).

Drugi paragraf części III nosi tytuł: Maryja — w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina. Za *Lumen Gentium*, 63 Ojciec Św. podkreśla łączność Maryi z Kościołem oraz za Soborem wyjaśnia, dlaczego doznaje od Kościoła czci szczególnej (tamże). A więc jako Matka Chrystusowa i dziewica zarazem staje się pierwowzorem, jest obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Podobnie też i Kościół nazwany jest matką i dziewicą. Wspólne momenty matki to wiara i wytrwałość w wierze, to rodzenie do nowego i nieśmiertelnego życia Synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych (*Lumen Gentium*, 64), to świętość, miłość i spełnienie woli Ojca (tamże): „jak Maryja na służbie tajemnicy Wcielenia — tak Kościół pozostaje na służbie tajemnicy usynowienia przez łaskę” (s. 90).

Wspólne momenty dziewicy to dochowanie wiary danej Oblubieńcowi (por. np. Ef 5, 21—23 oraz 2 Kor 11, 2; Ap 21, 9), bezżenności dla królestwa niebieskiego (por. Mt 19, 11—12; 2 Kor 11, 2). „Takie właśnie dziewictwo — na wzór Dziewicy z Nazaretu — jest źródłem szczególnej duchowej płodności: źródłem macierzyństwa w Duchu Świętym” (s. 90).

Kościół jest więc wpatrzony w Maryję jako *Theotokas*, ale Maryja jest jeszcze czymś więcej dla Kościoła: „Macierzyństwo Kościoła ... urzeczywistnia się równocześnie przy Jej współdziałaniu ... czyli z Jej macierzyńskiego pośrednictwa ... jako Matka tego Syna, którego Bóg ustnowił pierworodnym między wielu braćmi” (s. 91n). Maryja przez swą macierzyńską miłość, posiadającą miejsce Jej w życiu uczniów Chrystusa (J 19, 26—27) jest Matką duchową, w porządku łaski, „ponieważ wyjednywa dar Ducha Świętego, który wzbudza nowych synów Bożych odkupionych Chrystusową ofiarą: tego Ducha, którego Maryja również otrzymała wraz z Kościołem w dniu Pięćdziesiątnicy” (s. 92).

Tak pojęte macierzyństwo Maryi jest szczególnie widoczne „w liturgicznym święceniu tajemnicy Odkupienia, w której uobecnia się Chrystus, Jego prawdziwe Ciało narodzone z Maryi Dziewicy” (s. 92).

Lud chrześcijański dostrzega tę głęboką więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem eucharystycznym i jest przekonany o tym, że „Maryja prowadzi do Eucharystii” (s. 93).

Po określeniu miejsca Maryi w Kościele Papież kreśli osobową relację Maryi do każdego z osobna. W liczbie pojedynczej Chrystus z Krzyża zwraca się do jednego człowieka: „oto syn Twój”. Macierzyństwo duchowe Maryi jest więc darem: „Najbardziej osobistym darem samego Chrystusa dla każdego człowieka” (s. 94). Relacja osobowa jest jednak obopólna. „U stóp Krzyża ma początek to szczególne zawierzenie człowieka Bogarodzicy ... Zawierzenie jest odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności zaś na miłość matki” (s. 94).

Chrześcijanin więc przyjmuje po synowsku jak Jan Matkę Chrystusa i „wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi Jego własne życie...” (s. 95), starając się wejść w zbawczy zasięg macierzyńskiej miłości Maryi.

Niewątpliwie relacja ta ma swój początek w Chrystusie, ale także jest skierowana do Chrystusa. Maryja jakby przypomina każdemu słowa w Kanie Galilejskiej: „Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie”. Maryja jest pierwsza, która uwierzyła i „pragnie oddziaływać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierzają” (s. 96). Oczywiście im większa intensywność zawierzenia, tym większe owoce, poznanie godności człowieka i ostateczny sens jego powołania — Chrystus, który w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi (*Gaudium et spes*, 22).

Ojciec Św. z kolei ukazuje wielkość i powołanie każdej kobiety w świetle Maryi.

W zakończeniu tego paragrafu Papież powołując się na odpowiednie wypowiedzi Pawła VI, wskazujące na ważność poznania prawdziwej nauki katolickiej o Maryi dla zrozumienia tajemnicy Chrystusa i Kościoła, aktualizuje te słowa w relacji do macierzyństwa duchowego Maryi, która „obejmuje każdego i wszystkich w Kościele, obejmuje również każdego i wszystkich przez Kościół. W tym znaczeniu Maryja — Matka Kościoła jest także jego wzorem” (s. 98). Maryja jest złączona z Kościołem pokonywującym zło, ale także dążącym do doskonałości, którą osiąga w Jej osobie (por. Ap 12, 1).

