

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XLI

1988

*Illustrissimo ac Reverendissimo  
Sacerdoti Professori et Redactori*

**STANISLAO GRZYBEK**

*Protonotario Apostolico Sn.  
decem lustra sui sacerdotii celebranti  
optima quaeque in Domino  
ominatur adprecaturque  
Collegium Redactorum*

Ks. Stanisław Potocki

## MISTERIUM PASCHY STAREGO TESTAMENTU

Izraelska Pascha jest przedmiotem wielu prac naukowych, opisujących to święto głównie od strony jego genezy, obrzędów i historii<sup>1</sup>. Nie wydaje się jednak, by wyczerpały one całą treść objętą nazwą Pascha, stnowiącą jeden z zasadniczych elementów teologicznych Starego i Nowego Testamentu. Święto Paschy z jednej strony upamiętniało określone wydarzenie zbawcze; z drugiej ożywiało wywołaną nim rzeczywistość i ludziom, odpowiednio przysposobionym zapewniało odpowiednie przeżycia religijne. Temat misterium Paschy odnosi się do tajemniczego działania Bożego, którego natury w pełni dociec nie można, ujawniającego się w wydarzeniach zbawczych, rozpoczętych wyzwoleniem Izraelitów z niewoli egipskiej. Próba opisu tego działania i jego następstw poprzez liturgię święta Paschy może rzucić nieco światła na to misterium paschalne, które zostało zapoczątkowane w Starym, a dopełnione w Nowym Testamencie. Aby ten cel osiągnąć, należy dokonać teologicznej analizy samej nazwy Pascha, przepisów rytuału paschalnego i tekstów biblijnych, zawierających informacje o liturgicznych obchodach tego święta w dziejach Izraela.

### 1. TERMINOLOGIA PASCHY

Już sama nazwa Pascha nadaje rzeczywistości, którą wyraża, wymiaru trudnego do opisania. Została ona przejęta z języka aramejskiego (hebr. *pesah*<sup>2</sup>). Jej etymologia dotąd nie została dostatecznie

<sup>1</sup> Th. H. Gaster, *Passover. Its History and Traditions*, London 1958; H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Pascha-Massoth-Festes im AT*, „Evangelische Theologie” 18 (1958) 47—67; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, London 1963; N. Foglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963; Th. Barosse, *Pascha i wieczerza paschalna*, „Concilium” 1—10 (1968) 554—560; S. R. Garmendia, *La Pascua en el Antiquo Testamento* (Biblica Victorensis 3), Vitoria 1978; R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18 (1980) nr 1, 97—124; J. Scharbert, *Das Pascha als Fest der Erlösung im AT*, w: *Freude am Gottesdienst*, Festschrift G. Plöger — wyd. J. Schreiner, Stuttgart 1983, 21—30; F. Festorazzi *La celebrazione della pasqua ebraica* (Es 12), „Parola Spirito e Vita” 7 (1983) 9—22.

<sup>2</sup> Rzeczownik ten w TM występuje 49 razy, zwykle z rodzajnikiem *happesach* (wyjątek 2 Krn 35, 18) lub z dopełnieniem *pesah leJahwe*.

wyjaśniona<sup>3</sup>, a teksty, w których występuje, nie mają wymowy jednoznacznej, gdyż odnoszą się bądź to do święta Paschy, zwłaszcza do uczty paschalnej (Wj 12, 11. 27; Kpł 23, 5; Lb 28, 16<sup>4</sup>), bądź też do przedmiotu ofiary, a więc do baranka paschalnego<sup>5</sup>.

Więcej danych na temat podstawowego znaczenia rzeczownika Pascha dostarczyć mogą teksty biblijne z czasownikiem *pāsaḥ*, przy czym należy zwrócić uwagę, że wyrażona w nim idea również nie jest ujmowana jednoznacznie<sup>6</sup>. Są to głównie teksty o treści religijnej, zamieszczone w Wj 12, 13. 23. 27; 2 Sm 4, 4<sup>7</sup>; 1 Krl 18, 21. 26; Iz 31, 5.

O związku czasownika *pāsaḥ* z biblijną Paschą mówią tylko fragmenty z Wj 12, gdzie znajduje się opis ustanowienia tego obrzędu w Egipcie:

w. 13: „... gdy ujrzę krew, przejdę obok was (*ūpāsaḥti (al-ēkem)*) i nie będzie wśród was plagi, która by was wyniszczyła, kiedy będę karał ziemię egipską”.

w. 23: „Jahwe będzie przechodził (*w<sup>6</sup>(ābar)*), by sprowadzić plagę na Egipt i zobaczy krew na progu i na odrzwiach i przejdzie Jahwe obok drzwi (*ūpāsaḥ Jahwe (al-happetaḥ)*) i nie da niszczycielowi wejść do waszych domów, aby (w was) uderzyć”.

w. 27: „... To jest ofiara Paschy na cześć Jahwe, który przeszedł obok domów (*pāsaḥ (al-bātē)*) synów Izraela w Egipcie, i nękając Egipcjan, nasze domy ocalił (*hiššil*)...”.

Określenie *pāsaḥ* (*al* zarówno przekład powyższy, jak i wszystkie nowożytnie, oddają przez „przeszedł obok”, lub „przeszedł ponad”<sup>8</sup>. LXX tłumaczy je przez *skepasō* (w. 13), *pareleusetai* (w. 23), *eskepasen* (w. 27), natomiast Vg przez *transibo* (w. 13), *transcendet* (w. 23), *transivit* (w. 27). Idea przejścia, dostrzegana w czasowniku *pasah* przez ogół uczonych, jest więc poświadczona już przez LXX, z tym, że w tym przekładzie kładzie się jeszcze duży nacisk na znaczenie „okryć, zasłonić”. W sposób jednoznaczny ujmuje ją i utrwała Vg, gdzie również rzeczownik Pascha, oddany jako *Phase*, w nocy wy-

<sup>3</sup> Czasownik *pāsaḥ* nie ma odpowiednika w materiale akkadyjskim, ugaryckim i egipskim, natomiast analogiczny źródłostwó syryjski i arabski podsuwa znaczenie „kuleć”, w sensie kultycznym „podskakiwać, tańczyć”.

<sup>4</sup> Wskazują na to takie określenia jak urzędzań (*āśāḥ*) Paschę (Wj 12, 48; L 9, 10; Joz 5, 10 itp.) lub święto (*hag*) Paschy (Wj 34, 25; Lb 9, 12. 14).

<sup>5</sup> W tekstach takich jest mowa o ofiarowaniu Paschy (*zābah*) (Pwt 16, 2. 5) względnie o jej zabiciu (*šāḥat*: Wj 12, 21; Ezd 6, 20), czy też o pieczeniu (*bīššēl*) i spożywaniu (*ʿākal*) Paschy (2 Krn 35, 13; 30, 18).

<sup>6</sup> Np. F. Zorell wymienia dwa czasowniki *pāsaḥ*: jeden oddaje przez „roztoczył opiekę, zbawił”, drugi przez „kulał” (*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1960, 659).

<sup>7</sup> W tym tylko tekście *pāsaḥ* występuje w znaczeniu świeckim: ma na uwadze Meribbaala, z rodu Saula, który był kulawy, gdyż, mając pięć lat, wypadł z rąk uciekającej w pośpiechu na wieść o śmierci Saula i jego ojca Jonatana) piastunki „i został kaleką” (*wajjippesāḥ*).

<sup>8</sup> O przechodzeniu „ponad” domami pisze Th. Barrosse, art. cyt., 556.

jaśniejającą otrzymał określenie „przejście” (Wj 12, 11: „est enim Phase (id est transitus) Domini”).

To ustalone przez starożytną tradycję znaczenie *pāsaḥ*, wymaga jednak uściślenia od strony kontekstu, w którym to słowie występuje. Wspomnianego „przejścia”, jakie miało miejsce w czasie karania Egipcjan, nie można rozumieć tylko w ten sposób, że Jahwe ominął wtedy domy Izraelitów, nie wyrządzając ich mieszkańcom żadnej szkody. Warto zwrócić uwagę, że przechodzenie Boga przez Egipt w w. 23 określa słowo (*ābar* (przeszedł)). W wyniku tej akcji Egipcjanie zostali dotknięci plagą, natomiast Izraelici dzięki szczególnej interwencji Jahwe, określonej przez *pāsaḥ* (*al*), zostali z powszechnej zagłady wyłączeni. Nie wydaje się zatem, by *pāsaḥ* (*al*) znaczyło tylko przejść obok lub ponad. Czasownik ten wskazuje raczej na osobliwe, dynamiczne działanie Boga, który zwrócił się ku domom izraelskim („przeszedł” przez nie) i osłonił je swoją mocą, by plaga nie dotknęła ich mieszkańców (w. 13), by zabezpieczyć ich przed zniszczeniem (w. 23) i ocalić (w. 27). Dla uciśnionych i skazanych na powolną eksterminację Izraelitów ta strona zbawczego działania Jahwe zasługiwała na szczególne podkreślenie, co jednak nie oznacza, że miało ono jedynie charakter akcji ochronnej. Jak wynika z opisu nocy paschalnej i wydarzeń po niej następujących (Wj 12, 29nn), zasadniczym efektem tego działania była radykalna odmiana losu Izraelitów i wyzwolenie z niewoli egipskiej.

Podobne znaczenie wykazuje *pāsaḥ* (bez part. *al*) w Iz 31, 5, gdzie czasownik ten występuje w zestawieniu z innymi bliskoznacznymi słowami. Wypowiedź proroka odnosi się tu do Jerozolimy, nękaną przez Asyrię. Czas udręki się skończy, kiedy sam Jahwe Zastępów stoczy bój na Syjonie i odmieni los mieszkańców tego miasta:

„Jak nadlatujące ptactwo, tak Jahwe Zastępów nadciągnie (*jāgēn*) nad Jerozolimę, nocygnie (*gānōn*) i ocali (*w<sup>e</sup>hiššil*), przejdzie (*pāsōaḥ*) i wyzwoli (*w<sup>e</sup>himlit*).

Zbawczą interwencję Boga opisują cztery czasowniki zestawione parami, które, jak się wydaje, tworzą rodzaj paralelizmu synonimicznego. Mając to na uwadze, można przyjąć, że słowo *pāsaḥ* ma tu znaczenie zbliżone do *gānān*. Czasownik ten występuje tylko kilka razy, przeważnie z partykułą *al*, w tekstach o wybawieniu i odnowieniu Jerozolimy<sup>9</sup>, przy czym w jego treści na pierwsze miejsce wysuwa się idea roztoczenia szczególnej opieki nad tym udręczonym miastem. W określonym czasie Jahwe przyjdzie mu z pomocą, ocali przed zagrożeniem, przetrworzy je i wyzwoli. W zarysowanym w przytoczonej wypowiedzi obrazie zarówno *gānān*, jak i *pāsāh*, wskazują na podjęcie przez Boga nadzwyczajnego, trudnego do przewidzenia, bliżej nie określonego, działania, które doprowadzi do odmiany jego losu.

<sup>9</sup> 2 Krl 19, 34; 20, 6; Iz 31, 5 (dwa razy); 37, 35; 38, 6; Zach 9, 15; 12, 8 (z part. *b<sup>e</sup>(ad)*).



Warto także wspomnieć o znaczeniu *pāsaḥ* w 1 Krl 18, 21. 26, gdzie słowo to określa odpowiednie postawy religijne ludzi. Występuje ono w opisie tzw. sądu Bożego na górze Karmel, przeprowadzanego przez proroka Eliasza. Prorok ten karci zgromadzony lud za jego hipokryzję religijną, żądając opowiedzenia się bądź za Jahwe, bądź za Baalem: „Jak długo jeszcze będziecie zdążać (*pēs<sup>e</sup>ḥim*) w dwóch kierunkach? Jeśli Bogiem jest Jahwe, idźcie za nim, jeśli zaś Baal, idźcie za nim...” (18, 21). Błąd ludu polega nie tyle na tym, że jeszcze się nie zdecydował za kim ma iść, a więc waha się, kuleje na obie strony<sup>10</sup>, ile na jego postawie dwulicowej i zmiennej, usiłującej pogodzić wiarę w Jahwe z religią Baala. Ten sam czasownik oddaje również czynności obrzędowe proroków Baala, które miały skłonić ich bóstwo do zapalenia żertwy ofiarniczej, a przez to udowodnić prawdziwość wyznawanej przez nich religii. Kiedy ich głośne modły pozostawały bez odpowiedzi, „skierowali się (*waj<sup>e</sup>pass<sup>e</sup>ḥû*) ku (*al*) ołtarzowi, który przygotowali”, a gdy i to nie pomogło, wołali jeszcze głośniejszym i kaleczyli swe ciała (18, 26—28). Na ogół przyjmuje się, że to skierowanie się ku ołtarzowi wyrażało się w tańcach rytualnych<sup>11</sup>, jednak hebr. *waj<sup>e</sup>pass<sup>e</sup>ḥû* (*pi<sup>e</sup>l*) dokładnie tego nie określa, kładąc jedynie nacisk na nową formę ich, bardziej intensywnych, obrzędów.

Jak stąd wynika, czasownik *pāsaḥ* występuje głównie w tekstach o treści religijnej, gdzie zależnie od kontekstu przybiera różne znaczenia, jednak wszędzie dostrzec w nim można ideę ruchu, zmiany, działania, zwykle o dużym natężeniu itp. Wyraz ten odniesiony do działania Bożego ma wymowę bardziej sprecyzowaną. Oznacza szczególną interwencję Boga, osłaniającego swój lud w chwilach zagrożeń i dokonującego zbawczej przemiany jego egzystencji. Rzeczownik „Pascha” upamiętnia działanie zbawcze Boga, jakiego lud po raz pierwszy doznał w Egipcie w czasie wypełnienia określonych obrzędów religijnych. Stąd nazwę tę można było odnieść zarówno do wspomnianego działania Bożego, jak i do ofiary z baranka, warunkującej interwencję Jahwe, a nawet do całego święta, corocznie obchodzonego.

## 2. TEOLOGIA RYTUAŁU PASCHALNEGO (Wj 12, 1—20)

Naturę tajemniczego działania Boga poprzez Paschę odsłania nieco rytuał określanego tą nazwą święta, zamieszczony w Wj 12, 1—20. Wprawdzie pochodzi on z okresu dość późnego, gdyż jest dziełem kapłanów (źródło P), niemniej jednak, według zgodnego zdania egzegetów, zawiera tradycję starożytną, sięgającą początków Paschy. Poza

<sup>10</sup> „Dopókiż będziecie kuleć na obie strony?” (Biblia Tysiąclecia); „Dokąd będziecie się wahać między dwoma przeciwieństwami” (Biblia Poznańska).

<sup>11</sup> „Zaczęli więc bić pokłony przy ołtarzu, który przygotowali” (Biblia Tysiąclecia); „poczęli tedy wykonywać taniec rytualny wokół ołtarza, który zrobili” (Biblia Poznańska).

tym zawarte w nim przepisy nie tylko dotyczą obrzędów, jakie należałoby wykonać w czasie święta, ale także przekazują rodzaj teologicznego komentarza do wydarzenia przez nie odtwarzanego.

Rytuał dotyczący Paschy ma formę autorytatywnego rozporządzenia, składającego się z szeregu nakazów, zakazów i motywacji, jakie Jahwe za pośrednictwem Mojżesza i Aarona przekazał Izraelitom, przebywającym w Egipcie, w przełomowym momencie ich dziejów (w. 1—3a). Ma on zatem niezwykle doniosły charakter, a wyznaczone nim obrzędy utrwalają zdarzenie zbawcze, rozpoczynające nowy okres liturgicznej służby Bożej, upamiętniane corocznym świętem, odprowadzającym w pierwszym miesiącu każdego roku<sup>12</sup>. O randze tego święta i jego znaczeniu dla duchowego życia Izraelitów świadczy zwłaszcza treść przepisów o poszczególnych etapach przebiegu tej uroczystości.

Rozpoczyna ją okres przygotowania. W dziesiątym dniu pierwszego miesiąca roku każda rodzina izraelska postara się o baranka rocznego, bez skazy (lub koźle). Jeśli w rodzinie jest mało osób, należy dołączyć do niej podobną rodzinę sąsiada, by uczestnicy jednej uczyty paschalnej mogli spożyć całego baranka<sup>13</sup>. Zwierzęcia tego należy strzec, tzn. roztoczyć na nim opiekę, do czternastego dnia tego miesiąca (w. 3—6a).

W tym właśnie dniu ma się odbyć właściwa uroczystość, trwająca od wieczora do późnych godzin nocnych, na którą składają się obrzęd zabicia baranka i uczta paschalna w domach oznaczonych jego krwią (w. 6b—11). Występują tu zatem podstawowe elementy, jakie zachodzą także w innych ofiarach krwawych (zabicie zwierzęcia, uczta)<sup>14</sup>; jednak szczegółowe przepisy rytuału paschalnego nadają tej ofierze szczególnego charakteru.

Rytualne zabicie baranka ma się dokonać „między wieczorami”, tzn. po nastaniu zmierzchu, przed nadejściem ciemności nocnych, w czasie ogólnego zgromadzenia religijnego (w. 6b). Dalsze obrzędy mają mieć miejsce w domach poszczególnych rodzin. Próg i odrzwia każdego domu należy skropić krwią ofiarowanego baranka (w. 7). Jego mięsa nie wolno gotować, ani nic z niego spożywać w stanie surowym, lecz trzeba je upiec i w całości spożyć podczas tej samej nocy,

<sup>12</sup> Miesiąc ten pierwotnie nosił kananejską nazwę Abib (Wj 13, 4; 23, 15; 34, 18; Pwt 16, 1); określenie pierwszy miesiąc po niewoli babilońskiej zastąpiono nazwą Nisan (Neh 2, 1; Est 3, 7), znaną szeroko na Starożytnym Wschodzie; zob. W. Eiss, *Der Kalender des nachexilischen Judentums*, „Die Welt des Orients” 3 (1964/66) 44—47.

<sup>13</sup> Przepisy uzupełniające dopuszczają do udziału w uczcie także ludzi spoza Izraela, którzy zawsze lub dłuższy czas mieszkają w tym kraju (*ger*), oraz niewolników, jeśli jedni i drudzy poddali się obrzezaniu (Wj 12, 44. 48).

<sup>14</sup> Ogólną charakterystykę ofiar starotestamentalnych podaje np. S. Wypych, *Pięćoksiąg, w: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 1, red. ks. J. Frankowski, Warszawa 1987, 124—127.

razem z niekwaszonym chlebem i gorzkimi jarzynami; pozostałe resztki mięsa winno się od razu spalić (w. 8—10).

Centralnym punktem uroczystości był obrzęd spożywania upieczonego baranka, czego należało dokonać po odpowiednim przygotowaniu i w należyty sposób. „Biodra wasze będą przepasane, na nogach macie mieć sandały, a w rękę laskę, a spożywać go (*baranka*) będziecie w trwożnym pośpiechu<sup>15</sup>: jest to Pascha na cześć Jahwe (*pəsaḥ hū 'la Jahwe* — w. 11)”. Dołączone do tego nakazu wyjaśnienie mówi o wydarzeniu, które nastąpi tej nocy, kiedy to Jahwe, przechodząc przez ziemię egipską, sprowadzi śmierć na pierworodnych (ludzi i zwierzęta) tego kraju, a nad oznaczonymi krwią domami Izraelitów roztoczy szczególną opiekę (*ūpasaḥti* (*alēkem*), by nie dotknęła ich plaga (w. 12—13). Treść tej zapowiedzi kładzie zatem główny nacisk z jednej strony na moc Jahwe niszczącą Egipcjan, z drugiej na Jego zbawczą interwencję wobec Izraelitów, przy czym czyni to w sposób bardzo ogólny, nie nawiązując wyraźnie do symboliki nakazanych obrzędów. Ich znaczenie mogło być zrozumiałe dopiero po nocy paschalnej, w czasie której Jahwe złamał upór faraona i doprowadził do wyzwolenia swego ludu. Przejście Boga karzącego Egipt i dokonującego zmiany dotychczasowego położenia Jego ludu, którego skutki odnośnie do Izraela wyrażały i symbolizowały spełniane obrzędy, miało jednak miejsce już w czasie spożywania baranka. Jakkolwiek skutków tej tajemniczej przemiany lud miał doświadczyć nieco później, to istotne znaczenie miała dla niego już noc paschalna, w czasie której nastąpiła Pascha. Przeprowadzał ją Jahwe, przy czym lud włączał się w Jego zbawcze działanie poprzez wykonywanie przepisanych rytuałem czynności sakralnych, na co zwracają uwagę słowa: „jest to Pascha na cześć Jahwe”.

O wielkości wydarzenia, jakie Izraelici przeżyli w Egipcie, świadczy kolejny przepis rytuału, mówiący o ustanowieniu święta Paschy, które winno być uroczyście obchodzone przez wszystkie przyszłe pokolenia „na pamiątkę” (*lezikkārôn* — w. 14). Ma nim być „ten dzień”, czyli czternasty dzień pierwszego miesiąca roku (por. w. 18), czczony osobnym świętem dla Jahwe, w czasie którego należało ponowić te same obrzędy, jakie po raz pierwszy zostały wykonane w Egipcie (zob. 12, 21—27). Charakter tego święta określa krótko komentarz do wykonywanych w nim czynności z Wj 12, 27: „Jest to ofiara Paschy ku czci Jahwe, który w Egipcie roztoczył opiekę (*pəsaḥ*) nad domami synów Izraela...”. Już z tego wyjaśnienia wynika, że święta obchodzonego „na pamiątkę” nie można sprowadzać tylko do wspomniania historycznego wydarzenia, dotyczącego Izraelitów przebywających w Egipcie. Jest tu bowiem mowa o ofierze Paschy, która upamiętnia tamto wydarzenie, ale równocześnie jest wyrazem czci

<sup>15</sup> Hebr. rzeczownik *hippāzôn* (trwożny pośpiech) występuje tylko w opisie Paschy (Wj 12, 11; Pwt 16, 3; Iz 52, 12 czyni aluzję do Paschy).

okazywanej Bogu, stale roztaczającego opiekę nad swoim ludem. Pierwsza Pascha zapoczątkowała jedynie, i w sposób niezwykle wyraźny, ukazała Jego zbawczą moc, którą to święto nie tylko przypomina i sławi, ale przede wszystkim nadal sprowadza na odpowiednio usposobiony lud, poprzez liturgię odtwarzającą sytuację Izraelitów w Egipcie<sup>16</sup>.