„Kościół przeto w całym swoim życiu zachowuje z Bogarodzicą więź, która obejmuje w tajemnicy zbawczej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, i czci Ją jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski” (s. 99).

Ostatni paragraf części III poświęcony jest znaczeniu Roku Maryjnego. Ojciec Św. uzasadnia co skłoniło go szczególnie do ogłoszenia w Kościele Roku Maryjnego. Podczas gdy poprzedni Rok Maryjny ogłoszony przez Papieża Piusa XII w roku 1954 miał uwydatnić wyjątkową świętość Matki Chrystusa, obecny Rok Maryjny ma „uwydatnić szczególną obecność Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Jego

Kościola" (s. 100), to co tak bardzo podkreślił Sobór i nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r. Ojciec Św. pragnął w swojej encyklice nie tylko przedstawić „naukę wiary” — ale zachęcić do „życia z wiary”, chodzi o autentyczną duchowość maryjną w świetle Tradycji, a szczególnie Soboru. By nie mnożyć przykładów wyznawców i nauczycieli duchowości maryjnej, Papież ograniczył się do jednego z najbardziej znanych św. Ludwika Marii Grignon de Montford.

Data ogłoszenia Roku Maryjnego 7 czerwca 1987 roku (Zielone Świąta) jest celowo upatrzona, a w encyklice sumarycznie uzasadniona. Przeszłość maryjną Kościoła Ojciec św. łączy z przeszłością maryjną tj. z macierzyńską współpracą Bogarodzicy z dziełem zbawienia w Chrystusie.

Ojciec św. wiąże encyklikę i Rok Maryjny także z Milenium Chrztu św. Włodzimierza, Wielkiego Księcia kijowskiego (r. 988) „który dał początek chrześcijaństwu na obszarach ówczesnej Rusi, a z kolei także na innych obszarach Europy wschodniej...” (s. 102). Trwają wprawdzie skutki rozłączenia, które już nastąpiło w roku 1054, ale Ojciec św. jest pełen optymizmu, że „wobec Matki Chrystusa czujemy się prawdziwymi braćmi i siostrami ...” (s. 103).

Zakończenie Roku Maryjnego będzie miało miejsce w roku 1988 w uroczystość Wniebowzięcia. „W taki sposób pragniemy także uczynić zadość wezwaniu Soboru, który patrzy na Maryję jako na znak niezawodny nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego” (s. 103). W Polsce Rok Maryjny został przedłużony do końca roku kalendarzowego.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Ojciec św. wyprzedza zakończenie encykliki wezwaniem Kościoła skierowanym do Maryi w wieczornej modlitwie liturgicznej. Nawiązując do ostatniego wersetu: „Tyś zrodziła Stwórcę swego, ku zdumieniu całej natury”! Papież jakby w hymnie uwielbienia podziwiał także osobiście niezwykłą dobroć Boga, który „przekroczył wszelkie granice tego nieskończonego dystansu, jaki dzieli Stwórcę od stworzenia!” (s. 105). Mimo przekroczenia tej bariery Bóg pozostaje „niepojęty i niezgłębiany w rzeczywistości Wcielenia Słowa, które stało się człowiekiem za sprawą Dziewicy z Nazaretu ... W pośrodku tej tajemnicy, w pośrodku tego zadziwienia wiary stoi Maryja” (s. 106).

Następuje jakby prośba Papieża za hymnem: „Wspomóż upadły lud, gdy powstać usiłuje”. Przypominając światu początki „przełomu” pomiędzy upadkiem a powstaniem (Rdz 1—2), pomiędzy człowiekiem grzechu a człowiekiem łaski i sprawiedliwości Ojciec Św. wskazuje na Maryję przez którą dokonał się „ów zasadniczy przełom historyczny, który nieodwracalnie trwa: przełom między upadkiem a powstaniem” (s. 107). Aktualizując prośbę modlitwy liturgicznej, zwłaszcza

cza wołania „wspomóż”, Ojciec Św. w końcowych zdaniach encykliki przedstawia stanowisko Kościoła dawniej i dzisiaj. Między innymi stwierdza: Kościół „widzi Ją po macierzyńsku obecną i uczestniczącą w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów, widzi Ją jako Wspomożycielkę ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie upaść, a w razie upadku, aby powstać” (s. 108).

Pragnąłem śledząc tekst encykliki zwrócić uwagę na Pismo Święte, ściślej na teksty, które Ojciec Św. obiera, czy wykorzystuje dla swoich „rozważań”. Tak określa swoje myśli zawarte w encyklice (s. 108).

Ojciec Św. jakby się z góry zastrzega, że nie pisze ani wyczerpującej mariologii biblijnej, ani dogmatycznej. Zresztą encykliki papieskie mogą być równocześnie traktatami ściśle naukowymi, ale przeważnie są świadectwem wiary Kościoła powszechnego, na którego czele stoi następca św. Piotra, który pragnie nie tyle „pouczać”, ile dać świadectwo wiary, w danej chwili, konkretyzując je. Warto jednak podkreślić, że Ojciec Św. kontynuując rodzaj teologii narracyjnej, prezentowanej szczególnie przez dokumenty II Soboru Watykańskiego, stara się w tej kontynuacji jakby jeszcze bardziej wykorzystać skarbiec Pism natchnionych dla swoich przemyśleń teologicznych. W wypadku Maryi jest to szczególnie trudne, gdyż nie posiadamy za wiele tekstów maryjnych w Biblii, nie mówiąc już o kontrowersjach w ich wyjaśnieniu, jak o tym świadczą różne prace, a zwłaszcza odnośniki. Czy Ojciec Św. czyni unik nie wspominając o tych przeróżnych dyskusjach akademickich? Nie! Daje do zrozumienia, że opiera się na tekście natchnionym, na tym tekście, który przekazują w testamencie mężowie natchnieni Duchem Świętym, czyli na Starym Testamencie, a szczególnie na Nowym Testamencie.

Nowością natomiast jest to, nawet w stosunku do wielu mariologii sarszych i nowszych, że Ojciec Św. rozpatrując Maryję „in se”, czyni to w łączności z tymi relacjami, które decydują o Niej, że jest taką a nie inną. To rozpatrywanie ma szczególne miejsce w części I. Kto tu określa, kim jest Maryja „in se” („w sobie”) — nie Maryja! Najpierw sam Bóg przez swojego posłańca: „Łaski pełna”. Później napełniona Duchem Świętym Elżbieta: „Błogosławiona, która uwierzyła”. W końcu sam Chrystus, Jej Syn z Krzyża.

Ten niezwykle przemyślany trójgłos biblijny zostanie także konsekwentnie opracowany w części II. Tu jednak Ojciec Św. nawiązuje najpierw do słów Chrystusa z Krzyża, który daje Maryję Kościołowi jako Matkę, by w drugim podpunkcie uwzględnić głos Elżbiety, odnoszący się już do wszystkich wierzących za wzorem Maryi, by rozpracować newralgiczny punkt jedności wszystkich chrześcijan na tle pielgrzymowania Kościoła, którego wzorem jest „iternarium” wierzącej Maryi. W trzecim zaś podpunkcie Ojciec Św. nawiązuje do odpo-

wiedzi Maryi na „pochwałę” Elżbiety a równocześnie przenosi Magnificat na pielgrzymującą Kościół, przy czym nie omieszcza także nawiązać do prawdy „wejściowej” o Maryi, że jest „Łaski pełnia”, opisując ten jednorazowy przywilej innymi słowami, chociażby wspomnieć o rozważaniu słów: „uczynił wielkie rzeczy”.

„Łączność biblijna” pomiędzy częścią I i II polega również na tym (co jest także pewne novum do wielu mariologii biblijnych i dogmatycznych), że Ojciec Św. na podstawie dobranych tekstów biblijnych rozważa postać Maryi w relacji do zbawczego dzieła Chrystusa, do Kościoła. Ta myśl przewija się od początku do końca ukazując za Pismem Św., a szczególnie za Nowym Testamentem, kim jest Maryja „pro-nobis”.

Myśl ta doznaje szczególnego rozwinięcia w części III, w której Ojciec Św. mówi o „Pośrednictwie Macierzyńskim”. Warto sobie uzmysłowić, że Macierzyństwo Maryi Boskie i to nowe duchowe, Ojciec Św. łączy za Pismem Św. i Soborem zawsze i wiejąz z Maryją, nawet gdy mówi o Maryi Dziewicy. Można by tak powiedzieć: Maryja dziewictwo swoje konsekruje wyłącznie Bogu i Jego sprawie zbawczej. Zostaje dziewicą dla Syna Bożego i dziewiczą Matką dla Kościoła, aby w nim i przez niego mogła „rodzić” nowych synów Bożych, braci i siostr Chrystusa, Jej Syna.