Końcowa część rytuału mówi o święcie Przaśników (12, 15—20). Ma ono trwać siedem dni, w czasie których nie wolno spożywać nic kwaszonego (wszelki kwas należy z domów usunąć), tylko chleby prażne, czyli rodzaj pieczonych podpłomyków, sporządzanych bez użycia kwasu<sup>17</sup>. W tym czasie nie wolno także wykonywać żadnej pracy, z wyjątkiem zajęć związanych z przygotowaniem posiłków. W pierwszym i ostatnim dniu święta należy urządzić liturgiczne zgromadzenie całego ludu. Niezależnie od genezy święta Przaśników, które, według powszechnej opinii egezetów, posiadało odrębny rodowód<sup>18</sup>, w dużym stopniu wzbogaciło ono liturgiczny obchód pierwotnej Paschy, a także jej teologiczną wymowę, wynikającą zwłaszcza z symboliki chlebów prażnych. O chlebie takim jest już mowa w przepisie dotyczącym spożywania baranka (w. 8); w rozporządzeniach o święcie Przaśników wysuwa się on na pierwsze miejsce jako pokarm świąteczny, zastępujący używany na co dzień chleb kwaszony. Zrozumienie przenośnego znaczenia tej praktyki dla Izraelitów, biorących udział w kulcie, nie przedstawiało większej trudności. W skład ofiar pokarmowych nie mogło wchodzić nic kwaszonego (Kpł 3, 11); jeśli miał to być chleb, to tylko niekwaszony (Kpł 2, 4. 11; 7, 12 itp.). Przepisy te uwzględniały pogląd starożytnych ludzi, iż wywołana kwasem fermentacja jest procesem psucia, gnicia tego, co jej podlega<sup>19</sup>. Doskonałą wykładnią przenośnego znaczenia chleba kwaszonego i prażnego

<sup>16</sup> H. Haag nazywa Wj 12, 1—14 klasycznym tekstem dotyczącym teologii pamiątki na poziomie ST, gdzie Pascha ukazana jest nie tylko jako święto upamiętniające zdarzenie historyczne, ale też od strony określonego przez Boga działania zbawczego, które w pamiątce dochodzi do skutku; pamiątka wyraża się tu w odtwarzaniu Bożego działania przez ludzi, w jego sakramentalnym uobecnianiu; zob. *Gedächtnis*, w: *Bibel-Lexikon*, wyd. H. Haag, Tübingen 1970, 525.

<sup>17</sup> O ważności tego przepisu świadczy, powtórzona także w końcowej części rytuału, sankcja: kto w ciągu siedmiu dni spożyłby potrawę kwaszoną, winien być wyłączony ze społeczności Izraela (w. 15. 19).

<sup>18</sup> Przyjmuje się od dawna, że Pascha, nawiązująca do życia nomadów, i święto chlebów prażnych, wywodzące się ze środowiska agrarnokanańskiego, pierwotnie były od siebie niezależne. Włączone w wydarzenia związane z wyjściem z Egiptu, spotkały się ze sobą w kulcie izraelskim. W wyniku reformy deuteronomicznej Pascha jako święto rodzinne została przeniesiona do centralnego sanktuarium w Jerozolimie i połączona z świętem pielgrzymów, z Przaśnikami; zob. T. Haag, *Pascha*, w: *Bibel-Lexikon*, 1313.

<sup>19</sup> Zob. P. van Imschoot, H. Haag, *Mazzoth*, w: *Bibel-Lexikon*, 1116.

(bez użycia kwasu) w kontekście Paschy daje św. Paweł, napominając Koryntian: „Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaisni jesteście” (1 Kor 5, 7). Święto Przaśników miało zatem utrwalić w uczestnikach Paschy skutki duchowej przemiany, jakich doznali poprzez obrzęd spożywania baranka, stając się ludem Bożym, wyzwolonym z ucisku, rozpoczynającym nowy etap swoich dziejów. Przemiany tej dokonał Jahwe, jednak nie bez współudziału ludu, który w noc paschalną złożył swojemu Bogu ofiarę uwielbienia, następnie w Przymierzu przyjął zobowiązania dotyczące życia religijno-moralnego, jakich wymagała jego zmieniona sytuacja.

Jak stąd wynika, rytuał paschalny miał za zadanie przygotować lud na zbawcze działanie Boga, umożliwić jego przejęcie i ułatwić realizację płynących stąd zobowiązań. W świetle zamieszczonych w nim przepisów Pascha jawi się jako tajemnicza, nadzwyczajna moc zbawiającego Boga, przejawiająca się w radykalnej, nieprzewidzianej i nieodwracalnej przemianie egzystencji tego ludu, który cało wychodzi z zagrożenia, zostaje odnowiony i przysposobiony do nowego życia. Rytuał koncentruje się na wydarzeniach związanych z Paschą egipską, gdzie interwencja Boga była szczególnie wyraźna. Odnowiony i wyzwolony lud ma je upamiętniać corocznym świętem, rozciągającym niejako ujawnioną wtedy zbawczą moc Boga na wszystkie następne pokolenia.

### 3. PASCHA W HISTORYCZNYCH TEKSTACH STAREGO TESTAMENTU

Treść historycznych relacji z obchodów święta Paschy w dziejach Izraela zacieśnia się głównie do opisu, względnie do krótkich wzmianek., których przedmiotem jest przebieg tej uroczystości. Niemniej jednak można z niej wydobyć sporo elementów z zakresu teologii Paschy i jej znaczenia dla rozwoju duchowego życia ludu Bożego. Warto także podkreślić, że przekazów takich jest niewiele i że uwzględniają one jedynie niektóre, bardziej charakterystyczne sytuacje, w jakich to święto obchodzono.

Przegląd takich tekstów należy rozpocząć od obszernego opisu okoliczności historycznych, w jakich dokonana się pierwsza Pascha w Egipcie (Wj 1, 1—13. 16). W sposób wymowny ilustrują one bowiem nie tylko fakt, ale i jakość przemiany, jakiej doświadczył lud w noc Paschy, kiedy wypełniał przepisane rytuałem nakazy. W przededniu Paschy Izraelici znajdowali się w niezwykle trudnej sytuacji, a ich stan ciągle się pogarszał: ich los był zależny całkowicie od faraona, dręczono ich pracą ponad siły, podlegali stopniowej eksterminacji, byli bezsilni, pozbawieni nadziei na lepszą przyszłość. Po nocy paschalnej stają się ludem wolnym, faraon uznaje wyższość ich Boga, otrzymują



materiałną rekompensatę za ucisk i wyzysk<sup>20</sup>, wychodzą z kraju niewoli, by rozpocząć nowe życie pod kierownictwem i opieką Jahwe. Sprawił to swoim tajemniczym działaniem Jahwe; w tę noc przeszedł On przez ziemię ich niewoli, zmusił Egipcjan do uznania swej mocy, nad Izraelitami roztoczył szczególną opiekę i czuwał nad wyjściem swego ludu z ziemi egipskiej (Wj 12, 12. 13. 42. 51).

Według Lb 9, 1—5, Izraelici obchodzili następną Paschę na pustyni, w rok po wyjściu z Egiptu, przed opuszczeniem Synaju. Tekst ten nie mówi o jej przebiegu, natomiast przytacza słowa Jahwe, który ponawia nakaz urządzania tej uroczystości, i informuje krótko, że na rozkaz Mojżesza Pascha została przeprowadzona, choć z pewnymi trudnościami. Jak bowiem wynika z dołączonych do tej relacji uwag, niektórzy z ludu nie mogli brać w niej udziału z powodu zaciągnięcia nieczystości (przez dotknięcie zwłok). Dla tych, a także dla ludzi przebywających w tym czasie w podróży, Mojżesz z polecenia Jahwe ustanawia drugi termin Paschy (czternasty dzień drugiego miesiąca roku); wszystkim zaś, którzy takich przeszkód nie mają, oznajmia autorytatywnie, iż każdy, kto nie weźmie udziału w święcie określonym poprzednimi przepisami, zostanie wykluczony z ludu Bożego (Lb 9, 6—14). Wszystko to wskazuje, że zbawcze działanie Boga przez Paschę jest przywilejem, jakiego dostępują tylko ludzie odpowiednio przygotowani. Jahwe udziela go swojemu ludowi, ale równocześnie stawia zobowiązania umożliwiające znalezienie się w zasięgu tego działania.

Kolejna wzmianka o obchodzeniu święta Paschy znajduje się dopiero w Joz 5, 10—12. Miało ono szczególne znaczenie dla ludu, który objął w posiadanie na razie niewielki skrawek Ziemi Obiecanej, gdzie został przysposobiony do dalszych osiągnięć przeprowadzeniem reformy religijnej. Rozpoczął ją obrzęd obrzezania, którego nie praktykowano w czasie pobytu na pustyni (Joz 5, 2—9). Po wypełnieniu tego podstawowego warunku, synowie Izraela mogli obchodzić Paschę, którą urządzili, zgodnie z przepisami, czternastego dnia miesiąca, wieczorem, w miejscowości Gilgal, na równinie Jerycha. Tekst zawierający tę informację wspomina także o chlebach praśnych i prażonych kłosach, które spożywano od następnego dnia Paschy, korzystając z plonów ziemi kananejkiej (5, 11). Można stąd wnosić, że już wtedy do właściwej ofiary paschalnej (zabicie i spożywanie baranka) dołączono praktykę przedłużania święta na dni następne, w czasie których należało spożywać tylko chleby praśne<sup>21</sup>. Autor przekazujący w swym krótkim zapisie dane dotyczące Paschy kładzie szcze-

<sup>20</sup> W relacji o wyjściu podkreśla się z naciskiem, iż Izraelici pożyczili od Egipcjan przedmioty ze złota i srebra oraz szaty i w ten sposób ich złupili (Wj 12, 35—36).

<sup>21</sup> Zob. H. Haag, *Pascha*, 1314.

gólny nacisk na jej następstwa, jakich doświadczył lud u początków swego pobytu w nowym kraju. Wspomina bowiem dwukrotnie iż po dniu Paschy synowie Izraela żywili się plonami ziemi kananejskiej, które dostarczały im chlebów praśnych i pożywienia stałego. Podkreśla także dwukrotnie, iż odkąd zaczęto spożywać ten pokarm, manna ustała (5, 12).

Na jeszcze inną stronę oddziaływania Paschy na lud zwracają uwagę opisy obchodów tego święta w ramach przeprowadzania wielkich reform religijnych, jakie podjęli królowie Ezechiasz i Jozjasz. Również wtedy królestwo judzkie przechodziło okresy poważnych zagrożeń natury politycznej (Asyria, Babilonia), jednak Pascha, będąca uwieńczeniem reformy, miała przyczynić się nie tyle do ich odsunięcia, ile do utwierdzenia narodu w wierności wobec Jahwe, a przez to do uzyskania Jego zbawczej życzliwości. Było to zatem wielkie święto duchowej odnowy ludu Bożego, co w szczególnie sposób podkreślają zwłaszcza relacje z 2 Krn.

Jak wynika z 2 Krn 30—31, zamierzenia reformatorów natrafiały na poważne trudności, stąd opisywana szczegółowo w tym tekście Pascha nie mogła przynieść pożądaných rezultatów. Wysiłki króla Ezechiasza i jego współpracowników, by urządzić to święto we właściwym terminie, spotkały się z oporem znacznej części ludu i kapłanów, którzy się na czas nie poświęcili, czyli nie zdołali wykonać przepisanych prawem czynności, uzdalniających ich do przeprowadzenia świątecznych obrzędów. Paschę opóźniono, obchodząc ją czternastego dnia drugiego miesiąca roku. Według kronikarza, Pascha i święto Praśników przebiegały w atmosferze ogromnej radości, a Jahwe przyjął błagalną modlitwę Ezechiasza i przebaczył ludowi, jednak paralelny opis reformy przeprowadzonej przez tego króla z 2 Krl 18, 3—6 o tym święcie w ogóle nie wspomina. To prawda, że wywodzi się on z innego środowiska literackiego, a zamieszczona w nim charakterystyka przymiotów króla i jego religijnej działalności jest bardzo zwięzła, niemniej jednak pominięcie tak ważnego epizodu, jaki stanowić powinny przeżycia związane z Paschą, może być wyrazem odmiennej oceny skutków przeprowadzanej wtedy reformy liturgicznej.

Dokumentację z dwóch źródeł posiada Pascha obchodzona w ramach szeroko zakrojonej reformy religijnej za rządów króla Jozjasza (2 Krl 23, 21—23; 2 Krn 35, 1—19). Urządzono ją na rozkaz tego władcy, zgodnie i z wymogami odnalezionej w świątyni księgi prawa, przy czynnym współudziale kapłanów i całego ludu. 2 Krl nie podaje opisu przebiegu tej uroczystości, czyni to dość szczegółowo 2 Krn, natomiast oba te źródła podkreślają zgodnie, że takiej Paschy, jaka miała miejsce w osiemnastym roku panowania Jozjasza, nie



obchodzono od czasów sędziów<sup>22</sup>. Autor 2 Krl kończy tę bardzo pozytywną ocenę postawy króla i przeprowadzonej pod jego kierownictwem reformy jakże przykrym stwierdzeniem: „A jednak Jahwe nie zaniechał zapalczywości swego wielkiego gniewu...”, a nawet oznajmił, że sprzed swego oblicza usunie Judę, Jerozolimę i świątynię (23, 26—27). Ta przejmująca refleksja, poparta świadectwem historii, w sposób niezwykle wymowny wskazuje na uwarunkowania Paschy jako zbawczego działania Boga, które zależy całkowicie od Jego woli, i może być zawieszona, jeśli lud na nie nie zasługuje.

Ostatnie, krótkie, sprawozdanie z przebiegu Paschy mieści się w Ezd 6, 19—22. Urządzają ją Judejczycy, którzy po okresie niewoli babilońskiej powrócili do kraju, zorganizowali kult, pokonując szczególnie dużo trudności przy wznoszeniu świątyni jerozolimskiej. Z treści zapisu o samym święcie wynika, że było ono przeprowadzone w sposób prawdziwy, a uczestnicy doznali przeżyć mobilizujących ich do zadań, jakie stawiała przed nimi nowa rzeczywistość. Uroczystość rozpoczęto czternastego dnia miesiąca pierwszego, lewici dokonujący obrzędu zabicia baranka (dosł. Paschy) wcześniej się oczyścili, a wszyscy, którzy go spożywali, mieli wymagane dyspozycje: byli to bowiem prawowierni synowie Izraela, a także ci, którzy odłączyli się od nieczystości pogan, szukając Jahwe, Boga Izraela. Powszechna radość panowała wśród nich w czasie całego, siedmiodniowego, święta Przaśników, „bo Jahwe napełnił ich radością i skłonił serce króla asyryjskiego ku nim, aby wzmacniał ich ręce przy pracy nad domem Boga, Boga Izraela” (w. 22). Następstwa tej dobrze przygotowanej i właściwie przeprowadzonej uroczystości miały zatem szeroki zasięg: objęły bowiem nie tylko Judejczyków, przeżywających radość inspirowaną ich do dalszych wysiłków, ale także obcego władcę, który darzył ich życzliwością i wspierał podejmowane przez nich działania.

Uwzględniając treść wszystkich tekstów opisujących Paschę, można stwierdzić, że mniej mówi się w nich o liturgii samego święta (urządzili Paschę, zabili Paschę, spożywali chleby przaśne), natomiast większy nacisk kładą one na okoliczności, jakie mu towarzyszyły (czas, miejsce, przygotowania), a także na jego następstwa odczuwane przez Izraelitów. Istotnych obrzędów Paschy, normowanych przez ten sam rytuał, nie trzeba było na nowo opisywać, natomiast w relacji przebiegu święta, obchodzonego w różnych okresach dziejów Izraela, można było zamieścić wiele szczegółów dotyczących jego historii i teologii. Dopełniają więc one obrazu Paschy zwłaszcza od strony jej wpływu na duchowe życie Izraela, który przejawiał się w różny sposób, jednak w każdym przypadku zbawcze działanie Boga było zależne od religijno-moralnej postawy ludu.

<sup>22</sup> Według 2 Krl 35, 18, Paschy takiej nie było od czasu proroka Samuela; wzmianka z 2 Krl 23, 22 wymieniająca czasy sędziów ma prawdopodobnie na uwadze Paschę wspomnianą w księdze Jozuego; zob. Th. Barosse, art. cyt., 558.

#### 4. PASCHA STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Z nadejściem NT święto Paschy nie mogło być kontynuowane w dotychczasowej formie, co jednak nie oznacza, że skończyło się także zbawcze działanie Boga, uzależnione od dokonywanych w nim obrzędów liturgicznych. Uwzględniając jedność obu Testamentów, a także teksty NT, trzeba przyjąć, że w nowym okresie zbawczym w sposób istotny zmieniła się natura Paschy starotestamentalnej, jednak przejawiające się w niej misterium paschalne dopiero wtedy osiągnęło swój pełny wymiar.

Paschy ST rozpatrywanej od strony tajemniczego działania Bożego dokładnie opisać nie można. Występują w nim jednak zasadnicze elementy, jakie je ujawniają w takim stopniu, że lud oświecony wiarą może je dostrzec i jego skutki w sposób właściwy przejąć. Pascha przejawia się przede wszystkim w niespodziewanej, nagłej, realnej przemianie, jakiej doświadcza lud w konkretnych sytuacjach życiowych, przechodząc ze stanu poważnego zagrożenia natury egzystencjalnej lub duchowej w stan odnowienia i stabilizacji. Po drugie, sprawcą tej przemiany jest Bóg, który dokonuje jej w kontekście ofiary paschalnej, jaką lud składa na Jego cześć. Na szczególną uwagę zasługuje wreszcie to, że Pascha ma charakter zbawczy, to znaczy w sposób dynamiczny, progresywny i skuteczny realizuje zbawczy plan Boży w kolejnych, coraz bogatszych w duchową spuściznę, okresach historii ST.

Pascha NT w zasadzie zachowuje te zasadnicze elementy, jednak przepaja je nową treścią. W centrum nowotestamentalnej tajemnicy paschalnej jest Jezus Chrystus. Jako Baranek Boży, który gładzi grzech świata (J 1, 29. 36), został zabity rękami bezbożnych (Dz 2, 23) i złożony do dobrze zabezpieczonego grobu, ale wyszedł z niego żywy (Mt 27, 57 — 28, 1—14 paral.). Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci krzyżowej (Fil 2, 8), dlatego Bóg Go wskrzesił (Dz 2, 24), wywyższył nad wszystko (Fil 2, 9) i wyznaczył mu zaszczytne miejsce po swojej prawicy (Dz 2, 33). Odtąd każdy, kto się nawróci i przyjmie chrzest w Jego imię, dostępuje odpuszczenia grzechów i udział w darze Ducha Św. (Dz 2, 38).

Chrystus, złożony w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5, 7), w czasie swojej ostatniej wieczerzy paschalnej, ustanowił eucharystyczną ofiarę ciała i krwi swojej i polecił, by była składana na Jego pamiątkę i przepowiadała Jego śmierć aż ponownie przyjdzie i zasiądzie ze swoimi uczniami do nowej uczyty w królestwie Bożym (Mt 26, 26—29; Łk 22, 14—20; 1 Kor 11, 26).

Do tych wydarzeń nawiązują, i je rozprawdają, dokumenty kościelne, zwłaszcza *Konstytucja o Świętej Liturgii* (Sobór Watykański Drugi), gdzie również mówi się wiele o misterium paschalnym Chrystusa, a także o jego wpływie na życie chrześcijańskie. Już bo-

wiem przez chrzest ludzie „są wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci...” (I, 6). W szczególny sposób przejawia się ono w ofierze Mszy św. Od dnia Zesłania Ducha Św. „Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium”, czytając Pisma (Łk 24, 27), „sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci, i równocześnie składając dzięki Bogu za niewysłowiony dar (2 Kor 9, 15) w Chrystusie Jezusie...” (I, 6). Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus „ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której spożywamy Chrystusa, w której dusza napęlnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (II, 47).

Przemysł

KS. STANISŁAW POTOCKI

Ks. Antoni Tronina

### PSALMY „EUCHARYSTYCZNE”: TODAH

Jak każde dzieło literackie, Psalterz podlega klasyfikacji nie tylko treściowej, lecz i formalnej. Nową metodę badań nad gatunkami literackimi psalmów wprowadził w początkach XX w. Herrmann Gunkel<sup>1</sup>. Biorąc za punkt wyjścia literacką formę poszczególnych psalmów, wyróżnił on wśród nich następujące gatunki podstawowe: hymny, lamentacje jednostki i narodu, dziękczynienia jednostki oraz psalmy królewskie. Podział ten, z pewnymi modyfikacjami, przyjmują egzegeci do dzisiaj<sup>2</sup>.

Ostatnio jednak szczegółowe badania C. Westermanna<sup>3</sup> kazały mu sprowadzić hymny i dziękczynienia Psalterza do jednego gatunku, który nazwał pieśniami uwielbienia Boga. Na podstawie hebrajskiej terminologii tych psalmów Westermann podzielił je na oświadczone (lub opowiadające: *berichtende*) i opisujące (*beschreibende Lobpsalmen*).

Ta druga grupa to hymny właściwe, które mieszczą się w hebrajskim pojęciu *tehillāh* (uwielbienie)<sup>4</sup>. Natomiast grupę uwielbień „opo-

<sup>1</sup> *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1926.

<sup>2</sup> Por. S. Łach, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, 576nn.

<sup>3</sup> *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, 41968.

<sup>4</sup> Stąd hebrajska nazwa Psalterza: *tehillim*, „Księga Uwielbień”.

wiadających” określa hebrajski termin *tōdāh*, pochodny od czasownika *jdh* Hi. Tłumaczy się go zwykle przez „dziękczynienie”, ale Westermann zauważa słusznie, że w Starym Testamencie nigdy nie oznacza on ludzkiego podziękowania. Język hebrajski nie zna słowa „dziękować”, podobnie zresztą, jak inne języki starożytne. Dziękczynienie powstaje wraz z rozwojem kultury i ze wzrostem znaczenie jednostki w społeczeństwie<sup>5</sup>. Dlatego Westermann woli tłumaczyć *jdh* Hi. przez *preisen*: wielbić, sławić<sup>6</sup>. Takie tłumaczenie bowiem zawiera aspekt „podziwiania”, którego brak w „podziękowaniu”. Nadto uwielbienie jest spontaniczne i zewnętrzne, może się dokonywać tylko w radości dzielonej z innymi, podczas gdy podziękowanie jest sprawą bardziej prywatną. Wreszcie zdanie wyrażające wdzięczność czyni podmiotem dziękującego, natomiast podmiotem uwielbienia może być tylko Bóg. To wszystko sprawia, że *tōdāh*, choć może czasem znaczyć „dziękczynienie”, ma zakres znacznie szerszy uwielbienia, sławienia, wyznania wielkości Boga<sup>7</sup>.