Dopiero w części III Ojciec Św. pozwala w tytule części pierwszej „przemówić” Maryi — Maryja Służebnica Pańska. Jest to odpowiedź na poselstwo anielskie — a więc przerzut na część I podpunkt 1. Ale nie tylko przerzut. Podpunkt 1 części III nosi poprzednie biblijne rozważania. Konkretyzuje tylko bardzo wyraźnie już także wcześniej wspomniane pośrednictwo Maryi. Podstawą staje się znów Pismo Św. mówiące o jedynym pośrednictwie Chrystusa.

Można także ujrzeć związek pomiędzy podpunktem 2 części III a podpunktem części I. Chodzi o osobowe spotkanie się z wiarą i z człowiekiem wiary. Maryja idzie do Elżbiety. Ona pochwała Jej wiarę. Maryja przychodzi do nas, podziwiamy Ją, a nie tylko trzeba poprzestać na podziwie, pobożność Maryi należy naśladować, gdyż prowadzi do Chrystusa.

Nawet w trzecim podpunkcie części III, poświęconym znaczeniu Roku Maryjnego, można ujrzeć nić łączącą, szczególnie z 3 podpunktem części I. Papież przypomina nam wszystkim w Roku Maryjnym w jakim stopniu, w jakim zasięgu i jak w Kościele Maryja jest „Matką Boga i Matką ludzi”.

Można więc powiedzieć, że nawet powiązanie poszczególnych części i podpunktów oparte jest na Biblii, która w tej encyklice odgrywa rolę jej właściwą.

Ojciec Św. nie „włącza” cytatów biblijnych w pewne prawdy mariologiczne, lecz wpatrując się w tekst biblijny, z niego wyprówadza odpowiednie wnioski.

Pewnie, że Papież wykorzystuje odpowiednie teksty biblijne, by przeprowadzić zamierzony plan swojego orędzia, ale przecież taka jest funkcją hermeneutyczną Biblii, jest Słowem Bożym skierowanym do każdego pokolenia, wiecznie żywe, aktualne i niewyczerpane.

Ojciec Św. wykorzystał je, by nam przedstawić Maryję jako Matkę Odkupiciela i naszą Matkę, Maryję „in se” i Maryję „pro nobis” w Jej trzech zasadniczych relacjach: Maryja w tajemnicy Chrystusa, Bogarodzica w pośrodku pielgrzymującego Kościoła, pośrednictwo macierzyńskie.

Jak widzieliśmy, każdy temat został opracowany na kanwie tych właśnie relacji, których podstawą było głównie Pismo Św.

Warto także podkreślić, że Ojciec Św. wykorzystał niemal w zupełności wszystkie teksty maryjne zarówno ST jak i NT. Nie skorzystał z tekstów tzw. „akomodacyjnych” znajdujących się w Księgach Mądrościowych ST.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM

RECENZJE I PRZEGLĄDY

HANS MENESCHG, *Die Erzählung von der ehernen 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.

Punktem wyjścia niniejszej pracy teologa, z Tyrolu, Hansa Meneschga jest opowiadanie o epizodzie z wężem z miedzi — znaku ocalenia, podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej (Lb 21, 4—9). Opowiadanie to zwracało uwagę zarówno badaczy żydowskich jak i chrześcijańskich. Czynnikiem zewnętrznym, który je stymulował była najprawdopodobniej trudność wynikała z pogodzenia z jednej strony surowego zakazu przedstawiania Boga pod jakąkolwiek postacią, a z drugiej — wąż — znak ocalenia.

Praca składa się z 5 rozdziałów.

W rozdz. 1 (s. 51—100) autor poddaje wnikliwej analizie Lb 21, 4—9 konkludując, że jest to jednostka zwarta tak pod względem literackim jak i merytorycznym. Dwie centralne idee przewijają się przez ten tekst: 1) (Lb 21, 4—6) — narzekanie, bunt i kara w postaci śmierci oraz 2) uznanie błędu, pokuta — i życie-ocalenie (21, 7—9). Tekst ten (Lb 21, 4—9) wywołuje się z tradycji E i zgodnie z jej duchem podkreśla rolę Prawa i wagę posłuszeństwa wobec Boga.

Do Lb 21, 4—9 nawiązuje powstająca na progu ery chrześcijańskiej Księga Mądrości (16, 5—14) rozdz. 2, s. 101—192). Czyniąc aluzję do Lb 21, 4—9 mędrzec pomija prawie wszystkie w „wyjściowym” tekście zdarzenia (narzekanie, bunt, śmierć, wstawiennictwo Mojżesza, pokuta, ocalenie-życie) a wydobywa jedynie — zgodnie z duchem literatury mądrościowej —

naukę: ów wąż był tylko znakiem, nie posiadającym żadnej samoistnej mocy zbawczej. Ów znak — węża otrzymali pielgrzymujący Izraelici ku pouczeniu (Mdr 16, 6) i na pamiątkę. Wyczuwa się w tej wypowiedzi ukrytą aluzję do rozpowszechnionego bałwochwalstwa — kulturowego kontekstu Mdr — i do przypisywania idolom mocy cudotwórczej. Za symbolem krył się prawdziwy Zbawca, Sprawca ocalenia, który ma moc nad życiem — Bóg.

Pisma rabinistyczne (rozd. 3, s. 193—284) w interpretacji tego wydarzenia idą w dwóch kierunkach: jeden nurt tradycji stanowi komentarz do Lb 21, 8—9 i uczy, że wąż nie miał żadnej mocy uzdrawiającej, a drugi wychodząc z Lb 21, 4—7 traktuje o narzekaniu ludu i roli pośrednika Mojżesza — prawzoru i modelu dobrego pasterza.

Podobnie dwa nurty interpretacyjne da się zauważyć w Targumach (rozd. 4, s. 285—384). Jedna grupa owych przekładów Biblii akcentowała szczególnie prawdę, że wąż był znakiem danym przez Boga, by ratować ludzi, a druga w liturgii synagogałnej rozwinęła się nad dobrodziejstwami — darami Boga i nad narzekaniem pielgrzymujących Izraelitów, by na tym tle ukazać sprawiedliwość Bożą.

W NT to Lb 21, 4—9 nawiązuje Ewangelia św. Jana (3, 14—15) rozdz. 5, s. 385—426). H. Maneschg analizuje także J 8, 28—29 i J 12, 32—34 — (teksty o wywyższeniu). Starotestamentalnemu nakazowi spojrzenia na obraz węża odpowiada u Jana wiara w Syna Człowieczego, jako warunek osiągnięcia zbawienia. Ta wiara jest równocześnie darem „Wywyższonego” dla ludzi (J 12, 32). Wątek węża — symbolu ocalenia wraca u Ojców Apostolskich, Ojców Kościoła i apologetów (s. 441—462).

Praca wnikliwa, metodycznie dobrze opracowana podjęła zagadnienie szczególnie aktualne we współczesnej biblistyce, mianowicie problem interpretacji wewnątrzbiblijnej.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

HEINZ SCHÜRMANN, *Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, (Teildruck), *Die Botschaft Gottes: Neutestamentliche Reihe 34*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1985, ss. 133.

Autora omawianej pozycji nie trzeba nikomu bliżej przedstawiać. Z Schürmannem łączy się dobra, dość głęboko przemyślana, katolicka egzegza Bożego Słowa. Mogliśmy się o tym przekonać choćby na przykładzie kilku tłumaczeń jego prac na jęz. polski.

W znanej serii: *Die Botschaft Gottes*, w części poświęconej zagadnieniom NT, której np. H. Schürmann jest głównym redaktorem, publikuje on swą szóstą z kolei pracę. Ponownie sięga do tematyki głoszonego przez Jezusa Bożego królestwa, a zarazem do wcześniej już rozważanego zagadnienia. Jak Jezus rozumiał swą własną śmierć? — pytanie to wydaje się być wciąż aktualne.

Podstawa problemu, jakim zajmuje się w swej publikacji H. Schürmann, znajduje się w tym, iż pisma nowotestamentowe mówią o dwóch, różnych od siebie koncepcjach zbawienia. Jedna określana jest mianem przedpaschalnej (*vorösterlich*), druga zaś — popaschalnej (*nachösterlich*). Pierwsza z nich jest w tym wypadku, tzw. „eschatologiczną soteriologią”, którą Marek Ewangelista wyraża jednym zdaniem: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże...” (1, 15a). Druga — to „soteriologia krzyża” (s. 9). I ona to właśnie wywołuje omawiany problem: Jak się ma Chry-

stusowe popaschalne orędzie Bożego królestwa do Jego przedpaschalnego przekazu? Chodzi tu przede wszystkim o znalezienie owego *continuum* między przed- a popaschalnym głoszeniem Dobrej Nowiny.