O ile Westermann sprowadza hymny (*tehillim*) i „uwielbienia” (*tōdōt*) do jednego gatunku, to inni autorzy próbują ratować ich samoistny charakter. Fr. Mand<sup>8</sup> wystąpił z poglądem, że istotne dla gatunku *tōdāh* jest „wyznanie” czyli relacja o wysłuchaniu próśb, złożona wobec współuczestników liturgii. Dlatego rozróżnił on między właściwymi „pieśniami wyznania” (*Bekenntnislieder*), jak tłumaczy on hebrajskie *tōdāh*, a elementami dziękczynnymi w lamentacjach. Te drugie określa on jako „obietnice wyznania” (*Bekenntnisgelübde*), które nigdy nie przekształciły się w samoistne pieśni wyznania. Gatunek *tōdāh* zaczerpnął te wtórne elementy nie tylko z lamentacji, ale także z hymnów i utworów mądrościowych. Pomimo tych słusznych uwag o rozwoju gatunku *tōdāh*, trudno przyjąć tezę Manda, że pieśń wyznania rozwinęła się wyłącznie z opowiadania cudownie ocalonego uczestnika liturgii.

Na innej drodze broni odrębności gatunku F. Crüsemann<sup>9</sup>. Krytykując zarówno tezę Manda jak i Westermanna, przyjął on dwie podstawowe formy psalmów dziękczynnych, nierozdzielnie ze sobą związane. Pierwsza z nich wyraża się w drugiej osobie l. poj. czasownika *jdh* Hi.: „dziękuję ci” (*’ōdēkā*, np. Ps 118, 21. 28), używanej podczas składania żertwy ofiarnej. Druga forma, wyrażana w 3. osobie, skierowana jest do uczestników uczyty ofiarnej, którym psalmista opowiada o doznanym ocaleniu. Według Crüsemanna, czasownik *jdh* Hi. należy

<sup>5</sup> C. Westermann, dz. cyt., 1968, 20—24.

<sup>6</sup> THAT I 674n (Westermann); por. TWAT III, 465n (G. Mayer).

<sup>7</sup> Por. HAL 372: 1) sławić ludzi; 2) wielbić Boga; 3) wyznawać grzechy; 4) składać chwałę i dziękczynienie (dopiero Krn).

<sup>8</sup> *Die Eigenständigkeit der Danklieder des Psalters als Bekenntnislieder*, ZAW 70 (1958) 185—199.

<sup>9</sup> *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969 (WMANT 82).

tylko do formuły pierwszej, zwróconej do Jahwe, ale brak go w świadectwie wobec społeczności. Z tego względu nadaje on temu słowu znaczenie „dziękować”, a nie „sławić, wyznawać”. Badania Crüsemanna oparte na kryteriach formalnych, zbyt sztywno rozgraniczają w ramach gatunku *tōdāh* pomiędzy dziękczynieniem składanym Bogu a świadectwem wobec otoczenia<sup>10</sup>.

Można zatem podsumować tę dyskusję niemieckich egzegetów, która nie wnosi istotnych danych do badań nad gatunkiem. Ważne jest określenie go przez Westermanna nazwą nie narzuconą z zewnątrz, lecz wziętą z samej Biblii. Wystarczające są też jego racje przeciw tłumaczeniu *tōdāh* jako „psalm dziękczynny”. Znaczenie słowa *jdh* Hi. jest o wiele bogatsze.

Daje o nim pojęcie jedyne tekst poza psalmami, w których użyto trybu wolitywnego. Chodzi o popularną etymologię imienia Juda (*Jhūdāh*: Rdz 29, 35). Narodziny dziecka wypełniły radością jego matkę, toteż spontanicznie wyraża ona obietnicę: „Teraz będę sławiła (*ōdeh*) Jahwe”. Wypowiedź szczęśliwej matki zawiera coś więcej niż zwykle „dziękuję”. Urodzenie dziecka było zwrotem w jej życiu i odtąd postanawia ona wielbić Boga. Radosne zwrócenie się ku Niemu będzie określać całą jej przyszłość<sup>11</sup>. Podobne znaczenie ma to słowo w psalmach: „Doznałem pomocy, więc moje serce się cieszy, i pieśnią moją będę Go sławił” (*ahōdennū*, Ps 28, 7).

I tutaj czasownik *jdh* Hi. wyraża reakcję na otrzymaną łaskę; płynąca stąd radość rodzi obietnicę wielbienia Boga.

Septuaginta tłumaczy *jdh* Hi. przeważnie przez *exomologeîn* oraz *aineîn*, „wyznawać; opiewać”<sup>12</sup>. Czasownik *eucharisteîn* pojawi się dopiero w księgach „deuterokanonicznych”<sup>13</sup>, ale właśnie on wydaje się najlepiej odpowiadać formie hebrajskiej. Dlatego Akwila w II w. po Chr. tłumaczy *tōdāh* w psalmach (i Kpł 7, 12) przez *eucharystia*, a wcześniej Filon z Aleksandrii objął tą nazwą ofiary Starego Testamentu<sup>14</sup>. Odpowiedzią na Bożą łaskę (*charis*) jest bowiem ludzka wdzięczność (*eucharistia*) wyrażająca się w pieśni uwielbienia i towarzyszącej jej ofierze<sup>15</sup>. Nazwanie psalmów *tōdāh* „eucharystycznymi”

<sup>10</sup> Zob. J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, Stuttgart 1975, 52—58; S. E. Ach, *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, RBL 30 (1977) 163—172.

<sup>11</sup> Zob. THAT I, 675n.

<sup>12</sup> Por. D. Bach, *Rite et Parole dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tōdāh*, VT 28 (1978) 10—19. Autor zauważa dwa znaczenia pojęcia *tōdāh* w psalmach: w tekstach sprzed niewoli chodzi zwykle o ofiarę za grzechy, a w tekstach późniejszych mowa o ofierze dziękczynnej. Pierwsze znaczenie występuje w kontekście *rib ā tōdāh* (Ps 50, 56, 107, 116; Septuaginta ma tu zawsze *ainesis*), a drugie w kontekście *hymne ā tōdāh* (Ps 95, 100, 147; *exomologesis*).

<sup>13</sup> W odniesieniu do Boga: 2 Mch 1, 11; 10, 7; Jdt 8, 25; Mdr 16, 28; 18, 2.

<sup>14</sup> Zob. H. Cazelles, *Anaphore et l'Ancien Testament*, w: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris 1970, 16n (Lex Orandi 46, 1).

<sup>15</sup> Por. polskie „wdzięk” i „wdzięczność”.

jest tym bardziej uzasadnione, że wyrażają one — jak zobaczymy — ideę wspólnoty (*communio*), jaką zgromadzenie liturgiczne nawiązuje z Bogiem poprzez ucztę ofiarną (por. Wj 24, 4—11)<sup>16</sup>.

## STRUKTURA PSALMÓW „EUCHARYSTYCZNYCH”

Znaczna rozbieżność panuje wśród komentatorów, gdy chodzi o określenie, które psalmy zaliczyć do gatunku *tōdāh*. Zwykle wymienia się Ps 18. 22. 30. 32. 34. 40. 41. 66. 92. 103. 107. 116. 118 i 138, a spoza Psalterza Kantykt Ezechiasza (Iz 38, 10—20), Jonasza (2, 3—10) i Syracha (51, 1—12).

Schemat budowy tych psalmów jest dość jednolity. Wstęp zawiera wezwanie do uwielbienia Boga za Jego zbawczy czyn. To samo uwielbienie powraca w zakończeniu psalmu, czasem z nawiązaniem do ofiary dziękczynnej *tōdāh*, jak w Ps 116, 17: „Tobie złożę ofiarę (*tōdāh*) i będę wzywał imienia Jahwe” (por. Ps 107, 22).

Korpus utworu wypełnia motywacja tego uwielbienia skierowanego ku Bogu. Charakterystyczne jest przy tym używanie na przemian trzeciej osoby, gdy psalmista mówi o Jahwe do zgromadzonych ludzi, i drugiej osoby 1. poj., gdy zwraca się bezpośrednio do Boga. Wiąże się to ze specyficznym środowiskiem gatunku *tōdāh*. Składając Bogu żertwę ofiarną za pośrednictwem kapłanów w świątyni, zwracał się człowiek wybawiony z opresji najpierw bezpośrednio do Jahwe, wielbiąc Go za czyn zbawczy. Z ofiarą dziękczynną wiązała się biesiada, w której uczestniczyli krewni i znajomi, ale także inni czciciele Jahwe obecni w obrębie świątyni. Wówczas następowało drugie przemówienie dziękującego, skierowane do uczestników uczty ofiarnej. Podczas tej uczty opowiadał jej fundator jeszcze raz o doznanej łasce. Wyznanie wdzięczności Bogu wobec zgromadzonego ludu było tak samo ważne jak złożenie ofiary krwawej. Jedna i druga ofiara, słowna i pokarmowa, noszą tę samą nazwę *tōdāh*: wyznanie wdzięczności i uwielbienia. Jest to kolejna analogia z eucharystią chrześcijańską, która składa się z dwu elementów: Słowa i Pokarmu.

Niektóre psalmy wyraźnie nawiązują do towarzyszącej wyznaniu biesiady: „Podniosę kielich zbawienia i będę wzywał imienia Jahwe” (Ps 116, 13)<sup>17</sup>.

Jej okazją było spełnienie ślubu złożonego w obliczu wielkiego zagrożenia: „Wypełnię me śluby dla Jahwe wobec całego ludu Jego” (Ps 116, 14).

Podobne praktyki stosowano także w innych religiach. Człowiek, który doznał cudownego ocalenia, opowiadał otaczającym go słucha-

<sup>16</sup> Podobnie liturgia syryjska oddaje *eucharistein* przez rdzeń *jdj* Af. odpowiednik hebrajskiego *jdh* Hl.

<sup>17</sup> Por. Ps 22, 27: „Ubdzy jeść będą i nasycą się, będą chwalić Jahwe ci, co Go szukają: Niech serce wasze żyje na wieki!”.



czom, co Bóg uczynił dla niego, i zachęcał do udziału w radosnym wyrażaniu swej wdzięczności: „Wysławiajcie Jahwe wraz ze mną, wspólnie wywyższajmy Jego imię” (Ps 34, 4; por. 30, 5).

Taki mógł być początek imperatywnego wezwania do sławienia Boga<sup>18</sup>.

Z czasem wielbienie pieśnią oddzieliło się od żertwy ofiarnej. Jednak liturgia zawarta w Ps 107 ukazuje stałe znaczenie uwielbienia. W tej kompozycji cztery różne wyznania wdzięczności<sup>19</sup> połączone w jeden hymn wspólnoty. Niektóre psalmy tej kategorii łączą motywy mądrościowe z uwielbieniem Boga. W utworach późnych, deuterokanonicznych, jak też w qumrańskich *Hodajōt*, rozdział modlitwy od ofiary prowadzi do przewagi pouczeń i refleksji mądrościowej.

Dotychczasowe rozważania na temat struktury psalmów „eucharystycznych” można streścić w trzech czasownikach, jakimi psalmista opisuje doznaną łaskę: „wołałem — wejrzałem — ocalił mnie”. Zagrożenie jest przy tym zwykle ujęte w kategoriach pogranicza śmierci, natomiast ocalenie przedstawia się jako wyrwanie z jej władzy<sup>20</sup>.

W zakończeniu *tōdāh* przechodzi często w hymn; opowiadający jak gdyby rozszerza swój horyzont, ogarniając pieśnią uwielbienia całe dzieło Boże: „Będę Cię, Jahwe, wysławiał między narodami i będę śpiewał imieniu Twojemu” (Ps 18, 50)<sup>21</sup>.

Życie darowane mu przez Boga staje się odtąd ustawicznym hymnem uwielbienia<sup>22</sup>.

### KONTEKST KULTYCZNY OFIARY *tōdāh*

Środowiskiem życiowym tego gatunku psalmów jest liturgia sprawowana w świątyni jerozolimskiej: „Tam wstępują plemiona, plemiona Jah, według prawa Izraela, aby wielbić imię Jahwe” (Ps 122, 4). Człowiek znalazłszy się w śmiertelnym zagrożeniu składał ślubowanie, że gdy zostanie wysłuchany, złoży Bogu ofiarę dziękczynną. Ta ofiara (*tōdāh*) mogła być spełniona po wielu tygodniach czy nawet miesiącach, jeśli ocalony mieszkał zdala od Jerozolimy. Musiał on bowiem udać się do stolicy, gdyż jedynie tam wolno było składać wszelkie ofiary na ołtarzu świątyni. Czynił to zwykle przy okazji obowiązkowej pielgrzymki na jedno z trzech świąt nakazanych przez Prawo<sup>23</sup>.

Psalmy pozwalają odtworzyć przebieg ceremonii takiej ofiary dziękczynnej. Była ona ściśle związana z ołtarzem całopaleń, przy

<sup>18</sup> Szerzej o strukturze zob. S. Łach, *Psalmy dziękczynne*, w: *Zadanie kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, 85—97.

<sup>19</sup> Ww. 4—9: wędrowcy; 10—16: więźniowie; 17—22: chorzy; 23—32: marynarze.

<sup>20</sup> Por. M. Mannati, *Pour prier avec les Psaumes*, Paris 1975, 23n (Cahiers Evangile 13).

<sup>21</sup> Por. Ps 22, 29; 118, 5, 8; Jon 2, 10.

<sup>22</sup> Por. Ps 40, 4—6; 92, 16; 118, 17.

<sup>23</sup> Paschy, Tygodni i Namiotów.



którym kapłani przyjmowali przeznaczone na zabicie zwierzęta. Ołtarz ten znajdował się przed wejściem do przybytku, na dziedzińcu kapłańskim<sup>24</sup>. Wokół ołtarza, na dziedzińcu Izraela, gromadził się lud, aby złożeniem pokłonu wyprosić udział w Bożym błogosławieństwie: „Oddaję pokłon przed przybytkiem Twojej świętości i wystawiam imię Twoje za łaskę Twą i wierność” (Ps 38, 2).

Ołtarz bowiem, wraz z przybytkiem, stanowią miejsce, gdzie Jahwe objawia się Izraelowi, wchodząc z nim w ścisłą zażyłość. Symbolem tej łączności nieba z ziemią był dym spalanych ofiar unoszący się nad ołtarzem.

Przystępując do złożenia swej ofiary, wierny obmywał ręce na znak czystości wewnętrznej: „Obmywam w niewinności swe ręce i obchodzę Twój ołtarz, Jahwe, aby głośno śpiewać dziękczynienie (*tōdāh*) i opowiadać wszystkie cuda Twoje” (Ps 26, 6n; por. 43, 4). Inny psalm liturgiczny łączy wezwanie do składania ofiar z zachętą do wielbienia Boga: „Niechaj wielbią (*jōdū*) Jahwe za Jego łaskę, i za cuda Jego wobec synów ludzkich! Niechaj składają ofiary dziękczynne (*tōdāh*), niech z radością obwieszczają Jego czyny” (Ps 107, 21n). Dane zawarte w psalmach potwierdza Kantykt Jonasza, według którego składanie ślubowanych ofiar wiąże się ze śpiewem *tōdāh*: „Złóżę Ci ofiarę z głośnym dziękczynieniem, spełnię to, co ślubowałem” (Jo 2, 10)<sup>25</sup>.

Ścisły związek ofiary uwielbienia z pieśnią dziękczynną<sup>26</sup> wyraża się też we wspólnej nazwie. Zamiast *zebaḥ tōdāh* (Ps 116, 17) można mówić po prostu *tōdāh*<sup>27</sup>. Obie dotyczą ślubów (*neder*) i stanowią wspólny obrzęd.

Księga Kapłańska (7, 11—18) podaje przepisy dotyczące trzech rodzajów ofiary *šēlamin*, czyli „wspólnotowej” albo „biesiadnej”: uwielbienia (*tōdāh*: ww. 12—15), ślubowania (*neder*: w. 16) i dobrowolnej (*nēdābāh*). Przepis odnośnie do ofiary *tōdāh* postanawia, że razem z zertwą winno się złożyć chleby i podpiomyki prażne, zczynione oliwą. Paragraf kończy się przestrogą: „Mięso ofiary biesiadnej *tōdāh* winno być spożyte w dniu złożenia tej ofiary; nie wolno zostawić z niego nic aż do rana” (w. 15).

Ofiara *tōdāh* musiała być bardzo starożytna, skoro Amos (4, 5) wspomina ją już w VIII r. Prorok widział w niej reminiscencję kultu kananejskiego, gdyż wiązała się ona ze spalaniem chleba kwaszonego, czego zakazują rytuały izraelskie (Wj 23, 18; 34, 25).

<sup>24</sup> Zob. Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem I*, Leiden 1970, 322.

<sup>25</sup> Por. Ps 54, 8: „Złóżę Ci ofiarę dobrowolną (*bindābāh* 'ezbēhāh-lāk), będę ślawił (*ōdeh*) Twe imię, Jahwe, bo jest dobre”.

<sup>26</sup> Zob. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*, Neukirchen 1967, 136n.

<sup>27</sup> Jr 17, 26; 33, 11; Ps 56, 13 i in.

Synteza kapłańska Pięcioksiągu poświęca mniej miejsca ofiarom *tōdāh*, może właśnie ze względu na ich pogański rodowód. Kodeks świętości każe zakończyć ucztę biesiadną tego samego dnia, gdy złożono ofiarę (Kpł 22, 30). Wspomniany przepis Kpł 7 nowelizuje zwyczaj składania ofiar dziękczynnych; wraz z żertwą spożywa się obiatę mączną z ciasta kwaszonego. Skądinąd wiemy, że dołączano do niej libację z wina (Lb 15, 5—10)<sup>28</sup>.

Prorocy czasu niewoli uważali, że ten rodzaj ofiar będzie cechą kultu po powrocie z wygnania<sup>29</sup>. Faktycznie, po niewoli i odbudowie świątyni, ofiara *tōdāh* zyskuje znów popularność w Izraelu.

Późne teksty mówią o okolicznościach składania ofiar dziękczynnych. Według Kronikarza ofiary takie przynosił lud na wezwanie króla Ezechiasza z okazji oczyszczenia świątyni (2 Krn 29, 31). Analogiczne zarządzenie miał wydać po swym nawróceniu Manasses (2 Krl 33, 16). Poświęceniu murów Jerozolimy za Nehemiasza towarzyszy pieśń dziękczynna przy wtórze instrumentów (Ne 12, 27—43). Wreszcie oczyszczenie świątyni przez powstańców machabejskich kończy się odbudową ołtarza, na którym złożono *thysian sōtēriou kai aineseōs* (1 Mch 4, 56). Nazwą *thysia sōtēriou*, „ofiara ocalenia”, Septuaginta określa ofiary biesiadne, wyrażające łączność wspólnoty kultowej z Bogiem<sup>30</sup>. Natomiast *ainesis* to odpowiednik hebrajskiej *tōdāh*, ofiary uwielbienia<sup>31</sup>. Grecka jej nazwa podkreśla rolę śpiewanych podczas uroczystości hymnów<sup>32</sup>.

Z czasem, przypuszczalnie w okresie niewoli babilońskiej, śpiew całkowicie zastąpi żertwę ofiarną: „Wysławiał będę pieśnią imię Jahwe i dziękczynieniem (*tōdāh*) będę je uwielbiał, a będzie to miłsze dla Jahwe od wołu, od cielca z rogami i racicami” (Ps 69, 31n)<sup>33</sup>.

Aby podkreślić znaczenie lewitów, Kronikarz przypisuje Dawidowi ustalenie śpiewów dziękczynnych, które wykonywali oni z towarzyszeniem instrumentów podczas ofiary *tōdāh* (1 Krn 16, 7—42). Sam śpiew kultyczny mógł zastępować ofiarę krwawą; wówczas ceremonia dokonywała się u bram świątyni. Ps 100 jest przykładem takiej liturgii, podczas której lewici wzywali pielgrzymów: „Wejdźcie w bramy Jego z dziękczynieniem (*tōdāh*), w przedśionki Jego z pieśnią pochwalną! Wysławiajcie Go, błogosławcie Jego imieniu! Albowiem dobry jest Jahwe, na wieki trwa Jego łaska, a wierność Jego z pokolenia w pokolenie!” (ww. 4—5).

<sup>28</sup> Zob. H. Cazelles, art. cyt., 20.

<sup>29</sup> Jr 17, 26; 30, 19; 33, 11; Iz 51, 3.

<sup>30</sup> Zob. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970, 89.

<sup>31</sup> W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, Berlin<sup>5</sup> 1971, 45.

<sup>32</sup> Por. Ps 22, 26n; 66, 13—15.

<sup>33</sup> Por. H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen 1965, 38 (WMANT 19).

Hymny te śpiewali również pielgrzymi (Ps 122), jak to „wspomina z rozrzewnieniem” wygnaniec (Ps 42, 5). Normalnie jednak, w czasach pomyślności Jerozolimy i Judy, pielgrzym przybywał do świątyni, by w uroczystej ceremonii wraz z pieśnią ofiarować Bogu żertwę krwawą na znak wdzięczności i uwielbienia.

#### PRZYKŁAD LITURGII *tōdāh*: Ps 118

Spróbujmy teraz odtworzyć przebieg takiej uroczystości, posługując się tekstem Ps 118, niewątpliwie związanym z liturgią *tōdāh*. W tradycji żydowskiej jest to ostatni psalm tzw. „małego Hallelu” (Ps 113—118), śpiewanego podczas uczyty paschalnej, ale również w pozostałe święta pielgrzymie. Liturgia synagogalna posługuje się nim zwłaszcza przy okazji święta Namiotów (*sūkkōt*). Uczestnicy procesji niosą wówczas w rękę bukiety gałązek palmowych (Wj 23, 40) na znak radości ocalenia. Taki jest kontekst liturgiczny psalmu<sup>34</sup>.

Początkowe wersety (1—4) tworzą hymniczne inwitorium: lewicy zapraszają wszystkich zgromadzonych do wielbienia Jahwe. Liturgia świąteczna rozpoczyna się zwrotem stereotypowym, częstym w pieśniach *tōdāh*: „Wysławiajcie Jahwe, bo jest dobry...”<sup>35</sup>. Poszczególne grupy wzywane do udziału w dziękczynieniu to społeczność Izraela, następnie „dom Aarona”, czyli kapłani, wreszcie „bojący się Jahwe”, tzn. ci wszyscy, którzy uznali władzę Boga nad sobą i zobowiązali się do wierności Jego nakazom. W późnym judaizmie tak nazywano prozelitów. Każdy zatem, kto zawierzył Jahwe, jest zaproszony do udziału w uroczystej liturgii ku Jego czci. Są oni świadomi ustawicznej wierności Boga Izraela i wyrażają to przekonanie w aklamacji: „Jego łaska trwa na wieki!” Łaska (*hesed*) oznacza pełną miłości lojalność Boga wobec wszystkich, z którymi związał się przymierzem. To stwierdzenie będzie przewodnią myślą całej pieśni. Można ją podzielić na dwie części. Ww. 5—18 zawierają wyznanie doświadczonej od Boga łaski. Opowiadający, może król, jest reprezentantem całego Izraela, uciśnionego a jednak cudownie ocalonego. Druga część psalmu (ww. 19—29) była śpiewana podczas procesji do świątyni; jej treść stanowi dialog pomiędzy pielgrzymami a kapłanami.