Współczesne kierunki biblijne, zajmujące się sprawą Jezusa zadają ponadto jeszcze dwa inne, skądinąd kluczowe pytania: najpierw o możliwość (Czy mógł Jezus przyznać swojej śmierci znaczenie zbawcze i w jakim sensie?), a następnie o faktyczność (Czy przyznał Jezus swojej śmierci znaczenie zbawcze i w jakim sensie?) (s. 13). Danie właściwej odpowiedzi, w oparciu o filologiczno-historyczne metody pracy nad natchnionym tekstem Pisma świętego, należy — zdaniem naszego Autora — szukać w głoszeniu orędzia Bożego królestwa przez Jezusa i w sposobie jego rozumienia przez Jezusa. Dlatego Schürmann wysuwa tu dwie tezy na czoło, które chce poddać krytyce i w oparciu o nie dać odpowiedź na wciąż otwarty dla biblistów problem. Po pierwsze: Jezus własne rozumienie królestwa Bożego pociąga za sobą Jemu tylko właściwe rozumienie Jego przyszłej i nieodwołalnej śmierci; po drugie: to właściwe tylko Jezusowi rozumienie śmierci może być połączone z Jego szczególnym rozumieniem królestwa (s. 18).

Część I — to Jezusowe rozumienie głoszonego przez siebie królestwa (ss. 19—68). *Basileia* rozważana jest tu jako „przeznaczenie” Jezusa oraz jako możliwe przeznaczenie Jego śmierci. Właśnie przyjęcie przez Niego śmierci stało się jakby zbawiennym przeznaczeniem królestwa.

Druga część dotyczy rozumienia śmierci przez Jezusa na tle jej rozumienia ówczesnego czasu (ss. 69—92). Czy zatem Jezus musiał liczyć się z ewentualnością własnej śmierci, gdy rozpoczął swą publiczną działalność po opuszczeniu rodzinnego Nazaret?

Trzecia część pracy Schürmanna to jakby dodatek do dwóch powyższych rozważań Autora. Chodzi tu o aspekt egzystencjalny śmierci i męczeństwa Jezusa, o to, co ono dało i daje wierzącym w Niego. Stąd tytuł tego rozdziału: „Śmierć Jezusa — naszym życiem” (ss. 100—121). Schürmann uwypukla tu heideggerowskie *Dasein Jezusa. Jest to przede wszystkim „bycie dla” (Dasein für)*, uwolnienie od grzechu, wyzwolenie do służby w danym społeczeństwie, zaangażowanie się w sprawy Boże.

Badania Schürmanna sprawdzają się do następujących wniosków (ss. 67—68. 90—92. 120—121):

1. według Jezusowego rozumienia *basileia* ma wymiar eschatologiczno-transcendentny, i jest całkowicie Bożym dziełem (*Tat Gottes*);
2. rozumienie królestwa przez Jezusa dogłębnie określa Jego stosunek do Boga jako do Abba (*Abba-Verhältnis*);
3. *continuum* pomiędzy przed- i popaschalnym rozumieniu śmierci przez Jezusa byłoby zachowanie się Jezusa w Jego preegzystencji, owe Jezusowe *hyper*;
4. orędzie królestwa i kerygmat paschalny dotyczą eschatologicznych wydarzeń zbawczych, są początkiem i końcem zarazem eschatologicznego działania;
5. krzyż Chrystusa stanowi centrum wszelkiego Bożego dzieła, które przekształca ludzką społeczność w nowe stworzenie i odnawia cały kosmos.

Otrzymałszy zatem bardzo ciekawą pracę, Jej lektura pozwoli w pewnością na pogłębienie jednej z podstawowych kwestii NT: W jaki sposób Jezus rozumiał swoją własną śmierć? Schürmann nie podaje ostatecznej i definitywnej odpowiedzi na to pytanie. Jego praca jest próbą, jedną z wielu, rozwiązania tej kwestii.

GERHARD LOHFINK — RUDOLF PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgarter Bibelstudien 129. Stuttgart 1987, ss. 112.

Nie znane są jeszcze na polskim terenie publikacje „teologiczne” E. Drewermanna, który twierdzenia psychologii głębi przenosi w dziedzinę badań biblijnych. Egzegeza według niego winna już zaniechać uprawiania badań według zasad historyczno-krytycznych, a podjąć je w oparciu o osiągnięcia właśnie psychologii głębi. Wtedy byłaby ona — tak uważa Drewermann — pomocną w poszukiwaniach dzisiejszego człowieka. Drewermann opublikował dwutomowe dzieło pt.: *Psychologia głębi i egzegeza*. Tom I: Prawda form. Urojenie, mit, bajka, saga, legenda, Otten/Freiburg, 1984, ¹1985; Tom II: Prawdziwość czynów i słów. Cud, wizja, przepowiednia, apokalipsa, historia, przypowieść, tamże 1985, ²1986; oba tomy łącznie liczą 1426 str.). To wielkie dzieło wymagało z pewnością odpowiedzi fachowców tym bardziej, że jak świadczy ilość wydań, jakie ukazały się w tak krótkim okresie, zainteresowanie nim jest na Zachodzie znaczne. U nas, w kraju, brak jeszcze tego dzieła. Sądzę więc, że i odpowiedź na nie w formie osobnej jakiejś pozycji nie jest na razie potrzebna. Wypada jednak, abyśmy wierzący wiedzieli nieco o samej sprawie.

G. Lohfink i R. Pesch — autorzy omawianej książki, w której starają się wyrazić swój pogląd na twierdzenie E. Drewermanna, charakteryzują najprzód zasady lektury Biblii, przyjęte przez tego autora. Krytykują oni przede wszystkim to, że Drewermann odrzuca, jako absolutnie zbytęcną zasadę egzegezy historycznej; a w związku z tym także wszystkie wyniki badań dokonanych przez egzegetów stosujących swą zasadę. Nic dziwnego, że w odsyłaczach Drewermann powołuje się na pozycje, które nie wiele mają związków z uprawianą dotąd nauką. Autorzy pracy przytaczają przykłady bardziej konkretnego takiego postępowania Drewermanna: (ewangelie dziecięstwa Jezusa, objawienia Jezusa po zmartwychwstaniu, a zwłaszcza to, co podał J (21, 1—14). Z tych przykładów oraz z poszczególnych wypowiedzi wyprowadzić można wniosek, że według Drewermanna Biblia nie ma być odczytywana według normalnego odbioru tekstu, gdyż tylko „psycholog głębi może pojąć mowę Boga, może zrozumieć Słowo Boże”. Tylko „mowa duszy” ma u niego znaczenie. Można więc ogólnie twierdzić, że wszystkie dotychczasowe przesłanki, jakimi posługiwaliśmy się, były bezpodstawne. Jest to konstatacja przerażająca, albowiem zarzuca się w niej niejako zbiorowy i powszechnie popełniany błąd w myśleniu, w odczytywaniu, rozumieniu i przekazywaniu. Powstaje w związku z tym pytanie o zasadność całej dotychczas stosowanej hermeneutyki biblijnej, i nie tylko... Gdybyśmy brali na serio wszystkie twierdzenia Drewermanna, musielibyśmy i sobie samym zarzucić wprost zaślepienie. Dobrze, że na pociechę pozostaje nam jednak uzasadnione wyczuwanie i odkrywanie właściwej drogi w poszukiwaniu i odbieraniu przekazywanej nam prawdy. Czytając twierdzenia nawet te tylko, które zostały wyrwane z kontekstu, możemy dość łatwo dojść do przeświadczenia, że bardzo są odległe twierdzenia i dowodzenia Drewermanna od tego, co zwykliśmy odczytywać — korzystając z metod dotychczasowej egzegezy — w Piśmie św.

Nawet wyrwane z kontekstu, a przytoczone przez autorów rozprawiających się z publikacją Drewermanna, cytaty jego wypowiedzi świadczą, jak bardzo odległy jest język, jakim posłużył się on w wypowiedzianiu swych twierdzeń, i jak odległe są w swej treści same wypowiedzi od tego, co zwykliśmy wyczytywać biorąc pod uwagę znane nam sposoby posługiwania się mową, będącą przecież narzędziem komunikacji międzyludzkiej. Powstaje w związku z tym pytanie, czy możliwe były u pisarzy biblijnych takie konstrukcje myślowe, jakie przypisuje im Drewermann i jego zwolennicy, skoro od samych początków po powstaniu ksiąg świę-

tych takiego sposobu ich interpretacji nie wprowadzano, czyli że takiego nie znano.