Na razie pielgrzymi stoją u bram świątyni. W imieniu całej wspólnoty Izraela psalmista rozpoczyna śpiew uwielbienia Boga za wybawienie doznane w przeszłości. Jeśli, jak tłumaczy tradycja żydowska, mówiącym jest król judzki, wówczas jego opowiadanie dotyczy świętej wojny prowadzonej w imieniu Boga: „W ucisku wołałem do Jahwe, a On mnie wysłuchał i uwolnił” (w. 5).

<sup>34</sup> Zob. P. Vanbergen, *Le Ps 117/118. Une Eucharistie qui éclaire l'Eucharistie de Jésus*, QLP 45 (1964) 65—81.

<sup>35</sup> Np. Ps 106, 1; 107, 1; 136, 1.

W osobie swego pomazańca Bóg wywiódł z opresji Izraela, którego zewsząd otoczyli wrogowie: „Otoczyły mnie wszystkie narody, lecz mocą imienia Jahwe je pokonałem” (w. 10).

Tu już wyraźnie przemawia ustami swego władcy społeczność Izraela. Jak niegdyś Dawid idący do walki z Goliatem (1 Sm 17, 45), tak obecnie jego następca na judzkim tronie wyznaje, że najskuteczniejszą bronią jest wszechmocne imię Jahwe. Na dźwięk tego imienia rozpada się koalicja wrogów, gaśnie „jak ogień z cierni” (w. 12b) palonych na polach.

Trzykrotnie powracający refren podkreśla zbawcą obecność Jahwe w walce z wrogami Izraela Bóg sam objawił swą wierność przymierzu, jak niegdyś przy wyjściu z Egiptu. Cytat z Pieśni Mojżesza nad Morzem Czerwonym (Wj 15, 2a) przypomina cuda dokonane przy narodzinach Izraela. Jahwe sprawił i tym razem ocalenie; On jest Zbawcą (*j<sup>e</sup>šū'āh*) swych wybranych.

To zbawcze dzieło Boga, widoczne w historii i w teraźniejszości, stanowi przedmiot pieśni uwielbienia „w namiotach sprawiedliwych” (w. 15), tj. wszystkich pielgrzymów przybyłych na święta do Jerozolimy. Cała wspólnota wierzących wyznaje, że zwycięstwo w walce zawdzięcza nie własnej sile, lecz tylko „prawicy Jahwe” (w. 16). „Prawica” symbolizuje zbawczą moc Boga, podobnie jak w Kantyku Mojżesza (Wj 15, 6. 12). Przepuszczalnie wykorzystano tutaj tę dawną pieśń zwycięstwa, którą śpiewano zwykle po zwycięskim boju, a teraz włączono ją w nowy kontekst historyczny<sup>36</sup>.

Władca, a wraz z nim cały Izrael, zawdzięcza swe ocalenie mocy Bożej, toteż obowiązkiem wspólnoty wierzących jest głoszenie światu zbawczych dzieł Jahwe: „Nie umrę ale żyć będę i opowiadać dzieła Jahwe! Ciężko mnie Jahwe doświadczył, ale nie wydał mnie śmierci” (w. 17n).

Śmiertelne zagrożenie króla było więc tylko próbą jego wiary. To bolesne doświadczenie kończy się jednak Bożą amnestią. Odtąd życie jego nabiera nowego sensu. Czuje się on zmuszony świadczyć o zbawczej mocy Jahwe. Prosi więc w imieniu własnym i całego zgromadzenia o wpuszczenie na teren świątyni „Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości, a wejść w nie i uwielbię Jahwe!” (w. 19).

Uwolniony z bram śmierci, pragnie Izrael przekroczyć „bramy sprawiedliwości” prowadzące ku Jahwe. Tak zaczyna się właściwa literatura *tōdāh* i dialog kapłanów z wiernymi. Odpowiedź strażników bramy zawiera przestrożę, że tylko „sprawiedliwi” mogą zbliżyć się do domu Boga, który jest Panem sprawiedliwości<sup>37</sup>.

Kapłani otwierają bramę a następnie rozstępują się, by przepuścić króla i lud idący za nim. Znalazszy się na dziedzińcu świątyni, władca rozpoczyna swą pieśń dziękczynną, nawiązując znowu

<sup>36</sup> Por. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen<sup>5</sup> 1978, 982 (BK XV).

<sup>37</sup> Por. Ps 15; 24, 3—6.

do Kantyku Mojżesza (Wj 15, 2): „Uwielbiam Cię (*'ōdēkā*) boś mnie wysłuchał i stałeś się dla mnie Zbawieniem (*jēšū'āh*, w. 21).

Przysłówie, które teraz następuje, oznacza całkowitą zmianę położenia<sup>38</sup>: ten, który był przeznaczony na śmierć, cieszy się życiem i sławą<sup>39</sup>. „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” (w. 22). Przez swe grzechy stał się Izrael odrzuconym kamieniem. Obecnie Boże przebaczenie nie tylko włącza go w plan budowy, ale czyni zeń kamień fundamentu, na którym opiera się cała konstrukcja, czy raczej zwieńczenie sklepienia<sup>40</sup>.

Świętująca wspólnota potwierdza ten cudowny akt zbawczy radosną aklamacją: „Stało się to od Jahwe, na naszych oczach dokonał On cudu!” (w. 23).

Bóg Izraela, który wywiódł go niegdyś z Egiptu, teraz dokonał czynu porównywalnego z Wyjściem (Wj 15, 11).

Następny wiersz (24) ponownie świadczy o liturgicznym charakterze psalmu. Lewicy kierujący ceremonią wzywają całą wspólnotę do udziału w radości tego wielkiego dnia, który stanowi zapowiedź ostatecznego dnia Jahwe.

Odpowiedź świątecznej wspólnoty zawiera starożytne wezwanie wzięte z języka dworskiego: *hoši'a-nnah*, „racz ocalić”. W czasach królewskich tak zwracano się o zmiłowanie do władcy<sup>41</sup> Psalmiści często proszą tymi słowami Boga o wybawienie<sup>42</sup>. Uwielbienie Jahwe składane podczas ofiary *tōdāh* zawiera również prośbę o dalszą opiekę nad władcą i narodem, aż do ostatecznego zwycięstwa i spełnienia obietnic. Oba znaczenia są tak bliskie sobie, że w Ewangelii okrzyk *hosanna* stanie się wyrazem radości i triumfu<sup>43</sup>.

Prośba władcy o Bożą pomoc stanowi również troskę ludu. Aby władca mógł dobrze spełniać swe zadania, musi on działać w imieniu Jahwe (ww. 10—12), a w tym celu winien być błogosławiony przez kapłanów jako Boży pomazaniec (w. 26a). Kapłani odpowiadają na tę prośbę ludu gestem błogosławieństwa, które obejmuje wraz z królem całe zgromadzenie liturgiczne (w. 26b). Teraz wspólnota kultowa daje upust swej radości. Otrzymane błogosławieństwo odnowiło więź z Jahwe, Bogiem Izraela. „On nas oświeca” (w. 27a), tzn. napełnia swym światłem, szczęściem i zbawieniem.

Lewicy czuwają nad tym, by spontaniczna radość ludu nie przerodziła się w zamieszanie. Toteż wzywają do przestrzegania świątecznego rytuału. Tekst hebrajski nie jest tu jasny; *ḥag* może oznaczać

<sup>38</sup> Zob. H. J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, w: *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen 1972, 258—277.

<sup>39</sup> Por. Iz 28, 16 i Za 3, 9.

<sup>40</sup> Zob. H. Muszyński, *Chrystus — kamień węgielny w tradycji synoptycznej*, StPelpł 1979, 65—74.

<sup>41</sup> 2 Sm 14, 4; 2 Krl 6, 26.

<sup>42</sup> Ps 12, 2; 20, 10; 28, 9; 60, 7; 108, 7.

<sup>43</sup> Mt 21, 9; Mk 11, 9.

święto, ale i świąteczną ofiarę, zertwę<sup>44</sup>. Tak właśnie tłumaczy targum: „związcie powrozami baranka (*tal'ejā'*) na świąteczną ofiarę”. Natomiast Septuaginta sugeruje sens zupełnie inny: „zawiążcie korowód świąteczny z gestymi gałązkami” — co odzwierciedla zwyczaj późnego judaizmu. Tak czy inaczej, chodzi o pewien ryt, w którym centralną rolę odgrywa król reprezentujący naród wybrany. Najważniejszym punktem ceremonii jest wyznanie wiary, jakie obiecał złożyć władca wchodząc do świątyni (w. 19). Tutaj słowo *jdh* Hi. najlepiej przełożyć jako „wyznanie” czy „uznanie” Jahwe za jedynego Boga: „Tyś Bogiem moim, chcę Cię wyznawać Bogiem moim, chcę Cię wywyższać” (w. 28).

W tym wyznaniu jeszcze raz można usłyszeć echo Kantyku Mojżesza (Wj 15, 2b). Wspólnota liturgiczna potwierdza wyznanie króla okrzykiem podjętym z inwitorium psalmu (w. 29).

Cała ta kompozycja w formie dialogowanej tworzy zwartą i żywą akcję. Jednak władca wracający zwycięsko z pola walki, by złożyć w świątyni uroczyste dziękczynienie musi być postacią symboliczną. Komentatorzy uznają dość zgodnie<sup>45</sup>, że utwór powstał po niewoli babilońskiej, a więc w czasie gdy nie było już króla w Jerozolimie. Bohaterem psalm ujest zatem cała wspólnota Izraela, zgromadzona na liturgii dziękczynnej. Późna tradycja żydowska umieszcza akcję psalmu podczas święta Namiotów: Izrael składa dzięki Bogu za dar przymierza. Stąd akcent spoczywa od początku na wiernej miłości Jahwe (*hesed*: ww. 1—4. 29). Stąd też liczne aluzje do Wyjścia i do Synaju<sup>46</sup>, do podboju Ziemi Obiecanej i do zwycięstw Dawida<sup>47</sup>. Można też dostrzec w psalmie wspomnienie powrotu z wygnania: Izrael był już uznany za pokonanego, lecz Jahwe sprawił, że uniknął on śmierci (w. 13 i 17n).

A jednak nie są to słowa Izraela triumfującego, zwycięskiego. Wręcz przeciwnie, pozostaje on nadal otoczony nieprzyjaciółmi, znośząc upokarzającą dominację pogan. Czyżby zatem psalm zawierał fikcję literacką? Byłoby tak, gdyby odczytywać go w wymiarze czysto historycznym. Jednak zwycięstwo, za jakie wielbi naród Boga nie dotyczy przeszłości: jest to zwycięstwo eschatologiczne, będące przedmiotem nadziei opartej na przymierzu. Jeśli w ten sposób odczytać orędzie psalmu, wówczas wersety 10—12 przestaną być czystą przesadnią. Żaden władca historyczny nie był otoczony przez „wszystkie narody” (w. 10), a jednak Izrael jest ze wszystkich stron zagrożony

<sup>44</sup> Zob. TWAT II, 735.

<sup>45</sup> Przegląd opinii podaje G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi III*, Bologna 1984, 411—413.

<sup>46</sup> Siedmiokrotnie użyta forma poetycka imienia Bożego Jah oraz cytaty z Kantyku Mojżesza. Zob. też A. Goodman, *hesed and tōdāh in the Linguistic Tradition of the Psalter*, w: Fs D. W. Thomas (wyd. P. R. Acroyd — B. Lindars), Cambridge 1968, 105—115.

<sup>47</sup> Ww. 10—12 i 26: „w imieniu Jahwe”.



zalewem pogaństwa. Mimo to (jak świadczy w. 25) właśnie Izrael jest wirtualnie zwycięzca: jego prośba o ocalenie zawiera zarazem pewność wysłuchania i zbawienia. Jest to pewność tak niezłomna, że cały Ps 118 stanowi jedną pieśń dziękczynną za dar przymierza i za jego ostateczne spełnienie w czasach mesjańskich. Myśl psalmu kieruje się wyraźnie ku tym czasom i ku Królowi-Mesjaszowi, który będzie nowym Dawidem<sup>48</sup>.

Ps 118 jako zakończenie Hallelu odmawiano w świątecznej liturgii Izraela. Jego słowami modlił się również Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>49</sup>. Radosne okrzyki tłumu podczas Jego wjazdu do Jerozolimy są echem tej liturgicznej pieśni<sup>50</sup>. Atmosferę świąteczną Niedzieli Palmowej ilustruje też rzucanie Mu pod stopy zielonych gałęzi (Ps 118, 27n). Sam zresztą Jezus odniósł do siebie słowa tego psalmu (w. 26a) w swej mowie eschatologicznej: „Odtąd już Mnie nie ujrzycie aż powiecie: Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie” (Mt 23, 39 par.). A nieco wcześniej, w dyskusji z faryzeuszami (Mt 21, 42n par.) powołał się na prorocтво o kamieniu węgielnym.

W czasach Nowego Testamentu judaizm uznawał w Ps 118 prorocтво mesjańskie. Tak samo rozumeli go Apostołowie, i tak do dziś tłumaczy go Kościół<sup>51</sup>.

Czy jako chrześcijanie modlimy się słowami tej pieśni odczytujemy ją w świetle zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. To On składa wyznanie wobec swych odkupionych „braci” (por. Hbr 2, 10n): „Ciężko mnie Pan doświadczył, ale nie wydał mnie śmierci”. A Kościół wraz z Nim wyznaje w liturgii paschalnej, że moc Boga okazała się potężniejsza od mocy śmierci, „bo Jego łaska trwa na wieki”. Zmartwychwstanie Chrystusa, którego Ojciec wywyższył swą prawicą (Ps 118, 16) i uczynił kamieniem węgielnym (w. 22), zawiera w sobie wszystkie zbawcze dzieła Jahwe okazane wobec swych „ubogich”.

#### EUCHARYSTIA: *tōdāh* NOWEGO TESTAMENTU

Zburzenie świątyni jerozolimskiej położyło kres ofiarom *tōdāh* w liturgii żydowskiej. Ale przetrwały one w chrześcijaństwie, gdzie prawdziwą świątynią jest Ciało Chrystusa. Wspólnota Kościoła przejęła zwyczaj śpiewania podczas braterskich uczt liturgicznych, pieśni sławiących zwycięstwo Boga w Chrystusie. Eucharystia chrześcijańska jest więc nie tyle dziękczynieniem, co proklamacją misterium zbawienia, które dokonało się przez Mękę i Zmartwychwstanie Pańskie<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Zob. M. Mannati, dz. cyt., 29.

<sup>49</sup> Mk 14, 26; Mt 26, 30.

<sup>50</sup> Mk 11, 9 i par.

<sup>51</sup> Zob. M. Giesler, *A Study of Ps 118, 22—23. Biblical and ecclesiological implications*, Pamplona 1974.

<sup>52</sup> Zob. H. Cazelles, art. cyt., 21.



List do Hebrajczyków, mówiąc o kapłaństwie Chrystusa, porównuje Jego krzyżową Ofiarę ze starotestamentalną ofiarą uwielbienia (*thysia aineseōs*), łącząca uczestników z Bogiem i wzajemnie ze sobą. Oto końcowa pareneza listu, wzywająca do naśladowania Chrystusowej ofiary przez dobroczynność i solidarność<sup>53</sup>:

„Mamy ołtarz ofiarny, z którego nie mają prawa spożywać słudzy Przybytku. Ciała bowiem tych zwierząt, których krew arcykapłan wnosi do świątyni jako ofiarę za grzech, pali się poza obozem. Dlatego i Jezus, aby krwią własną uświęcić lud, poniósł mękę poza miastem. Wyjdźmy więc do Niego poza obóz, dzieląc z Nim Jego pohańbienie. Nie mamy tutaj trwałego miasta, lecz szukamy tego, które ma przyjść. Przez Niego więc składajmy Bogu ustawicznie ofiarę uwielbienia, to jest owoc ust wyznających Jego imię. Nie zapominajcie o czynieniu dobra i o solidarności (*koinonia*), takie bowiem ofiary podobają się Bogu” (13, 10—16).

Jeszcze wyraźniej ten aspekt wspólnoty z Bogiem i z braćmi w Eucharystii chrześcijańskiej podkreślił św. Paweł w 1. Liście do Koryntian:

„Czyż kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, nie jest udziałem (*koinōnia*) we Krwi Chrystusa? Czyż chleb który łamiemy, nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, więc będąc liczni tworzymy jedno Ciało, gdyż uczestniczymy w jednym chlebie. Patrzcie na Izraela według ciała: czyż ci, którzy spożywają z ofiar, nie są uczestnikami ołtarza ofiarnego?” (1 Kor 10, 16—18).

*Thysiaslēterion* to odpowiednik hebrajskiego *mizbe'ah*, ołtarz, na którym składano żertwę ofiarną. Biesiada rytualna związana z ofiarą *tōdāh* dawała uczestnikom łączność z Bogiem. Chodziło przy tym nie o fizyczne zjednoczenie, lecz o udział w tych samych dobrach. „Jahwe otrzymywał część ofiary na ołtarzu, a ofiarujący spożywali podczas uczy resztę, uczestnicząc w ten sposób w ofierze”<sup>54</sup>.

Dla chrześcijan ołtarzem ofiarnym stał się krzyż Chrystusa (Hbr 13, 10), który pojednał nas z Ojciem i zburzył „mur wrogości” (Ef 2, 14) dzielący ludzkość. Ołtarz, na którym jest składana ofiara eucharystyczna, stanowi znak tej podwójnej łączności „cum Christo et inter nos”.

Psalmy *tōdāh* natomiast stały się wzorem dla hymnów chrześcijańskich, jakie od początku towarzyszyły ofierze Eucharystii. Mamy ich przykłady już w Nowym Testamencie<sup>55</sup>, jednak najważniejszym świadkiem ich genezy starotestamentalnej jest sławny hymn eucharystyczny z końca I w., zaczynający się od słów: „Dziękujemy Ci (*euchari-*

<sup>53</sup> Zob. J. Scharbert, art. *Solidarität*, w: BL 1612—1615.

<sup>54</sup> S. Łach, dz. cyt., 89.

<sup>55</sup> Zob. np. F. Gryglewicz, *Teologai hymnów Łukaszewej ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975 i H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976 (Attende lectioni 3).

stoumen soi), Ojczy nasz, za święty winny szcep Dawida..."<sup>56</sup>. Starożytny ten dokument liturgii chrześcijańskiej zawiera również ważną wzmiankę o łączeniu ofiary eucharystycznej z wyznaniem grzechów, podobnie jak to było w dawnej ofierze *tōdāh*<sup>57</sup>:

„W dzień Pański gromadźcie się, łamcie chleb i czyńcie dzięki (eucharistesate), wypowiedawszy się pierwej (proexologesamenoi) z grzechów swoich, aby czystą była ofiara wasza” (*Didache* 14).

Lublin—Częstochowa

KS. ANTONI TRONINA

Ks. Tadeusz Brzegowy

## TEOFANIA ESCHATOLOGICZNA NA SYJONIE

Wizja Chwały Jahwe opuszczającej Jerozolimę nie była ostatnim słowem Ezechiela o Jerozolimie i jej świątyni (Ez 10, 18—19; 11, 22—23). Na wygnaniu uświadomiono sobie dość szybko, że zburzenie Jerozolimy było karą za jej grzechy (Lam 1, 8. 14. 15 etc.). Tu też wnet narodziła się nadzieja, że Bóg jeszcze okaże Jerozolimie łaskę (Lam 4, 22). Ezechiel, który przedtem z niebywałą siłą piętnował występki mieszkańców Jerozolimy (Ez 16), teraz rozwija jeszcze bardziej imponujący obraz nowej Jerozolimy i jej świątyni (Ez 40—48). Mimo pozornej dokładności architektonicznej widać jasno, że Ezechiel nie kreślił planu dla materialnej odbudowy świątyni; tu jest wizja góry Bożej eschatologicznej, która przekracza każdą ludzką realizację<sup>1</sup>. Teraz świątynia zostaje oddzielona od wszelkich instytucji świeckich, nawet od pałacu królewskiego. Nie ma tu również starożytnej Arki Przymierza, gdyż sama świątynia staje się tronem i podnożkiem nóg Bożych (Ez 43, 7)<sup>2</sup>.

Centralnym elementem i kulminacyjnym akcentem tej wielkiej wizji jest powrót Chwały Jahwe do świątyni: „Oto Chwała Boga Izraela przysłała (*bā'*) od wschodu, a głos Jego jakby szum wielu wód i ziemia jaśniała od Jego Chwały” (Ez 43, 2). Prorok podkreśla, że było to widzenie równe temu, jakie oglądał nad rzeką Kebar. I teraz Ezechiel upadł również na twarz w geście adoracji. „I Chwała Jahwe weszła (*bā'*) do świątyni przez bramę, która była skierowana ku wschodowi”. Następnie prorok zaprowadzony na wewnętrzny dzie-

<sup>56</sup> *Didache* 9—10. Zob. I. Bieda, *Eucharystia*, w: SWP 480n.

<sup>57</sup> Por. D. Bach, art. cyt., 10n.

<sup>1</sup> E. Cortese, *Ezechiele*, Roma 1973, 289; C. Tresmontant, *Le Prophétisme hébreu*, Paris 1982, 137—140.

<sup>2</sup> O Arce Przymierza milczą też Lamentacje, a nieco wcześniej Jeremiasz (3, 16—17) powiedział, że ona będzie już niepotrzebna, gdyż „Jerozolima stanie się tronem Jahwe”.

dziniec ujrzał: „I oto Chwała Jahwe napełniła (*mālē'*) świątynię” (ww. 2—5). Teraz Bóg ogłasza swoją nieodwołalną decyzję: „To jest miejsce mojego tronu i miejsce podnóżka nóg moich, gdzie będę mieszkał (*šākan*) na wieki wśród Izraelitów” (w. 7). To Boże mieszkanie, w przeciwieństwie do poprzedniego, już nigdy nie zostanie sprofanowane przez ludzi. Bóg ogłasza ustawę o świątyni: „Na szczycie góry cały obszar dokoła niej jest *qōdeš qodāšim*”, a więc miejscem najświętszym (w. 12).

Tak więc według Ezechiela epoka definitywnego zbawienia będzie naznaczona teofanią *kēbōd* Jahwe wśród wielkiego szumu i świetlnego blasku. Teofanijna obecność Jahwe napełni ponownie, tym razem nieodwołalnie, na wieki, świątynię. Świątynia ta zajmie miejsce dawnej Arki, stając się tronem i podnóżkiem Jahwe, a całe wzgórze świątyni stanie się jak dawne Debir, i jeszcze dawniejszy Namiot Spotkania, gdzie Jahwe będzie dynamicznie, teofanijnie „przybytkować” (*šākan*). Zdumiewające przy tym jest Ezechielowo założenie, że jedynym miejscem odpoczynku Chwały Jahwe jest świątynia jerozolimska<sup>3</sup>.

Inny prorok czasu niewoli, Drugi Izajasz miał szczęście wygłosić wygnańcom pocieszające orędzie o rychłym powrocie i odbudowaniu Jerozolimy<sup>4</sup>. Sam powrót w przepowiadaniu tego proroka urasta do rozmiarów nowego exodusu, który przyćmi swym blaskiem dawne wyjście z Egiptu<sup>5</sup>. Pustynia, przez którą zostanie wytyczona piękna droga, zamieni się w raj, ziemia judzka znowu zakwitnie zamiast cierni wszędzie wyrosną mirty, a ciemność przekształci się w światłość. Cała natura będzie brać udział w tym radosnym wydarzeniu zbawczym, góry wybuchną okrzykami wesela, drzewa zaklaskają w dłonie<sup>6</sup>. Sam Bóg będzie jako troskliwy pasterz towarzyszył swojemu ludowi, zaspokajając jego głód i pragnienie (Iz 40, 11; 48, 20b—21). Jerozolima na nowo stanie się wielkim miastem i siedzibą Jahwe<sup>7</sup>. A punkt kulminacyjny tego niezwykłego marszu stanowi znów teofania na Syjonie: „Wtedy objawi się (*gālāh* Ni) Chwała Jahwe, razem ją wszelkie ciało zobaczy (*rā'āh*), bo usta Jahwe to powiedziały” (40, 5). „Oto Jan Jahwe przychodzi (*jābō'*) z mocą i ramię Jego dźwierży władzę (w. 10).

Jak mocna była wśród wygnańców nadzieja na przyszłe objawienie się potęgi Jahwe w Jerozolimie, pokazuje Psalm 102, 40—17:

14 Ty powstaniesz (*tāqûm*) i okażesz litość Syjonowi,  
bo czas już, byś się nad nim zmiłował,  
bo nadeszła godzina.

<sup>3</sup> G. von Rad, *kābōt im AT*, TWNT II, 244.

<sup>4</sup> Por. J. Schreiner, *Il libro della scuola di Isaia*, w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, 257n.

<sup>5</sup> Iz 41, 17—19; 42, 16; 43, 2. 16. 18; 48, 21; 49, 10; 51, 10.

<sup>6</sup> Iz 42, 16; 49, 13. 18—23; 52, 1—2; 54, 1—2. 11—14; 55, 12n.

<sup>7</sup> Iz 49, 18—23; 52, 1—2; 54, 1—2. 11—14.

- 15 Albowiem służy Twoi kochają jego kamienie  
i użalają się nad jego gruzami.  
16 Wtedy narody będą się bały (*jir'û*) Imienia Jahwe  
i wszyscy królowie ziemi — Twojej Chwały.  
17 Tak, Jahwe odbudował (*bānāh*) Syjon  
i ukazał się (*rā'āh Ni*) w swojej Chwale”.

Pod względem formy i gatunku Ps 102 przedstawia „ein seltsam monströses Gebilde”<sup>8</sup>, gdzie mamy wymieszanie elementów indywidualnej skargi (ww. 1—12 i 24—25), akcentów hymnicznych (ww. 13. 26—28), wypowiedzi prorocko-mądrościowych (ww. 14—23. 29). Być może, że u źródeł naszego dzisiejszego psalmu znajdują się dwa lub kilka oryginalnych psalmów, które jednak dziś trudno zrekonstruować<sup>9</sup>. Psalm ten z całą pewnością pochodzi z czasu niewoli babilońskiej. Z Syjonu pozostały tylko kamienie i gruzy (w. 15), lud Izraela znajduje się w uwięzieniu (w. 21). Lamentujący w psalmie widzi swoje biedne życie w ścisłym powiązaniu z losem wybranego narodu. Okres niewoli stwarza wrażenie, jakoby Jahwe odsunął się od swego narodu. Dlatego psalmista nie szuka pociechy w historii Izraela, ale proroczko spogląda w przyszłość i osiąga pewność, że Bóg wspomże swój lud. Dla psalmisty Jahwe jest przede wszystkim wielkim królem, który „zasiada na tronie na wieki i którego Imię trwa przez wszystkie pokolenia” (w. 13). To On na pewno odbuduje Syjon. W tym momencie modlitwa-proroctwo przekształca się w wizję (*perfectum propheticum kî bānāh* Jahwe). Jahwe odbuduje Syjon po to, aby tutaj objawić swoją Chwałę, aby tu zgromadzić swój nowy, na nowo stworzony lud (*am nibrā'*), i aby tu pociągnąć wszystkie narody i królestwa do prawdziwej religii (ww. 16. 23).

Umożliwiony przez króla perskiego Cyrusa powrót wygnańców do Jerozolimy nie miał jednak nic ze spektakularnego pochodu nowego Izraela pod wodzą Jahwe, jak to przepowiadał Drugi Izajasz<sup>10</sup>. I Palestyna też nie przemieniła się w raj, lecz przeciwnie, warunki znalezione przez repatriantów były nader skromne i trudne. W tej sytuacji prorocy powygnańczy Aggeusz i Zachariasz przynaglają swoich współbraci do podjęcia odbudowy świątyni. Ta odbudowa rozpoczęta tuż po edykcje Cyrusa, dla różnych przeskód odłożona, wlokła się przez całe lata. W 520 r., w ostatni dzień Świąta Namiotów, stanął przed Judejczykami Aggeusz i wygłosił śmiało proroctwo:

„Bo tak mówi Jahwe Zastępów: Jeszcze raz (a jest to) jedna chwila, a ja poruszę (*rā'aš Hi*) niebo i ziemię, morze i suchy ląd. Poruszę (*rā'aš Hi*) wszystkie narody, tak że napłyną skarby wszystkich narodów, i napelnię tę świątynię Chwałą (*kābôd*)... Przyszła

<sup>8</sup> H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15), Neukirchen<sup>4</sup> 1972, Bd. 2, 695.

<sup>9</sup> A. Lancelotti, *Salmi*, Roma 1977, t. 3, 70.

<sup>10</sup> Por. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, (PSST 2, 3), Poznań-Warszawa 1971, 35—36 i 49—53.

Chwała tej świątyni będzie większa niżeli pierwsza, mówi Jahwe Zastępów, i na tym miejscu będę udzielał pokoju, wyrocznia Jahwe Zastępów” (Ag 2, 6—9).

Tak więc świątynia jest pilnie potrzebna, aby Jahwe mógł się na nowo objawić. Wtedy nastąpi ogólna katastrofa i inauguracja ery mesjańskiej. Odbudowa świątyni stanowi preludeum tej ery<sup>11</sup>. Zestawienie przyszłej *Kabod* z dawną wskazuje na ciągłość tego co się dzieje z przeszłością, głównie z teofanią podczas dedykacji świątyni Salomona. Ale jednocześnie będzie to objawienie większe, doskonalsze, definitywne, które pociągnie ku Bogu nie tylko Izraelitów ale wszystkie narody.

Rozlicznych wypowiedzi o uwielbieniu Jerozolimy w czasach ostatecznych dostarczają późne teksty z Księgi Izajasza: Iz 60; 2, 2—4 (= Mi 4, 1—3). Mówią one o tym, że „przy końcu czasów” (Iz 2, 2) nad Jerozolimą „rozbłyśnie Chwała Jahwe” (60, 1); wśród ciemności spowijających narody, nad miastem zajaśnieje Jahwe i Jego Chwała objawi się nad nim (60, 2). Wtedy góra świątyni Jahwe stanie mocno i wystrzeli ponad wszystkie góry i pagórki (Iz 2, 2) i do jej blasku popłynie ze wszystkich stron powszechna pielgrzymka narodów<sup>12</sup>. Że to ostateczne uwielbienie Jerozolimy dokona się w ramach wielkiej teofanii, pokazuje tekst Iz 4, 4—6:

„Gdy Jahwe obmyje brud Córy Syjonu<sup>13</sup>  
i oczyści krew rozlaną wewnątrz Jeruzalem  
tchnieniem sądu i tchnieniem pożogi,  
wtedy stworzy<sup>14</sup> Jahwe nad całą powierzchnią Syjonu  
i nad tymi, którzy się tam zgromadzą  
we dnie obłok oraz dym  
i olśniewający płomień ognia nocą.  
Albowiem nad całą Chwałą będzie osłona i namiot,  
by za dnia dać cień przed skwarem,  
ucieczkę zaś i schronienie przed nawałnicą i deszczem”.

Wszystko wskazuje, że przytoczony wyżej tekst jest pochodzenia

<sup>11</sup> *Bible de Jérusalem*, 1386.

<sup>12</sup> S. Grzybek, *Mesjańskie królestwo pokoju na Sionie* (Iz 2, 2—5), RBL 9 (1956) 227—243; W. Michalski, *Isaias 2, 2—5 et Michaeas 4, 1—5*, CT 13 (1932) 90—110; G. von Rad, *Die Stadt auf dem Berge*, EvTh 8 (1948/49) 439—447 = *Gesammelte Studien*, 214—214.

<sup>13</sup> TM ma lekcję *benôt-sijjôn*. Ten pluralis (excellencie) w paralelizmie z „Jeruzalem” w drugiej części wersetu ma oczywiście znaczenie poezyjne.

<sup>14</sup> Septuaginta czytała tu *ûbâ* „przyjdzie”, zamiast *ûbārâ*. Taką poprawkę tekstualną czyni BT i tak zaleca czytać BHS. Choć taka lektura wydaje się ponętna (verfuhrerisch), to H. Wildberger, *Jesaja* (BKAT 10, 1), Neukirchen 1972, 160, każe pozostać przy TH (co też czyni BJ). To prawda, że ST mówi normalnie o „przyjściu” Jahwe w chmurze, dymie i ogniu, ale gdyby tu taka była myśl, to przed terminami (*anân*, *ûšân*, *’eš* powinien się znajdować przyimek *bē*.

powyższego<sup>15</sup>. W tym późnym tekście dostrzegamy bardzo wyraźne nawiązania do starszych tradycji, a w szczególności do tradycji Wyjścia i teofanii synajskiej. Wyrażenia (*ānān jōmām* i *'ēš lajlāh* nawiązują oczywiście do cudownego i bezpośredniego Bożego prowadzenia Izraela przez pustynię (Pwt 1, 33). Obłok i ogień są fenomenami natury towarzyszącymi teofanii na Synaju (Wj 19, 9. 18 etc.). To nawiązanie do tradycji Wyjścia, pokazuje że nasz autor tkwi w nurcie teologii Drugiego Izajasza. Na to samo środowisko wskazuje słowo *bārā'*, użyte w w. 5a tak nietypowo, że wielu tłumaczy od Siedemdziesięciu poczynając uważa za stosowne zastąpić je innym<sup>16</sup>. Ale to właśnie Drugi Izajasz wprowadził ten terminus technicus na wyrażenie „nowego stworzenia”, tzn. zaprowadzenia przez Boga nowej, mesjańskiej rzeczywistości<sup>17</sup>. Zdaniem naszego autora w eschatologicznej przyszłości Jahwe „stworzy” jeszcze raz to co już było w dawniejszej historii zbawczej Izraela, ale okazało się niewystarczające z powodu różnych słabości i grzechów Izraela. Bóg więc oczyści swój lud ze wszystkiego co go plami i nad wspólnotą zgromadzoną na Syjonie roztoczy nową, nadzwyczajną opiekę. To już ludziom nie stawia się żadnych wymagań (w przeciwieństwie do Izajaszowej tezy o konieczności wiary do ostania się, Iz 7, 9b). Wtedy to cała rozciągłość góry Syjon zostanie okryta jak welonem lub namiotem. Ten cudowny jakiś dach roztoczony zostanie na Kabod Jahwe, dla której obłok i ogień stanowią może pojazd jak u Ezechiela, albo osłonę i aureolę jak w innych teofaniach. Jest jednak charakterystyczne to, że teofania obejmuje tym razem górę Syjonu z jej zgromadzeniem, czyniąc w ten sposób z całej góry „Namiot Spotkania”, świątynię objawienia.

To właśnie na tle tych wypowiedzi trzeba czytać teofanijny opis Ps 97. Tutaj królestwo Jahwe obejmuje swoim działaniem cały świat, Jahwe objawia się całemu światu. Ta poetycka wypowiedź bardzo wyraźnie tkwi w świecie pojęć i obrazów Drugiego Izajasza. A. Deissler<sup>18</sup> przytoczył bardzo długą listę tych teologicznych i literac-

<sup>15</sup> A. Weiser, *The Old Testament: its Formation and Development*, New York<sup>5</sup> 1968, 188; BJ, 1097; J. Synowiec, *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe*, Mi 4, 1—4; Iz 2, 2—4, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, red. S. Łach, Lublin 1976, 17—34.

<sup>16</sup> Zob. krytyka tekstu, przypis nr 14.

<sup>17</sup> W. H. Schmidt, *br' — schaffen*, THAT I, 338n. W tym samym sensie słowo *bārā'* jest użyte w Jr 31, 22. Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, (PSST 10, 1), Poznań 1967, 350nn.

<sup>18</sup> A. Deissler, *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen*, w: K. Rahner Fs, Freiburg 1961, 39—42:

Ps 97, 1 — Iz 52, 7; 42, 10  
 6 — Iz 40, 5; 52, 10  
 7 — Iz 42, 17 por. 45, 16  
 8 — Iz 40, 9n; 42, 9  
 9 — Iz 54, 5; 40, 18nn



kich zapożyczeń w różnych tekstach Izajasza 40—66. To pozwala stwierdzić, że za autorem Ps 97 kryje się ktoś z tej samej wspólnoty Syjonu, którą spotykamy w Trzecim Izajaszu i tzw. Apokalipsie Izajasza (Iz 24—27). Stąd płynie następująca i bardzo ważna konkluzja, że teofania Ps 97 jest rzeczywistością eschatologiczną<sup>19</sup>. Teofania ma wyraźne rysy sądu i zbawienia. Królowi-Jahwe oddadzą chwałę wszyscy bogowie, a czciciele posągów ulegną zagładzie (w. 7). Ale dla sprawiedliwych teofania jest powodem do radości i wychwalania Boga (w. 12). Choć teofania obejmuje cały kosmos i wszystkie narody, to w jej centrum znajduje się Syjon i zgromadzeni na nim święci Boży (ww. 8, 10).

Ostatecznie teofania eschatologiczna zostaje w teologii ST związana ze starym pojęciem „dnia Jahwe”<sup>20</sup>. Znany od czasów Amosa (5, 8, 20) *jôm Jahwe* oznaczał definitywne wkroczenie Boga w historię dla założenia królestwa Bożego<sup>21</sup>. Najwyraźniejszym przykładem owego stopienia dnia Jahwe i teofanii wydaje nam się proroctwo Joela. Dla Joela jest jeszcze to charakterystyczne, że zapowiedź dnia Jahwe jest najściślej zespolona ze Syjonem, niemal nakłada się na liturgię pokutną celebrowaną na Syjonie<sup>22</sup>.

Oto jego wypowiedź:

„Dmijcie w róg (*šôfâr*) na Syjonie i krzyczcie na mej świętej górze. Niechaj zadrzą wszyscy mieszkańcy ziemi, bo przychodzi (*bā'*) dzień Jahwe, bo już jest bliski! Dzień ciemności i mroku, dzień obłoku i ciemnej chmury” (Jl 2, 1—2a).

Przyjście Jahwe jako sędziego świata jest związane z dęciem w róg jak w Ps 98, 6—9. Sceneria teofanijna jest wzięta z tradycji synajskiej. Cztero-członowa seria fenomenów natury *hōšek*, *'āfelāh*, *'ānān*, *'ārāfel* najbardziej przypomina opis zdarzenia synajskiego w Pwt 4, 11: „Wtedy zbliżyliście się i stanęliście pod górą, a góra płonąła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą”.

Cały ten orszak zjawisk natury poprzedza nadejście samego Jahwe. Joel postępuje tu tak samo jak poeta w teofanijnym Ps 114, gdzie dopiero na samym końcu utworu jest klucz do całoci, dopiero na końcu dowiadujemy się, że to „przed obliczem Jahwe” drży i ucieka cała natura. W obrazie Joela też na końcu pojawia się Bóg: „Jahwe

10 — Iz 61, 8; 50, 2

11 — Iz 58, 8 por. w. 10; 60, 1 por. 19, 20

12 — Iz 52, 3 por. w. 11; 66, 10.

<sup>19</sup> Kraus, *Psalmen*, II, 671: „Die Theophanie hat eine eschatologisch-universale Richtung”.

<sup>20</sup> Jörg Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen 1965, 98; M. Kokot, *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela*, w: *Seminare*, Kraków-Ląd 1981, 5—22.

<sup>21</sup> P. Auvray — X. Léon-Dufour, *Dzień Pański*, STB, 247—253; L. Stachowiak, *Prorocy — studzy słowa*, Katowice 1980, 251—3.

<sup>22</sup> Por. H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2*, (BKAT 14, 2), Neukirchen 1969, 38n.



wyduje swój głos" (w. 11a). W świetle J1 4, 16 i innych tekstów teofanijnych wiadomo, że zwrot „Jahwe *nātan qôlô*” oznacza grzmot<sup>23</sup>. Trzykrotnie rozlegające się określenie *l'efanajw* (ww. 3. 6. 10) ze znamionym sufiksem liczby pojedynczej każe myśleć właśnie o Jahwe<sup>24</sup>. W miarę jak postępuje zbliżanie się Jahwe, rozszerza się poruszenie natury. Wokół Niego rozchodzi się ogień i płomień (w. 3), trzęsie się ziemia i drżą niebiosa, słońce i księżyc ulegają zaćmieniu, a gwiazdy tracą swój blask (w. 10). Bardzo bliski związek tej wypowiedzi Joela 2, 1—11a z Izajaszem rozdz. 13 pokazuje, że jej przedmiotem jest ostateczne wydarzenie „dnia Jahwe”<sup>25</sup>.

Po wymierzeniu kary Bóg ustanowi i zapoczątkuje nową rzeczywistość eschatologiczną, a jej ośrodkiem będzie właśnie Syjon: „A Jahwe zaryczy (*šā'ag*) z Syjonu i z Jeruzalem wyda swój głos, tak że zadrżą niebiosa i ziemia. Ale Jahwe stanie się ucieczką swego ludu i ostoją dla Izraela” (J1 4, 16). Wśród znaków na niebie i na ziemi Jahwe „wyleje swego Ducha na wszelkie ciało” i dla ocalonej Reszty nastanie zbawienie „na górze Syjon i w Jerozolimie” (3, 1—5). Wtedy ze świętyni Jahwe wypłynie życiodajny źródło (*ma'jān* jak w teofanijnym Ps 114, 8) i wtedy „Jahwe zamieszka (*šōken*) na Syjonie” (4, 21). To jest finał Księgi Joela i zarazem finał całej historii zbawienia: Jahwe zamieszka na Syjonie jako *Theos Epiphanes*<sup>26</sup>.

Warto na koniec uświadomić sobie jak ta prawda o eschatologicznej teofanii w Jerozolimie jest obecna w Nowym Testamencie. Łukasz ewangelista ukazuje z jaką determinacją Jezus kroczy do Jerozolimy, aby tam dopełnić swej misji zbawienia świata (Łk 9, 51)<sup>27</sup>. Całe wydarzenie paschalne rozgrywa się w Jerozolimie, można powiedzieć w obrębie i w cieniu świątyni. W godzinie konania Jezusa zaćmiło się słońce i ciemność ogarnęła całą ziemię, i Jezus wydał „potężny głos”, a skoro wyzionął ducha „zasłona świątyni rozdarła się na dwoje od góry do dołu, ziemia się zatrzęsła, skały popękały, otworzyły się groby” i „zmartwychwstali weszli do Miasta Świętego”. Wszystkich ogarnęło przerażenie, tak że tłumy biły się w piersi, a setnik i rzymscy żołnierze wyznają wiarę (Mt 27, 45—55 i paral.). Przy zmartwychwstaniu Jezusa jest również wielkie trzęsienie ziemi,

<sup>23</sup> *Bible de Jérusalem*, 1339.

<sup>24</sup> Wolff, BKAT 14, 2, 55.

<sup>25</sup> Dlatego nieprzykonujące jest tłumaczenie tego tekstu przez J. Drozda, *Księga Joela* (PSST 12, 1), Poznań 1968, 146, w odniesieniu do naturalnego zjawiska szarańczy: „Latające roje szarańczy są często tak zgęszczone, że potrafią zasłonić słońce, podobnie jak gęste i ciężkie chmury. A więc Autor nie przesadza”. W opisie tym inwazja szarańczy jest za ledwie punktem wyjścia do zapowiedzi „dnia Jahwe”.

<sup>26</sup> Por. H. Schmid, *Jahwe und die Kultrraditionen von Jerusalem*, ZAW 67 (1955) 191.

<sup>27</sup> J. Kudasięwicz, *Rola Jeruzalem w Łukaszowej sekcji podróży*, RTK 16 (1969) 17—40; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, (PSNT 3, 3), Poznań-Warszawa 1974, 204—5.

jest Anioł Pański, jest blask błyskawicy i biel śniegu. Rozmiar wydarzenia wprawia w drżenie strażników i nieomal pozbawia ich życia. Nie bez znaczenia jest okoliczność, że dzieje się to „o świcie” (Mt 28, 1—4). Zmartwychwstały poleca Apostołom, aby głosili wszystkim narodom zbawienie „począwszy od Jerozolimy”. Ale na razie mają pozostać w Mieście, aż będą przyobleczeni Mocą z wysoka (Łk 24, 47—48).

W dzień Pięćdziesiątnicy Apostołowie znajdują się „w tym samym miejscu”, tzn. na Syjonie (Dz 2, 1nn). Nagle dał się słyszeć z nieba szum jakby uderzenie gwałtownego wichru i ukazały się języki ognia, a Apostołowie zostali napełnieni Duchem Świętym. Zgromadzonemu w Jerozolimie przedstawicielom „wszystkich narodów pod niebem” Piotr objaśnił zdarzenie jako wypełnienie zapowiedzi Joela o wylaniu Ducha Jahwe wśród znaków na niebie i na ziemi, jak krew, ogień, i kłęby dymu w dniach ostatecznych, *en tais eschâtais hémérais*.