Dziwne przynajmniej i nieoczekiwane wydaje się zrównanie tego, co mamy w tekstach biblijnych, z pismami i twierdzeniami religijnych przywódców dalekiego Wschodu. Tymczasem autor krytykowanej pozycji nieustannie powołuje się na opisy objawów religijności zwłaszcza hinduskiej i dopatruje się analogii z chrześcijaństwem. Jezusowe zachowania, nauki, a potem relacje o Nim zawarte w Ewangeliach znajdują według Drewermanna analogie w tych religiach, bądź też w religiach pogańskich jeszcze Greków czy Egipcjan.

Głównym tematem chrześcijaństwa ma być zwycięstwo nad przeżeniem i bojaźnią. Objawiać się to ma rzekomo w tym, co czytamy w Ewangeliach na temat cudów Jezusa. Doświadczenie Boga może mieć miejsce, według tego ujęcia, w marzeniu. Marzenie bowiem jest „ojcem” wszystkich poczynani, które są ważne w religii. Nie przeto dziwne, że wszystkie te elementy w opisach biblijnych, które mają choćby pozór tego rodzaju odniesienia, podporządkowuje Drewermann swojej metodzie interpretacyjnej. Jak łatwo się domyślać, taki sposób podchodzenia do zagadnień religii chrześcijańskiej niweluje jej wspólnotowy charakter, wszystko bowiem ma według niego odniesienie indywidualne i rodzi się wewnątrz człowieka.

Takie założenia interpretacyjne sprawiają, że poszczególne elementy składające się na treść ewangelii są objaśniane inaczej, niż to miało miejsce w uprawianej przez nas egzegezie. W dalszej więc części rozprawy G. Lohfinka i R. Pescha przedstawione zostały metody stosowane przez Drewermanna w interpretacji cudów, opowiadań, wizji oraz przekazów poszczególnych wypowiedzi ewangelijnych. Kiedy się czyta te stroniczki (ss. 49—100), odnosi się wrażenie, że nagle znaleźliśmy się jakby w innej rzeczywistości albo raczej poza nią i poza możliwością wszelkiego poznania. Tylko wrażenia wewnętrzne podyktowałyby to, co czytamy na kartach Nowego Testamentu i Jezusie i Jego dziele.

Po przedstawieniu i to dość szczegółowym, tego, co napisał Drewermann, autorzy książki dokonali na kilku zaledwie stroniczkach krytycznej oceny jego dzieła. Stwierdzili mianowicie, że Drewermann miał może i dobre intencje; chciał przecież ratować chrześcijaństwo wypierane ze społeczeństw Zachodu i w ogóle z myślenia dzisiejszego człowieka. Okazuje się wszakże, że tego rodzaju droga prowadzi do nikąd, gdyż Drewermann mówi już nie o chrześcijaństwie, ale o religijności in genere, nie mówi o wspólnotę, ale o prywatność, nie o ludzi Bożym a o poszczególnych jednostkach. Chce on wprowadzić pomoc chrześcijaństwu, ale obrał po temu niestety niewłaściwą drogę.

Gdy zaś chodzi o wartościowość metody określanej historyczno-krytyczną i zastępowanie jej metodą psychologii głębi, to stwierdzić trzeba, że nie sposób odrzucać a limine tego, co znane było od początków, aż do dziś w tej materii i starano się stosować w badaniach nad tekstami biblijnymi. Metoda historyczno-krytyczna oparła się wszak różnym próbom i tendencjom, jakie pojawiły się w ciągu wieków.

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydalo:

1. MATKA ODKUPICIELA. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”. Praca zbiorowa pod redakcją ks. prof. St. Grzybka
Kraków 1988, str. 301
2. Z MATKĄ ODKUPICIELA. Wybór nabożeństw, modlitw i pieśni do Matki Bożej. Wybór tekstów i opracowanie ks. T. Siudy i A. Szarżała
Kraków—Częstochowa 1987—1988, str. 126
3. ARNO ANZENBACHER, WPROWADZENIE DO FILOZOFII
Przekł. J. Zychowicz
Kraków 1987, str. 393

POZYCJE DO NABYCIA W WYDAWNICTWIE
31-064 KRAKÓW, UL. AUGUSTIAŃSKA 7

UWAGA PRENUMERATORZY!

Prenumerata dwumiesięcznika RUCH BIBLIJNY
I LITURGICZNY wynosi:

roczna	— 600 zł
półroczna	— 300 zł
Cena pojedynczego zeszytu — 100 zł.	

Uprzejmie prosimy o przesłanie prenumeraty
na rok 1989 na konto Redakcji
(RBL Kraków, PKO, nr 35 510-24 660-136)