To ogromne nagromadzenie znanych tradycyjnych zjawisk teofanijnych przy śmierci Chrystusa, Jego zmartwychwstaniu i wylaniu Ducha nie jest oczywiście przypadkiem. Ma ono ponad wszelką wątpliwość pokazać, że czasy ostateczne nadeszły, że w Jerozolimie wśród wielkiej teofanii Bóg zainaugurował swoje królestwo<sup>28</sup>.

Powtórne przyjście Syna Człowieczego w „obłokach niebieskich” nakłada się w tzw. „Apokalipsie synoptycznej” na sąd nad Jerozolimą, a więc też pozostaje w związku z Jerozolimą. Uroczystą zapowiedź tej teofanii czyni Jezus na Syjonie wobec najwyższych przedstawicieli Syjonu (Mt 26, 64). Kiedy Jan Apokaliptyk kreśli wizję definitywnego ustalenia Nowego i wiecznego Przymierza, to znaczy ostatecznego Królestwa Boga i Jego Pomazańca, odwołuje się do znanych ze ST zjawisk teofanijnych i do znanego obrazu świątyni jerozolimskiej, która teraz jawi się jako świątynia niebieska; „I świątynia Boga w niebie się otwarła, a Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego świątyni, i nastąpiły błyskawice, głosy, grzmoty, trzęsienie ziemi i wielki grad” (Ap 11, 19)<sup>29</sup>.

Tradycja chrześcijańska od IV wieku począwszy umieszczała tę ostateczną teofanię, inspirując się prorocstwem Joela 4, 2. 12, na dołynie Jozafata, a więc w Jerozolimie, tuż obok Syjonu<sup>30</sup>.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

<sup>28</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, (PSNT 3, 1), Poznań-Warszawa 1978, 354—58.

<sup>29</sup> A. Rose, *Celui qui est assis sur les Chérubins. Lecture chrétienne du Psaume 99*, BiViChret 20 (1957/58) 101—108; A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana* (PSNT 12), Poznań 1959, 202—204.

<sup>30</sup> *Bible de Jérusalem*, 1340; Drozd, *Księga Joela*, 153; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris 1938, t. 1, 401.

Ks. Wojciech Pazera

## BOJAŻŃ BOŻA JAKO KULT RELIGIJNY W KSIĘDZE KOHELETA

Pojęcie bojaźni Bożej jest jednym z kluczowych zagadnień Pisma św. Już św. Augustyn w swoim dziele, pt. *Contra Adimantum Manichaei discipulum* stwierdza, iż stanowi ono cechę odróżniającą Stary od Nowego Testamentu: „Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum: timor et amor”. Komentatorzy stwierdzają<sup>1</sup>, iż w obrębie literatury mądrościowej Starego Testamentu idea bojaźni Bożej najdobitniej została wyrażona w księdze Koheleta. Współczesny egzegeta włoski, Sacchi, twierdzi nawet, że jeśli można mówić o religii Koheleta, to jest to religia bojaźni Bożej<sup>2</sup>. Ten sam problem porusza niemiecki egzegeta, Gallig<sup>3</sup>.

W opracowaniach polskich<sup>4</sup> również spotykamy się z twierdzeniem, iż Stary Testament to prawo bojaźni, a Nowy to prawo miłości. Ta ogólnikowa formuła nie uwzględnia jednak bardzo wielu koniecznych sprecyzowań. Jeżeli bojaźń stanowi w Starym Testamencie wartość rzeczywiście ważną, to prawo miłości również tam tkwi swymi korzeniami. Z drugiej strony bojaźń wcale nie przestała istnieć wskutek Nowego Prawa, bo stanowi ona podstawę wszelkiej autentycznej religijności<sup>5</sup>. Tak więc modyfikując cytowaną wyżej łacińską formułę św. Augustyna można twierdzić, iż w obydwu Testamentach bojaźń i miłość pojawiają się rzeczywiście, choć w niejednakowy sposób. Istotną rzeczą jest odróżnienie bojaźni religijnej od lęku, jaki odczuwa każdy człowiek wobec żywiołów natury lub ataków wroga (por. Jr 6, 25; 20, 10). Otóż w objawieniu biblijnym mamy do czynienia tylko z bojaźnią religijną.

Bojaźń Boża może być pojmowana w znaczeniu tak szerokim, że stanie się po prostu synonimem religii<sup>6</sup>. Już w księdze Powtórzonego Prawa bojaźń Boża jest wiązana w sposób charakterystyczny z miłością Bożą, z zachowaniem przykazań Bożych i ze służbą Bożą (Pwt 6, 2. 5. 13). Jak twierdzą mędrcy, bojaźń Boża jest początkiem mądrości (por. Prz 1, 7; Ps 111, 10). Syracydes cytuje długą litanie jej przymiotów, z których wynika, że w praktyce należy ją utożsamiać z pobożnością (por. Syr 1, 11—20). Z tego względu zasługuje na pochwały, które spotykamy w psalmach (Ps 112, 1 oraz Ps 128, 1).

<sup>1</sup> Por. M. Filipiak, *Struktura i doktryna księgi Koheleta*, Lublin 1975, s. 164.

<sup>2</sup> P. Sacchi, *Ecclesiaste* (Nuovissima Versione della Bibbia, 20), Roma 1971, s. 84.

<sup>3</sup> K. Gallig, *Der Prediger*, Tübingen 1940, s. 49.

<sup>4</sup> *Słownik Teologii Biblijnej*, Wyd. Pallottinum, Poznań-Warszawa 1973, s. 89.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 91.

Nowy Testament pozostawia terminowi „bojaźń” pewien odcień znaczeniowy bojaźni płynącej z szacunku, przy czym perspektywy Boga — Sędziego nie są całkowicie wyeliminowane (2 Kor 7, 1; Kol 3, 22), zwłaszcza gdy chodzi o ludzi, którzy nie boją się Boga (Łk 18, 2; 2. 4; 40). Zasadniczo termin ten ma znaczenie głębsze a bojaźń w tym ujęciu staje się nawet cnotą: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby, ale w każdym narodzie miły Mu jest ten, kto się go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 34n). Tak pojęta bojaźń Boża jest drogą do zbawienia przez wiarę.

Nakreślone tu tło naszych rozważań ma służyć bliższej analizie pojęcia bojaźni Bożej w samej księdze Koheleta. Autor używa tego określenia w 5 miejscach. Zachowując chronologiczną kolejność przypatrzmy się ich treści.

Po raz pierwszy termin bojaźni występuje u Koh 3, 14:

„Poznałem, że wszystko co Bóg czyni jest wiecznotrwałe, nie można do tego niczego dodać ani niczego ująć.

A Bóg działa w ten sposób.

Abym odczuwano lęk przed Jego obliczem”.

Autor przeciwstawia trwałość i doskonałość dzieł Bożych kruchości i nikczemności zamiarów oraz czynów człowieka. Słusznie zatem człowiek winien odczuwać bojaźń i lęk przed Bożą potęgą<sup>7</sup>. Innymi słowy, działanie Boże przewyższa możliwości człowieka i pozostaje dla niego tajemnicą. Stąd też naturalną konsekwencją tajemniczego oraz potężnego działania Bożego jest lęk człowieka wobec swego Stwórcy. Niemiecki komentator księgi Koheleta F. Nötscher, analizując ten tekst, pisze iż potężna Moc Boża zmusza człowieka do respektu i czci. Co więcej, człowiek z obawy przed własną szkodą dobrowolnie powinien się ugiąć przed potężnym i niezmiennym działaniem Stwórcy<sup>8</sup>.

Druga wypowiedź Koheleta na temat bojaźni Bożej budzi wśród egzegetów liczne kontrowersje. Brzmi ona następująco:

„Gdzie bowiem snów jest bez miary

tam też marność i zbytek słów...

Miej przeto bojaźń Bożą!” (Koh 5, 6)

Nowsi egzegetyci uważają<sup>9</sup>, iż tekst jest skażony i niepełny. Sens zaś ich zdaniem byłby następujący: liczne słowa nie są wynikiem przemyśleń, ale owocem urojeń i zmyślenia. Prawdopodobnie chodzi tu o przysłowie znane w owych czasach. Interesująca nas konkluzja: miej przeto bojaźń Bożą — zgodnie z komentarzem — odnosi się do

<sup>7</sup> Por. Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 506.

<sup>8</sup> F. Nötscher, *Kohelet. Ekklesiastes oder Prediger*, Echter-Verlag, Würzburg 1954, s. 13.

<sup>9</sup> Por. Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 510. Podobnie twierdzi autor komentarza, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1971, s. 740.

całego urywka począwszy od 4, 17. Podobnie twierdzi również F. Nötscher, z tym, że po raz pierwszy w tym właśnie miejscu używa w swoim komentarzu określenia *Göttes Furcht* jako odpowiednika polskiego zwrotu „bojaźń Boża”. W innym miejscach omawianego komentarza autor używa określeń o innych odcieniach znaczeniowych: *Furcht* — bojaźń, obawa, strach oraz: *Ehrfurcht* — głęboka cześć, szacunek. Natomiast komentator francuski E. Podechard stoi na stanowisku, iż Kohelet w całej perykopie od 4, 17 do 5, 6 ostrzega czytelników przed nadużyciami, jakie z winy ludzkiej mogą się zakraść do kultu Bożego.

Widzimy zatem, że Podechard bezpośrednio wiąże ideę bojaźni Bożej z pojęciem kultu religijnego. Po wyliczeniu nadużyć (lekkomyślnie składanie ofiar, nierozważnie czynione śluby, nadużycia w modlitwie oraz w mowie) E. Podechard stwierdza, iż Kohelet dla równowagi „odczuł potrzebę przypomnienia sobie bojaźni Bożej” jako właściwej i jedynie poprawnej postawy człowieka religijnego<sup>10</sup>. Lekkomyślna i nierozumna postawa w służbie Bożej może jedynie wywołać gniew Boży:

„Po cóż miałby Bóg gniewać się z powodu Twej mocy  
niwecząc dzieła rąk Twoich” (Koh 5, 5).

Źródłem lekkomyślności w służbie Bogu, zdaniem Koheleta, jest postawa snów, urojeń i marzeń. Ludzie łudzą się, że natarczywe mnożenie praktyk religijnych i nierozumnych ślubów wpłynie na wyroki woli Bożej i zapewni oczekiwane szczęście. Tymczasem Kohelet stwierdza: „im więcej słów, tym większa marność” (Koh 6, 10b). „Miej przeto bojaźń Bożą” — dodaje jako wniosek końcowy, ponieważ w obliczu trudności ludzkiej egzystencji należy akceptować wszystko, co w życiu spotyka nas z ręki Boga (por. 2, 24). W takim ujęciu bojaźń Boża stanowi jedynie słuszną postawę dla uniknięcia błędów w kulcie religijnym.

Chronologicznie trzecia wypowiedź Koheleta, dotycząca zagadnienia bojaźni Bożej zawarta jest w rozdziale 7, wiersz 18:

„Dobrą jest rzeczą, byś się jednego trzymał  
a drugiego z ręki nie wypuszczaj,  
bo kto się Boga boi, uniknie jednego i drugiego”.

W komentarzach tego tekstu spotykamy tym razem jednoznaczne opinie, iż treścią omawianego urywka jest tzw. złoty środek. Człowiek prawdziwie bojący się Boga kieruje się złotym środkiem. Unika w ten sposób wszelkiej krańcowości. Autor uważa, iż każda skrajność jest szkodliwa. Unikać jednego i drugiego — to znaczy unikać zarówno zbytniej pobłażliwości jak i przesadnej surowości. Nie chodzi tu — zdaniem komentatorów<sup>11</sup> — o dobro i zło, lecz o zachowanie

<sup>10</sup> Por. E. Podechard, *L'Ecclesiastes*, Paris 1912, s. 341.

<sup>11</sup> Por. Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 514.

równowagi w wyborze środków do celu. „Unikać wszystkiego” — znaczy unikać wszelkich kłopotów, trudności i przykrych sytuacji<sup>12</sup>.

Szerszym kontekstem dla 7, 18 jest cała perykopa 7, 16—22. Autor stwierdza, że sprawiedliwość i mądrość z jednej strony (w. 16) oraz bezbożność i głupota z drugiej (w. 17) są niemal w równym stopniu nieużyteczne, gdyż jak wykazuje doświadczenie, tradycyjna zasada retribucji nie istnieje. Nie wolno ich jednak całkiem lekceważyć, bo praktyka życiowa w pewnym ograniczonym stopniu potwierdza walory mądrości i sprawiedliwości. Dlatego unikając skrajnych postaw, unikniemy zgubnej jednostronności<sup>13</sup>.

Właściwą drogą między skrajnościami znajdzie tylko ten człowiek, który boi się Boga. Bojaźń Boża pozwala zachować mądrą postawę i unikać postępowania, które może tylko sprowadzić zgubę lub nawet przedwczesną śmierć. Bojaźń Boża zakłada świadomość suwerenności Bożej i dlatego bojący się Boga nie będzie usiłował wpływać na rządy Boże ani poprzez wypaczenie kultu (nadmiar słów, modlitw, ślubów), ani przez nadmierne staranie się o sprawiedliwość lub mądrość. Bojaźń Boża — konkluduje Kohelet — pozwala człowiekowi uniknąć niewłaściwych postaw i ich zgubnych skutków.

Tok rozumowania Koheleta jeszcze jaśniej zarysowuje się w czwartym z kolei tekście dotyczącym bojaźni Bożej:

„Chociaż grzesznik po stokroć grzeszy,  
a przecież długo żyje;  
ja wszakże wiem,  
że szczęście jest przy tych, którzy się Boga boją,  
ponieważ żyją w bojaźni przed Jego Obliczem.  
Nie szczęści się jednak grzesznikowi,  
który — do cienia podobny — nie będzie miał długiego  
życia, bo się Boga nie boi” (Koh 8, 12—13).

Kilka razy autor wspomina w tekście „grzesznika”, o którym twierdzi, że jego życie jest podobne do cienia (hebr. *kassel*).

F. Nötscher twierdzi, iż używając tego określenia Kohelet daje wyraz przekonaniu o istnieniu sprawiedliwości ziemskiej<sup>14</sup>. Życie podobne do cienia jest już na ziemi odpłatą dla grzesznika. Fakt, że zło pozornie uchodzi kary, chociaż kara z pewnością nastąpi, powoduje, że utrwała się ono w sercach grzeszników. Kohelet stwierdza, że mimo wszystko istnieje zapłata już na ziemi (por. Jr 12, 1). Dlatego zaleca wszystkim bojaźń Bożą, która zapewnia szczęście. Bojaźń zapewnia szczęście, podczas gdy zło sprowadza niepowodzenie w sprawach doczesnych. Sprowadza to niepowodzenie nawet wtedy, gdy grzesznicy cieszyli się długim życiem, które u Izraelitów uchodziło za dowód błogosławieństwa Bożego. Pozornie wydaje się, że zwrot

<sup>12</sup> F. Nötscher, dz. cyt., s. 22.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 25.



Koheleta: „szczęście jest przy tych, którzy się Boga boją, ponieważ żyją w bojaźni przed Jego Obliczem” (8, 12b) zawiera tautologię. Nie ma tu jednak tego błędu. Zwrot „ci, którzy się Boga boją” oznacza sprawiedliwych, tak jak „grzesznik — złoczyńca” — *rasa* — to ten, w kim nie ma bojaźni Bożej (w. 13). Mówiąc o sprawiedliwości życia Kohelet myśli natychmiast o bojaźni Bożej. Bojaźń Boża, jego zdaniem, to fundamentalna postawa religijna, to poprawny kult religijny, który inspiruje sprawiedliwe postępowanie. W ocenie Koheleta jedynie taka sprawiedliwość zachowuje swoje znaczenie, które wynika z postawy bojaźni Bożej.

Odrzucając zatem tradycyjne rozumienie zasady retribucji doczesnej, Kohelet nie popadł w pustkę, lecz wprowadził na jej miejsce właściwą postawę wobec Boga.

Piątym i ostatnim chronologicznie tekstem dotyczącym postawy bojaźni przed Bogiem jest fragment epilogu:

„Istotą wszystkiego, czegoś wysłuchał, jest,  
byś się Boga bał i przykazań Jego przestrzegał,  
to jest obowiązek każdego człowieka” (Koh 12, 13).

Przytoczone słowa przypuszczalnie pochodzą od innego redaktora. Poucza on czytelnika, że największą wartością każdego człowieka jest bojaźń Boża i liczenie się z odpowiedzialnością przed Stwórcą za swoje czyny. Ta wartość jest również dowodem prawdziwej mądrości (por. Prz 1, 7; Syr 1, 16—20).

Tym, co jest najistotniejsze w mądrości ludzkiej, to właśnie bojaźń Boża<sup>15</sup>. Po wielu wątpliwościach Kohelet odnalazł istotę rzeczy. Bojaźń Boża jest sprawą o najwyższym znaczeniu dla każdego człowieka<sup>16</sup>. W niej streszcza i wyraża się cały człowiek. Bojaźń Boża nie stoi w opozycji, ani nie jest sprzeczna z radością zaleconą przez Koheleta. Bojaźń ta ma na uwadze nadchodzącą odpowiedzialność i odpłatę.

W tradycji starotestamentowej niemal identyfikowano bojaźń Bożą z zachowaniem przykazań. Świadczy o tym na przykład treść księgi Powtórzonego Prawa: „Aby zawsze mieli w sercu tę samą bojaźń przede Mną i wykonywali wszystkie moje przykazania po wszystkie dni, aby się dobrze powodziło im i synom ich na wieki” (5, 29).

Jeszcze wyraźniej pojęcie bojaźni Bożej pokrywa się z przestrzeganiem przykazań w następującym tekście:

„Za Bogiem twoim Jahwe pójdziesz,  
Jego się będziesz bał, przestrzegając Jego poleceń,  
Jego głosu będziesz słuchał,  
Jemu będziesz służył i przyłgniesz do Niego” (Pwt 13, 5).

Nic zatem dziwnego, że w epilogu autor bojaźni Bożą łączy z przestrzeganiem przykazań, co więcej, sugeruje czytelnikowi myśl, iż

<sup>15</sup> Tamże, s. 34.

<sup>16</sup> Tamże.

prawdziwa bojaźń Boża polega na przestrzeganiu przykazań Bożych. Zdaniem E. Podecharda<sup>17</sup> Kohelet taką postawę uważa za zupełnie naturalną w odniesieniu do człowieka, który wierzy w Boga.

Jak widać, tekst epilogu zaleca bojaźń Bożą, ponieważ widzi w niej fundament religijnej postawy człowieka. Bojaźń Boża w myśli Koheleta jest postawą religijną, która najlepiej realizuje się w poprawnym (nie wypaczonym) kulcie religijnym. Przez taką postawę człowiek daje dowód, iż uznając transcendencję Boga, dobrowolnie poddaje się pod Jego rządy. Bojaźń Boża inspiruje postępowanie moralne. W 8, 12—13 ten, co się boi Boga znaczy tyle, co sprawiedliwy; podobnie jak grzesznik to ten, w kim nie ma bojaźni Bożej.

W analizowanym wyżej tekście (Koh 7, 18) bojaźń Boża jest rękopięcią sprawiedliwości i mądrości w takim stopniu, w jakim są one osiągalne dla człowieka<sup>18</sup>. Bojaźń Boża zapewnia postawę szacunku w praktykach religijnych. Autentyczny kult religijny powinien w człowieku potęgować odczucie bojaźni Bożej i odwrotnie, bojaźń Boża zawsze warunkuje i umacnia poprawność kultu religijnego. W języku hebrajskim słowo „kult” pochodzi od rdzenia *abad* — co oznacza „służyć”. Warunkiem prawdziwej służby Bożej jest wierność Przymierzu czyli zachowanie przykazań Bożych. Kult religijny wpływający z bojaźni Bożej eliminuje wszelki partykularyzm i formalizm rytualny. W ten sposób staje się coraz bardziej duchowym, a jako taki jest prawdziwym świadectwem, którego Bóg oczekuje od swego ludu<sup>19</sup>.

#### WNIOSKI KOŃCOWE

Zgodnie z doktryną zawartą w księdze Koheleta, pojęcie bojaźni Bożej oznacza prawidłowy, poprawny kult religijny oraz przestrzeganie przykazań. Dlatego Kohelet, wbrew zarzutom, nie można uważać za agnostyka, lecz prezentuje on postawę głębokiej wiary w Boga — Stwórcę i Sędziego wszystkich ludzi.

Kohelet umacnia wiarę w sercach czytelników. Jego zdaniem, postawa uwielbienia Boga w kulcie religijnym jest nie do pomyślenia bez życia zgodnego z normami moralności religijnej, na drodze ścisłego przestrzegania przykazań.

Wszystkie analizowane teksty wytyczają swoistą linię rozwojową pojęcia bojaźni Bożej w omawianej księdze.

W pierwszym tekście (3, 14) Kohelet wiąże ideę bojaźni Bożej z charakterem bożego działania. Boże działanie jest wieczne, niezmiennie wolne od wpływów ludzkich. Oryginalność myśli Koheleta leży w podkreśleniu, że bojaźń Boża jest zamierzonym efektem bożej działalności.

<sup>17</sup> E. Podechard, *L'Ecclesiastes*, Paris 1912, s. 298.

<sup>18</sup> Por. M. Filipiak, dz. cyt., s. 171.

<sup>19</sup> *Słownik Teologii Biblijnej*, s. 416.

Drugi tekst wnosi nowy aspekt do pojęcia bojaźni Bożej. Otóż, chroni ona człowieka od wypaczeń w kulcie religijnym. Uczy praktykować obrzędy kultyczne z należytych respektem i szacunkiem. Świadomość transcendencji Bożej zapewnia właściwą postawę religijną, która konkretyzuje się w pojęciu bojaźni Bożej.

Trzeci z kolei analizowany tekst (Koh 7, 18) nie wnosi nowych elementów do pojęcia bojaźni Bożej, ale rozwija i pogłębia myśl poprzednią, iż bojaźń Boża warunkuje unikanie skrajnych postaw moralnych oraz ich zgubnych skutków.

Czwarty fragment (Koh 8, 12—13) raz jeszcze uwypukla znaczenie bojaźni Bożej. Osobliwością tego tekstu jest myśl, iż tylko taka sprawiedliwość człowieka zachowuje swój walor w oczach Boga, która jest oparta na bojaźni Bożej.

Ostatni wreszcie fragment (Koh 12, 13) jako jedyną właściwą postawę człowieka zaleca bojaźń Bożą, w której upatruje istotę kultu religijnego oraz fundament wszelkiej, zdrowej religijności ludzkiej.

Mimo wszystkich swych wątpliwości Kohelet bardzo mocno stoi na gruncie wiary w Boga, od którego wszystko pochodzi, który wszystkim rządzi, a kiedyś będzie sędzią człowieka. Kohelet pragnie umocnić tę wiarę w naszych sercach i dlatego tak wszechstronnie naświetla problem bojaźni Bożej, która wyraża się w szczerym uwielbieniu Boga jako autentyczny kult religijny.

Ponieważ postawa uwielbienia Boga w kulcie religijnym jest nie do pomyślenia bez moralnego życia i zachowania przykazań, dlatego Kohelet tak zwięźle i trafnie ujmuje istotę swojej nauki: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek” (12, 13).

Częstochowa

KS. WOJCIECH PAZERA

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

## PRZYGOTOWANIE IDEII EUCHARYSTII JAKO DUCHOWEGO POKARMU W STARYM TESTAMENCIE

Objawienie Starego Testamentu przygotowywało stopniowo pełnię prawdy o Bogu i Jego zbawczym działaniu, jaka miała zostać przyniesiona ludziom przez Jezusa Chrystusa — Syna Bożego, który stał się człowiekiem i ludziom — swoim braciom — przekazał to wszystko, co jest im potrzebne, by mogli dążyć do Boga, odpowiadając na wszystkie nieskończone dary Bożej miłości. Nowy Testament dostosowany jest do możliwości człowieka ożywianego Duchem Świętym, natomiast w dawnym Przymierzu wszystko ukazywało się powoli,

pod osłoną znaków i symboli<sup>1</sup>. Przekaz Bożej prawdy i organizacja Bożego kultu opierały się na powszechnych wówczas zwyczajach religijnych wynikających z ogólnoludzkiego odczucia *sacrum* i przyjmowania wobec niego postawy adoracji.

Całą rozbudowaną naukę Starego Testamentu o ofiarach możemy uważać za niedoskonały prototyp doskonałej ofiary złożonej raz na zawsze przez Arcykapłana Nowego Przymierza<sup>2</sup> i uobecniającej się zawsze, ilekroć jest sprawowana, w obrzędzie, który On sam polecił spełniać swoim uczniom jako swoją „Pamiętkę”. Chcemy zwrócić szczególną uwagę na związek ofiary Chrystusa oraz Jej Pamiętki z Duchem Świętym, obecnym w całym ziemskim życiu Jezusa, szczególnie związanym z Jego funkcją arcykapłańską<sup>3</sup> a także z ustanowioną przez Niego nową ucztą ofiarną. Zapowiedzi tego związku kultu z Duchem możemy widzieć już w Starym Testamencie. Obrzędy przedstawiane są zwłaszcza w pierwszych księgach związanych z autorytetem Mojżesza, wodza Ludu Wybranego, jako odpowiadające dokładnie wzorom ukazanym „na górze”<sup>4</sup>. Izraelici uważali, że to wszystko zostało ustanowione przez samego Jahwe. Boże działanie na człowieka może skłaniać go do tworzenia rzeczy zupełnie nowych, może też sankcjonować adaptowanie powszechnie znanych zwyczajów oraz instytucji do potrzeb nowych sytuacji. Dla nas szczególnie ważny jest fakt, że elementy kultu Starego Testamentu ukazane są w świętych księgach jako dzieło Boże, jako wynik specjalnego bożego natchnienia, czyli działania ducha Bożego, który w Nowym Testamencie zostanie objawiony jako Trzecia Osoba Boska<sup>5</sup>.

Uczty ofiarne, występujące w wielu religiach, w Starym Testamencie nabierają charakteru znaku jedności z Bogiem, który objawił się swojemu ludowi i zawarł z nim przymierze. Spożywanie części z ofiar złożonych Bogu jest wejściem z Nim we wspólnotę<sup>6</sup>. Ponieważ sposób składania ofiar został z Bożego natchnienia szczegółowo przedstawiony, ofiary nie są już tylko naturalnym wyrazem ludzkiej wdzięczności, środkiem przebłagania czy podkreśleniem tego, co człowiek sam z siebie chce dać Bogu, lecz stanowią element Przymierza — związku zawartego między Bogiem a całym ludem. Są działaniem wynikającym z warunków Przymierza, przedstawionych przez samego Boga, wypełnianiem Jego nakazów. Można powiedzieć, że w tym znaczeniu są też wynikiem Bożej inspiracji — działania ducha Bożego, czy to na Mojżesza, któremu przypisuje się ustanowienie instytucji

<sup>1</sup> Por. 2 Kor 3, 14—16; Hbr 9, 9.

<sup>2</sup> Por. Hbr 9, 11n.

<sup>3</sup> Por. Hbr 9, 14.

<sup>4</sup> Por. n.p. Wj 26, 30; 27, 8.

<sup>5</sup> Por. Lb 11, 17.

<sup>6</sup> Por. A. Lods, *Les origines du sacrifice*, „Revue d'Histoire et de la Philosophie Religieuse” 1 (1921), s. 483—560, 483n. P. Grelot, *Présence de Dieu dans l'Ancien Testament*, „Concilium” 40 (1968), s. 11—21. 13. 16.

religijnych Pierwszego Przymierza, czy na poszczególnych ludzi składających Boga ofiary<sup>7</sup>.

Spośród ofiar Starego Testamentu szczególne miejsce zajmuje baranek paschalny<sup>8</sup>. Dawne święto pasterskie połączyło się w dziejach Narodu Wybranego z pamiątką najważniejszego wydarzenia w jego historii — wyjścia z Egiptu i cudownego ocalenia z rąk faraona i jego wojska. Przejście przez Morze Czerwone już w Starym Testamencie stało się w wielu księgach obrazem przyszłych interwencji Boga dla dobra swego ludu<sup>9</sup>, a ostatecznie — w świetle całego Objawienia — jest zapowiedzią nowej Paschy, ofiary nowego Baranka, który przeszedł przez śmierć po to, by swoich wiernych wprowadzić do krainy życia<sup>10</sup>.

Gdy uświadamiamy sobie, czym była pascha dla Izraelitów, musimy zwrócić uwagę na właściwe rozumienie tego święta jako pamiątki uobecniającej przeszłe wydarzenia, sprawiającej, że ci, którzy uczestniczą w obchodzie, na nowo przeżywają to, co święto oznacza. Ten element też zapowiada Eucharystię jako znak uobecniający niewidzialną rzeczywistość, znak bardziej jasny i zrozumiały dla dawnych Semitów niż dla nas, żyjących dwa tysiące lat później i wychowanych w innej kulturze. Rzeczywistość duchowa realizująca się w związku z materialnymi elementami kultu jest jakby prototypem sakramentów Kościoła — widzialnych znaków, ustanowionych przez Chrystusa po to, by przy ich pomocy następowało niewidzialne działanie łaski. Działanie łaski w Kościele to sprawa Ducha Świętego. Już w Starym Testamencie można w wielu miejscach dostrzec działanie ducha Bożego, jeszcze co prawda nie pojmowanego jako Osoba, lecz jako moc działającego Boga, moc, która ogarnia wybranych ludzi<sup>11</sup> i wywołuje wielkie skutki dla dobra bożych wybrańców.

Spośród terminów występujących w ST w związku z Paschą i ofiarą paschalną, warto zwrócić uwagę szczególnie na określenie *zikkârôn* i jego grecki odpowiednik *anámnesis* (łac. *memoria*) występujący, np. w Wj 12, 14 i Lb 10, 10. Zwyczaje paschalne ujęte w ścisłe przestrzegany rytuał powodowały, że spożywający Paschę Izraelici czuli, że nie tylko przypominają sobie to, co wydarzyło się kiedyś w przeszłości, ale przeżywali fakt Wyjścia jako coś, co się aktualnie dla nich uobecnia<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Por. n.p. Kpł 1, 3. 10. 14; 2, 1 —poszczególne przepisy zaczynają się zdaniem: „Jeżeli kto chce złożyć w darze dla Jahwe...”.

<sup>8</sup> Por. Pwt 16, 2. 5n; S. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 142; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*, Katowice 1977, s. 27—30.

<sup>9</sup> Por. Iz 43, 16—21; Sof 3, 18—20; Jr 16, 14n.

<sup>10</sup> Por. 1 Kor 10, 1—11; 1 Kor 5, 7; J 1, 29; 10, 10.

<sup>11</sup> Por. n.p. Sdz 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6; 1 Sm 11, 6; 16, 13; Ne 9, 30; Za 7, 12; 2 P 1, 21.

<sup>12</sup> Por. W. Swierzawski, *Dynamiczna „Pamiętka Pana”*, Kraków 1980, s. 23. 110; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955, nr 868, s. 215n: Rabbi Gamaliel mówił, że

Inne bardzo ważne określenie występuje w opisie zawarcia przymierza pod górą Synaj. Układ został przypieczętowany „krwią przymierza” — hebr. *dam habberit* (Wj 24, 8): krwią ofiarnych zwierząt, której część Mojżesz wylał do czar (Wj 24, 6), by skropić nią zgromadzony lud (w. 8), a drugą połową krwi skropił ołtarz (Wj 24, 6). Natchniony autor Listu do Hebrajczyków omawiając to wydarzenie pisze, że Mojżesz „wziął krew cielców i kozłów... i pokropił nią tak samą księgę (przymierza), jak i cały lud, mówiąc: To (jest) krew Przymierza, które Bóg wam polecił. Podobnie także skropił krwią przybytek i wszystkie naczynia przeznaczone do służby Bożej” (9, 19—21). Możemy i w tym obrzędzie widzieć swoistą komunię — ta sama krew skrapia to, co należy do służby Bożej — ołtarz i inne święte sprzęty oraz zgromadzony lud. Krwią Przymierza nazywa Jezus swoją krew, w którą przemienia wino podczas Ostatniej Wieczerzy, według relacji św. Mateusza (26, 28) i św. Marka (14, 24).

Choć Przymierze stanowiło największą wartość religijną i narodową dla Izraelitów, nie okazało się wystarczająco skuteczne, by utrzymać lud w wierności Jahwe. Wśród niebezpieczeństw grożących ludowi obok zupełnego lekceważenia świętych przepisów trzeba podkreślić także czysto zewnętrzny formalizm, ograniczanie się do zachowywania zewnętrznych zwyczajów, sprawowania okazałego kultu, bez zachowywania tego, co stanowi istotną treść Prawa. Prorocy wielokrotnie zwracali na to uwagę, przypominając, że „postępowanie uczciwe i prawe miłsze jest dla Jahwe niż krwawa ofiara” (Prz 21, 3), a Bóg pragnie miłości, „nie krwawej ofiary, poznania Boga, bardziej niż całopalen” (Oz 6, 6)<sup>13</sup>. Miłość Boga i bliźniego to cel całego kultu i przepisów prawa Starego Testamentu. Ludzie często zatrzymywali się tylko na ich stronie zewnętrznej, dlatego dotychczasowe środki okazały się zbyt mało skuteczne, a Bóg przez swych proroków zapowiadał przymierze nowe, doskonalsze od dotychczasowego.

To nowe przymierze miało być przede wszystkim rzeczywistością duchową, przynoszącą nadprzyrodzoną moc, która pozwoli zachować wymagania płynące z miłości Bożej. Prorok Jeremiasz głosi, że Jahwe umieści swe prawo w głębi jestestwa ludzi, wypisze je na ich sercach (31, 33), da im jedno serce i jedną zasadę postępowania (32, 39), sercezdolne do poznania Boga (24, 7). Nowe przymierze będzie przymierzem wiecznym (32, 40), będzie miało cechy nowego stworzenia, w którym centrum życia religijnego będzie poznanie Jahwe<sup>14</sup>. Nowa znajomość

w każdym pokoleniu powinno się uważać, że to właśnie ono wyszło z Egiptu, według Wj 13, 8: „w tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Jahwe dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu”. ... dlatego trzeba wielbić... Tego, który dla nas i dla naszych ojców uczynił wszystkie te znaki (cuda).

<sup>13</sup> Por. Prz 15, 8; 21, 3; 21, 27; Ps 40, 7—9; 50, 16n; 69, 31n; Syr 34, 17n; 35, 1—10; Dn 3, 38—40; Am 4, 4n; 5, 22n. 25n; Iz 1, 10—20; Jr 7, 22n.

<sup>14</sup> Por. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1922, s. 293n.



Boga to wewnętrzne, między osobowe poznanie, łączące umysł, wolę i uczucie. Dawne ludzkie błędy zostaną zapomniane i przebaczone<sup>15</sup>. Bóg dokona zmian w wewnętrznej naturze członków swego ludu, którzy będą mogli poznać dogłębnie wolę Pana i dobrze ją wypełnić<sup>16</sup>.

Podobne zapowiedzi znajdujemy także u Ezechiela<sup>17</sup>; w związku z tym nowym stanem, jaki zaistnieje w doskonałym przymierzu; prorok mówi wyraźnie o duchu Bożym, który umożliwi dokonanie tej wewnętrznej przemiany i będzie pierwszym, głównym darem, jaki zostanie udzielony uczestnikom nowego przymierza. Czytamy: „Dam im jedno serce i wniosę nowego ducha do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je. I tak będą oni moim ludem, a Ja będę im Bogiem” (11, 19—20; por. 36, 26). „Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych rozkazów i przestrzegali przykazań i wedłu nich postępowali” (36, 27). Choć nie ma tu wzmianek o pokarmie i ofiarach w nowym przymierzu, mówi się o tym, co będzie w nim najistotniejsze, dlatego wydaje się, że warto było przytoczyć powyższe teksty w naszych rozważaniach o zapowiedziach Eucharystii jako duchowego pokarmu: Boży pokarm w nowym przymierzu będzie ściśle wiązał się z działaniem Bożego ducha ogarniającego wszystko w tym nowym związku Boga z ludźmi<sup>18</sup>.

Nowe przymierze to podstawa relacji między Jahwe a Izraelitami i innymi narodami, które się połączą w czasach mesjańskich. Obrazy przyszłej szczęśliwości zapowiadają wielką obfitość dóbr potrzebnych człowiekowi do życia — dóbr udzielanych poprzez działanie Bożego ducha<sup>19</sup>, mówią też o uczcie, wiążącej się z przyszłym sądem<sup>20</sup>; zaproszeniu, jakie Jahwe kieruje do głodnych i spragnionych (Iz 55, 1—3 — por. Pnp 4, 16 — 5, 1). Za szczególną zapowiedź Eucharystii można uznać teksty z ksiąg mądrościowych o uczcie mądrości: Prz 9, 1—6 i Syr 24, 19—21. Nowy pokarm życiodajny wyobrażała także manna zesłana przez Opatrzność Bożą Izraelitom wędrującym po pustyni do Ziemi Obiecanej<sup>21</sup>, niedoskonały „chleb z nieba”<sup>22</sup> poprze-

<sup>15</sup> Por. J. Thompson, *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids-Michigan 1980, s. 581.

<sup>16</sup> Por. E. W. Nicholson, *Jeremiah*, Chapters 26—52, Cambridge 1975, s. 70n; F. Nötscher, *Jeremias*, Würzburg 1947, s. 108.

<sup>17</sup> 16, 60; 34, 25; 37, 15—28.

<sup>18</sup> Por. inne teksty o działaniu Ducha w czasach mesjańskich — Jl 3, 1—3 (wg LXX 2, 28n — cyt. w Dz 2, 17n); Iz 32, 15—20.

<sup>19</sup> Por. Iz 32, 15—20 — to działanie będzie jakby nowym stworzeniem. Por. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 2 Band, Kapitel 24—38, Zürich-Stuttgart<sup>2</sup> 1967, s. 132; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah* 14—39, Cambridge 1973, s. 185; J. Manichline, *Isaiah 1—39, Confidence in God*, London<sup>2</sup> 1966, s. 217.

<sup>20</sup> Iz 25, 6—11 — por. Mt 22, 2—10.

<sup>21</sup> Por. Wj 16, 14. 31. 35; Joz 5, 11n; Mdr 16, 20.

<sup>22</sup> Ps 78, 24n.

dający prawdziwy pokarm i napój z nieba, jakimi będą Ciało i Krew Chrystusa<sup>23</sup>. Naczynie z manną miało znajdować się w Arce Przymierza jako znak Bożej opieki, do której zobowiązał się On wobec swego ludu zawierając z nim przymierze<sup>24</sup>.

Przaśne chleby, nieodłączny element kultu Starego Testamentu, używane przez Żydów podczas wieczerzy paschalnej<sup>25</sup>, posłużyły Zbawicielowi za materię, którą przemienił w swoje Ciało. Organizacja kultu przez ludzi natchnionych Bożym duchem doprowadziła do wykorzystania tego właśnie elementu w nowym kulcie, „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23), ustanowionym przez Tego, na którym spoczywał Duch, który tak jak Ojciec jest Duchem<sup>26</sup> i który sam nazwał siebie Prawdą (J 14, 6).

Ważne miejsce w starotestamentowych zapowiedziach mesjańskich zajmuje prorocтво Malachiasza o nowej, czystej ofierze, jaka będzie składana Bogu w przyszłości na każdym miejscu (Ml 1, 11). Tekst podkreśla uniwersalizm przyszłego kultu, zapowiada koniec instytucjonalizowanego kapłaństwa lewickiego. Tradycja chrześcijańska uważa zapowiedź Malachiasza za przepowiednię o nowej, wolnej od wszelkich skaz ofiary czasów mesjańskich — Mszy świętej<sup>27</sup>. Uniwersalistyczna wymowa Ml 1, 11 kontrastuje z początkowym fragmentem księgi o wybraniu Izraela i odrzuceniu Ezawa. Nie można jednak na tej podstawie odrzucać naszego wiersza; stanowi on zakończenie pierwszej części napomnienia skierowanego do kapłanów; 1, 6—11 i 12—14<sup>28</sup>. Obydwie części kończą się przypomnieniem Bożej potęgi; rozbudowanie prorocтва w w. 11 odpowiada zakończeniu w. 14: „Ja jestem potężnym Królem, a imię moje będzie wzbudzać lęk między narodami”.

Występujący w Ml 1, 11 termin *minħah* może być używany w ogólnym sensie ofiary, jak w innych miejscach księgi (1, 10. 13; 2, 12—13; 3, 3—4), ale także w szczególnym znaczeniu technicznym — ofiary z pokarmów, jak to jest w Kpł 2, 1. 4—10<sup>29</sup>. Podobnie przymiotnik *tāhōr* — czysta, nie zawsze określa cechy ofiar, ale w rozdziałach Księgi Kapłańskiej poświęconych czystości rytualnej określa tę właśnie

<sup>23</sup> J 6, 31—35. 48—58.

<sup>24</sup> Wj 16, 32—34; Hbr 9, 4.

<sup>25</sup> *massôt* — Wj 12, 8; por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza...* dz. cyt., s. 57—60.

<sup>26</sup> J 4, 24; 2 Kor 3, 16.

<sup>27</sup> Por. J. Kodell, *Lamentations, Haggai, Zachariah, Malachi, Obadiah, Joel, Second Zachariah, Baruch*, Wilmington-Delaware 1982, s. 99n.

<sup>28</sup> Por. R. Mason, *The Books of Haggai, Zachariah and Malachi*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1977, s. 145; C. Lattey, *The Book of Malachy*, London-New York-Toronto 1934, s. XXII, J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi. An Introduction and Commentary*, London 1972, s. 229.

<sup>29</sup> Por. J. G. Baldwin, dz. cyt., s. 229.

cechę człowieka lub rzeczy. Czysta i święta ofiara zastąpi dotychczasowe ofiary, często sprawowane w sposób niegodny. Kult w jedynej świątyni jerozolimskiej zostanie zastąpiony przez kult sprawowany na każdym miejscu. Ta niesłychana dla Izraelitów nowość urzeczywistni się przez pamiątkę jednej ofiary, którą Ten, kto był jednocześnie Arcykapłanem i Żertwą polecił czynić swoim uczniom.

Sam fakt Chrystusowej ofiary złożonej „za wielu” przez Sługę Jahwe napełnionego Duchem został przepowiedziany w czterech pieśniach Sługi Jahwe, w drugiej części Księgi Izajasza. O namaszczeniu Mesjasza Duchem Jahwe pisze Prorok w 11, 1n: „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Jahwe, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Jahwe”, oraz na początku pierwszej Pieśni: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo” (42, 1). Duch Boży jest nadprzyrodzona, odnawiająca wszystko życiodajną mocą, która umożliwi Słudze wykonanie Jego misji<sup>30</sup>. Ta misja skierowana jest ku wszystkim ludziom i osiągnięcie punkt szczytowy w ofierze za grzeszników: „Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zbity na śmierć” (53, 8). „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści” (53, 4), dlatego Bóg w nagrodę przydzieli Mu ludzi, którym Jego ofiara otworzyła drogę do przyjaźni z Bogiem (por. 53, 12).

Zapowiedzi nowej ofiary i duchowego pokarmu w nowym stanie jedności z Bogiem przygotowują to, co przyniósł Syn Boży — Jezus Chrystus. Poszczególne teksty zestawione razem dają obraz tego, co Bóg przygotowuje ludziom, których usprawiedliwi przez ofiarę swego Syna — Sługi. Tak jak w Starym Przymierzu spożywanie części ofiar składanych Jahwe stanowiło znak jedności z Bogiem, Panem i zarazem Opiekunem swego ludu, tak w Nowym Przymierzu ta jedność będzie o wiele doskonalsza, ponieważ pokarmem jest Żertwa złożona raz na zawsze za grzechy wielu<sup>31</sup>, która jest obecna wszędzie tam, gdzie zgodnie z Bożą wolą sprawowana jest ofiara czysta (por. Ml 1, 11), ustanowiona przez Tego, który sam się w niej składa Ojcu na zbawienie grzesznych braci.

Kraków-Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

<sup>30</sup> Por. L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, Tokyo 1972, s. 76; J. H. Scheepers, *Die Gees van God en die Gees van die mens in die Oud Testament*, (Amsterdam) 1960, s. 166n.

<sup>31</sup> Por. Iz 53, 8; Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20.

O. Augustyn Jankowski OSB

## POCZĄTKI ŁUKASZOWEJ MARIOLOGII

Najpierw kilka słów wyjaśnienia tytułu. Poza gronem specjalistów powszechnie się przypuszcza, że każdy systematyczny wykład jakiegokolwiek nauki zawartej w Piśmie św., w tym wypadku — mariologii, powstaje z poszczególnych tekstów biblijnych, które dopiero komentują egzegeci, a łączą w całość teologowie. Tymczasem stosunkowo niedawnym odkryciem specjalistów jest konstruowanie teologii już przez samych ewangelistów. Nie podają oni bowiem — mówiąc obrazowo — samego surowca, lecz podane treści teologiczne już są częściowym ich fabrykatem, który się wypracowuje w myśl pewnych idei przewodnich. My teraz zwołna je odkrywamy wnikając coraz głębiej w tekst natchniony, zredagowany przez Ewangelistów. Dawno to zauważono odnośnie do Ewangelii Janowej: jej autora już starożytność chrześcijańska określiła mianem teologa. Może nie w tym stopniu co Jan, ale również teologiem jest św. Łukasz, a tym samym jest i mariologiem. W szeregu scen zgrupowanych w dwóch pierwszych rozdziałach ukazał Maryję, jak mówi i działa, a materiał ten stanowi tworzywo sztuki sakralnej. Ostatnio odkrywa się w nim nie tylko historyka, ale i mariologa, który stylizuje obraz Bogarodzicy jako Córy Syjonu. Nie jest to tylko tzw. akademickie zagadnienie, naukowa ciekawostka. Chodzi tu o głębsze zrozumienie intencji autora natchnionego, a co za tym idzie — pouczenia przez Ducha Świętego, który go natchnął.

Ludzki autor książki natchnionej przekazuje objawione treści również w ludzkim języku, a nadto w pewnym gatunku literackim. Wziąć pod uwagę ten gatunek — to już jest dziś wyraźny obowiązek katolickiego egzegety. Otóż niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, jaki jest gatunek literacki dwóch pierwszych rozdziałów Łukaszowej Ewangelii, znacznie się różniących od jej reszty, mimo że całość jej jest kompozycyjnie zwarta. W wieku XX protestancyjni egzegeci ze szkoły historii religii (H. Gressmann) i morfokrytycznej (M. Dibelius, R. Bultmann) określali je jako budujące legendy religijne. Taka ocena dziś nie wytrzymuje krytyki choćby w zestawieniu z prologiem Łukasza, rasowego historyka piszącego według zasad ówczesnych: „Postanowiłem i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1, 3n). Kto tak pisze, a dociera w badaniach do „naocznych świadków”, nie może opierać się na fikcjach. Zresztą, jak się przekonamy, elementów budujących tam prawie nie ma, a przewagę mają akcenty doktrynalne. Nowszymi propozycje nadania temu gatunkowi jakiejś jednej nazwy, jak np. haggada chrześcijańska (F. Kattenbusch), midrasz chrześcijański (R. Laurentin), historyka homologetyczna (H. Schürmann, B. Rigaux) lub apoka-

lipsa (L. Legrand) spotkały się również z uzasadnioną krytyką jako tylko po części słuszne. Zresztą samo pojęcie gatunku literackiego dotąd nie jest ani jednoznaczne ani precyzyjne. Raczej więc wypada w poszczególnych opisanych scenach Łukaszkowych doszukiwać się elementów kilku gatunków literackich, potem redakcyjnie przetworzonych w mozaikową całość, która ma przedstawić historiozbowcą doniosłość dzieciństwa dwóch postaci tej Ewangelii — Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa z wyraźnym podkreśleniem wyższości Syna Bożego. Czas tak opisany — to jest już jutrzeńka eschatologicznego wypełnienia tego, co Bóg mówił przez proroków. Główne zainteresowanie Ewangelisty skupia się na chrystologii, ale od niej nieodłączna jest mariologia, którą można określić jako funkcjonalną.

Te dwa rozdziały ukazują nam styk wielopostaciowy Starego i Nowego Testamentu. Gdy chodzi o Stary — dawno już zauważono niezwykle u Łukasza zamięszenie do języka greckiego tłumaczenia Septuaginty, widoczne w szczególnym naśladowaniu języka i stylu tego przekładu. Obecnie dostrzega się tu więcej niż literacki gust Ewangelisty. Jemu zależy na wykazaniu, jak się realizują na tym wstępnym etapie Nowego Testamentu obietnice Starego. Czyni to nie jak św. Mateusz przytaczając formalne cytaty, lecz za pomocą zręcznie powiązanych aluzji do słów i do typów biblijnych. Stąd — żeby posłużyć się słowami dzisiejszego biblisty angielskiego: „Ewangelia Dzieciństwa jest niczym innym, jak medytacją o narodzeniu Jezusa, medytacją, której autor rozwija w formie zbliżonej do midraszu orędzie dawno oczekiwane przez Izraela: Dziś narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan (2, 11)”<sup>1</sup>. Nie jest to czysty midrasz z wyłącznym odniesieniem do jakiegoś tekstu Starego Testamentu, lecz z takim odniesieniem do faktu, do przyjścia Chrystusa, podobnie jak to jest w innych niewątpliwie midraszach Nowego Testamentu<sup>2</sup>. Łukaszkowa Ewangelia redagowana w czasie odległym od faktów lat 60 lub więcej nosi na sobie również cechy środowiska, w jakim powstaje. Wiara tej wspólnoty rzutuje, na pewne sformułowania Ewangelisty, który posługuje się swojego rodzaju apokalipsą w znaczeniu ujawnienia prawdy o Zbawicielu i Jego Matce<sup>3</sup>.

Skoro midrasz swobodnie traktuje fakty, nasuwa się pytanie trudne i niejednakowo rozwiązywane: ile w tych rozdziałach jest historii w naszym rozumieniu, a ile teologii obleczonej w postać opowiadania. Nie pora w to teraz wchodzić. Interesują nas bowiem teraz tylko dane teologiczne. Wszakże niech nam wystarczy tyle: Łukasz czerpał informacje przynajmniej pośrednio od Matki Jezusa, od Jego krewnych i bezpośrednio od Jana Ewangelisty.

<sup>1</sup> J. McHugh, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (LD 96), Paris 1977, s. 81.

<sup>2</sup> Por. 1 Kor 10, 1—11; Ga 4, 21—31; Hbr 7, 1—28.

<sup>3</sup> Por. L. Legrand, *L'Annonce à Marie (Lc 1, 26—38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (LD 106), Paris 1981, s. 127—140.

Po tych wstępach przechodzimy do omówienia poszczególnych scen dwóch pierwszych rozdziałów Łukaszowych, szukając w nich mariologii szczególnej, odpowiedniej do roli, jaką te dwa rozdziały stanowią dla całości. Można je określić jako prolog nie tylko do dziejów Jezusa, ale do ukazania w Nim Mesjasza, Pana i Zbawiciela<sup>4</sup> wraz z Matką jako Córą Syjonu.

Po raz pierwszy pojawia się Maryja w scenie zwiastowania, a w nim zwrócimy uwagę na to, co nazywamy „pozdrowieniem anielskim”. Za łacińskim AVE z Wulgaty poszło Wujkowe „Bądź pozdrowiona”, utrzymane w Biblii Tysiąclecia i Leksykonie mszalnym. Natomiast Biblia Poznańska (M. Wolniewicz) poszła za propozycją niektórych autorów zachodnich, tłumacząc greckie pozdrowienie *chaire* dosłownie: „raduj się”. Z pierwszą propozycją taką wystąpił przed niemal pół wiekiem S. Lyonnet SJ<sup>5</sup>, poparty niebawem przez innych egzegetów różnych wyznań (H. Sahlin, A. G. Hebert, H. Cazelles, B. Rigaux). Egzegeci owi byli w pełni świadomi tego, że *chaire* było zwykłym, znanym także Ewangelistom<sup>6</sup> w formie „witaj, witajcie”, pozdrowieniem ówczesnym, odpowiednikiem hebrajskiego *šālôm* czy aramejskiego *šēlām*, łacińskiego *salve*. Jednakże do tłumaczenia dosłownego tego słowa skłoniły ich racje zaczerpnięte z kontekstu bliższego i dalszego. Kolejno im się przyjrzymy.

W tekście Łukaszowym, jawnie semityzującym, zamiast hebrajskiego zwrotu obiegowego „pokój z tobą”, używanego gdzie indziej przez Ewangelistę<sup>7</sup> w pozdrowieniach, jest odbiegający od tej konwencji czasownik *chairein*, który w Septuagincie wykazuje dwie cechy: nigdy nie jest tłumaczeniem hebrajskiego pozdrowienia *šālôm*, natomiast występuje w szczególnych kontekstach bądź, gdy mowa w księgach historycznych o radości Ludu Bożego ze zbawczych interwencji Jahwe<sup>8</sup>, bądź, i to jeszcze wyraźniej, u proroków, gdy zapowiadają przysły triumf Ludu Bożego nad wrogami<sup>9</sup>. Nadto mówiący te słowa anioł Gabriel jest w Księdze Daniela (9, 21—27) heroldem mesjańskiej radości.

Co więcej tryb rozkazujący tego czasownika „Raduj się!” występuje u proroków w związku z symboliczną postacią „Córy Syjonu”. Tytuł ten oznacza u nich bądź samo miasto Jeruzalem, bądź jego mieszkańców, ale zwłaszcza u dwóch proroków w znaczeniu świętej Reszty Ludu Bożego w czasach mesjańskich.

<sup>4</sup> Por. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1—2* (EB), Paris 1957, s. 191—233; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1*, Freiburg-Basel-Wien (1969), s. 18—25.

<sup>5</sup> *Chaire kecharitomene*, W: *Bib 20* (1939) 131—141.

<sup>6</sup> Por. Mt 26, 49; 28, 9.

<sup>7</sup> Por. Łk 10, 5; 24, 36.

<sup>8</sup> Np. Wj 4, 31 LXX; 1 Sm 19, 5 LXX; 1 Krl 8, 66; 2 Krl 11, 14. 20.

<sup>9</sup> Np. Iz 13, 3; 57, 21 LXX; 66, 10. 14.



Sofoniasz tak wzywa do radości przysły lud czasów mesjańskich:  
 „Ciesz się i wesel z całego serca,  
 Córo Jeruzalem...  
 Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie,  
 nie będziesz już bała się złego.  
 Owego dnia powiedzą Jerozolimie:  
 Nie bój się, Syjonie!  
 Niech nie słabną twoje ręce!  
 Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie,  
 Mocarz — On zbawi,  
 uniesie się weselem nad tobą,  
 odnowi swą miłość,  
 wzniesie okrzyk radości...” (So 3, 14—17 LXX).

Zauważmy, że występuje tutaj drugie wezwanie anioła Gabriela:  
 „Nie bój się!” (Łk 1, 30).

Podobnie do radości wzywa Córę Syjonu część druga prorocтва Zachariasza, co potem podejmą ewangelści jako zapowiedź triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy:

„Raduj się wielce, Córo Syjonu,  
 wołaj radośnie, Córo Jeruzalem!  
 Oto Król twój idzie do ciebie  
 sprawiedliwy i zwycięski.  
 Pokorny — jedzie na osiołku,  
 na oślątku, źrebięciu oślicy” (Za 9, 9).

Wreszcie u nawskroś eschatologicznego proroka Joela po nawoływaniu do pokuty czytamy również takie wezwanie do radości z użyciem dwóch czasowników znanych ze słów anioła Gabriela:

„Nie lękaj się ziemi!  
 Raduj się i wesel,  
 bo wielkie rzeczy uczynił Pan” (Jl 3, 21n).

„Ziemia” tutaj — to kraj Izraela, Ludu Bożego poddanego próbie. A w końcowych słowach zachodzi podobieństwo do maryjnego kantyku *Magnificat*.

Na to, że słowo *chaire* w podniosłym kontekście zwiastowania, które mówi o Mesjaszu w barwach mesjanizmu królewskiego, nie jest zwyczajnym pozdrowieniem, godzi się bodaj większość egzegetów<sup>10</sup>, ale nie wszyscy uznają zamiar Łukasza charakteryzowania Maryi jako przedstawicielki Izraela pod nazwą Córy Syjonu<sup>11</sup>. Rzeczywiście — samego wezwania *chaire* byłoby za mało, by uznać tezę o Maryi jako córce Syjonu za udowodnioną.

Spróbujmy w następnych słowach szukać potwierdzenia dla tej tezy. To, co następuje, ukazuje Maryję na uniwersalistycznym tle

<sup>10</sup> Tak to rozumie greccy Ojcowie Kościoła i przeszło to do liturgii wschodniej, a częściowo do zachodniej (antyfona *Regina caeli, laetare*).

<sup>11</sup> Tak np. A. Strobel, H. Räisänen, H. Schürmann.

dziejów zbawienia, stale jako osobę i symbol zarazem. I tak radować ma się Maryja jako „łaski pełna”, lub dosłownie tłumacząc imiesłów grecki *kecharitōménē* — „trwale obdarzona łaską”. Ten imiesłów zastępujący tu imię własne, które dopiero potem zostanie wymówione, jest określeniem Jej istoty, jakby całym programem życia. Znamienne jest to, że po raz drugi ten czasownik *charitoō* w Liście do Efezjan (1, 6) mówi o działaniu Boga wobec wspólnoty wiernych za pośrednictwem Chrystusa. „Znalazłaś łaskę u Boga” — jest to częsty zwrot w Septuagincie kierowany do osób umiłowanych przez Boga, a wybitnych w dziejach Ludu Bożego. Słowa anioła „Pan z tobą” połączone z „nie bój się” zachodzą w Starym Testamencie wielokrotnie. Słyszą je wybitne jednostki w trudnych sytuacjach: Abraham (Rdz 28, 24), Jakub (28, 15), Mojżesz (Wj 3, 11n), Gedeon (Sdz 6, 16), Jeremiasz (Jr 1, 8). A sytuacje ich trudne stale wiążą się z dziejami Ludu Bożego, z chwilami decydującymi o zbawieniu. Skierowane do Maryi i wiążą Ją jako Matkę Mesjasza, potomka Dawida, z dziejami zbawienia, ze spełnieniem nadziei Ludu Przymierza.

Na pytanie Maryi o pogodzenie macierzyństwa z dziewictwem pada tajemnicza odpowiedź anioła, zawierająca znów nawiązanie do dziejów Izraela: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1, 35). Słowa te, jak wiadomo, są podstawą litaniijnego określenia Maryi jako „Arki Przymierza”. Czytelnik Ewangelii Łukaszczej obeznany ze Starym Testamencie, zwłaszcza w tłumaczeniu Septuaginty, łatwo słowa anioła kojarzył z opisem Księgi Wyjścia: „Wtedy to obłok okrył Namiot Świadcstwa, i Namiot napełnił się chwałą Pana. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Świadcstwa, bo obłok osłaniał go cieniem i chwałą Pana napełnił się Namiot” (Wj 40, 34n LXX). Rzadkie słowo „osłaniać cieniem” (*episkiazein*) występuje jeszcze tylko 3 razy zawsze z odzieniem znaczeniowym szczególnej opieki, w tym dwa razy podmiotem jest Boża obecność ochraniająca (Ps 90, 4; 139, 7). Bez użycia czasownika, ale podobnym obrazem obłoku posługuje się prorok Izajasz, i to w kontekście wymienianym Górę Syjonu, wolną już od winy (Iz 4, 46). Tak więc słowa anioła do Maryi o zstąpieniu Ducha Świętego na Nią zapowiadają, że twórcza moc Boga napełni Ją nowym rodzajem zbawczej Bożej obecności. Na takim tle odpowiedź Jej: „Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 35), jest czymś więcej niż osobistym otwarciem się na szczególną łaskę macierzyństwa, jest bezwarunkową i pełną wdzięczności zgodą (*optativus!*) na Bożą ofertę dla całej ludzkości<sup>13</sup>. Losy Izraela Bożego, a poprzez niego — całej ludzkości, zależały wówczas od tej decyzji<sup>14</sup>. Dopiero więc po usłyszeniu Jej decyzji odchodzi anioł Gabriel.

<sup>12</sup> Np. Rdz 6, 8; 18, 3; 30, 27 i i.

<sup>13</sup> Por. J. M c H u g h, dz. cyt., s. 112.

<sup>14</sup> Dramatycznie to przedstawił św. Bernard w znanej homilii *Super „Missus est”*, 8 PL 183, 83n.

W scenie zwiastowania zachodzą u Maryi takie cechy Córy Syjonu: pokora samej kondycji, ubóstwo połączone z umiłowaniem przez Boga i wybraniem przez Niego do zadań ery mesjańskiej<sup>15</sup>. „Maryja jest znakiem przymierza dotrzymanego, całkowitego władztwa Boga pośród należącej do Niego Reszty Izraela”<sup>16</sup>.

Pełna uroku scena nawiedzenia Elżbiety przez Maryję zawiera wiele treści teologicznej dla naszego tematu w zdaniu wypowiedzianym najpierw o Matce Pana: „Błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1, 42). Przypomina ono pochwały ze Starego Testamentu o dwóch niewiastach: „Niech Jael będzie błogosławiona wśród niewiast” (Sdz 5, 24) i skierowane do Judyty: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego spomiędzy wszystkich niewiast na ziemi” (Jdt 13, 18) oraz „Tyś wywyższaniem Jeruzalem, tyś chlubą wielką Izraela, tyś wielką dumą naszego narodu” (Jdt 15, 9). Obie te niewiasty swoim podstępem uwolniły Izraela od groźnych wrogów. Zwłaszcza w ręku Judyty, której imię oznacza po prostu „Żydówkę”, był los Izraela. Tę analogię z Maryją dawno dostrzegli Ojcowie Kościoła i liturgia maryjna to utrwaliła, ją też wspominają nasze godzinki.

Druga pochwała Maryi ze sceny nawiedzenia: „Błogosławiona, która uwierzyła” (Łk 1, 45), w połączeniu z określeniem „Matka mojego Pana” (Łk 1, 43), mówi o wierze Maryi w spełnienie Bożych obietnic zbawczych. I tak kantykt Maryi *Magnificat* jest czymś więcej niż wyrazem wdzięczności istoty uprzywilejowanej. Pierwsza jego część jest wprawdzie bardziej osobista, ale już w niej brzmią echa kantyktu Anny, matki Samuela (1 Sm 2, 1—10) i proroka Habakuka: „w Panu będę się radować, weselić się będę w Bogu, moim Zbawicielu” (Ha 3, 18). Maryja jawi się jako „służebnica”, na której „uniżenie” wejrzał Bóg, a błogosławić ją będzie 12 pokoleń Izraela, tego któremu Malachiasz zapowiedział: „Nazywać was będą szczęśliwymi wszystkie narody” (Ml 3, 12). Ubodzy, pokorni — to u proroków cecha wiernej „Reszty”. A więc i w pierwszej części nie chodzi o sprawy tylko osobiste Maryi. Druga część kantyktu opiewa już całe pasmo Bożych działań wobec „sługi swego Izraela”. Wspomniany tam jest Abraham. Trojakie jest podobieństwo Maryi do niego: znalazłszy łaskę u Boga jako ona stała się Maryja błogosławieństwem dla narodów, przedmiotem pochwały i — przez swego Syna — Matką nowego Ludu Bożego. Dzięki temu można mówić o utożsamieniu Maryi z Córą Syjonu<sup>17</sup>. Udręczona Córa Syjonu oczekiwać miała wybawienia ze strony swego mesjańskiego króla. Maryja już w jej imieniu wypowiada hymn dziękczynienia za pełne wybawienie Ludu Bożego<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., s. 96.

<sup>16</sup> L. Alting von Geusau, *Matka wierzących*, „Znak” 17 (1965) 620.

<sup>17</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., s. 122.

<sup>18</sup> Por. J. T. Forestell, *Old Testament Background of the Magnificat*, W: „Marian Studies” 12 (1961) 224n.

Sama scena narodzenia Jezusa w Betlejem ma przede wszystkim bogatą treść chrystologiczną, ale od Syna nieodłączna jest Matka. Choć mówią o Niej zaledwie dwa zdania, w nich również można znaleźć ważne dane dla naszego tematu: „Kiedy tam (tzn. w Betlejem, „mieście Dawidowym”) przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie” (Łk 2, 6n). „Pierworodny” — określenie długo kłopotliwe w egzegezie — zdaje się sugerować istnienie innych, następnych dzieci. Inny był jednak sposób myślenia Hebrajczyków, dla których ten termin oznaczał syna, przed którym nie było innego, a nie po którym byli inni. Nagrobny napis z Leontopolis w Egipcie głosi śmierć pewnej Żydówki wśród bólów rodzenia jej pierworodnego<sup>19</sup>. Pozornie kłopotliwy ten wyraz ma swoją rolę w wątku opowiadania Łukasowego, wprowadza bowiem scenę ofiarowania Jezusa w świątyni po 40 dniach. Z punktu widzenia zamierzonej teologii ma on jeszcze inną rolę. Jest mianowicie nawiązaniem do prorocstwa mesjańskiego: „Ja go ustanowię pierworodnym, największym wśród królów ziemi” (Ps 89 [88], 28). Salomon, dziedzic Dawida według prorocstwa Natana (2 Sm 7, 12—16) nie był pierworodnym. Wyraz ten więc eksponuje u Łukasza prawdziwego i pełnego dziedzica Dawida, wspomnianego w słowach zwiastowania. Jest nim Jezus jako „pierworodny” swej Matki, Córy Syjonu ery mesjańskiej. Ułożenie Dziecięcia, owiniętego w pieluszki w żłobie, z jednej strony przygotowuje „znak” dany przez anioła pasterzom, z drugiej zaś — charakteryzuje ubóstwo Mesjasza, którym zajmuje się tylko dziewicza Matka. Taka Matka i tacy pierwsi adoratorzy Nowonarodzonego, ubodzy pasterze, odpowiadają prorocstwom o ubogiej, a świętej „Reszcie” Izraela. Całość tego obrazu przypomina dwie obietnice prorocтва Micheasza (4, 8—10; 5, 1—4), gdzie wyłaniają się obrazy: Pasterza, pokoju i Córy Syjonu, która jako rodząca ma „wyjść z miasta i w polu zamieszkać”<sup>20</sup>.

Pozostają do omówienia jeszcze dwie sceny rozgrywające się w świątyni, tak ważnej w teologii Łukasza, który swoją ewangelię zaczyna od świątyni i na niej kończy. Te dwie sceny — to trzecia para opowiadań równoległych, po dwóch zwiastowaniach i po dwóch narodzeniach: Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa. Są to ofiarowania Jezusa w dniu 40-ym i znalezienie 12-letniego. Wspólną ich cechą jest moment zasmucenia Maryi, przy czym zachodzi stopniowanie: zapowiedź miecza z pierwszej sceny staje się rzeczywistym bólem — w drugiej. Główne pouczenie obu scen jest oczywiście chrystologiczne, ale występująca w obu Maryja jest więcej niż czułą Matką, powiązana z losami Syna.

<sup>19</sup> Por. J.-B. Frey, *La signification du terme prōtotokos d'après une inscription juive*, W: Bib 11 (1930) 373—390.

<sup>20</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., s. 132.

To, co przywykliśmy nazywać „ofiarowaniem” w świątyni, a ściślej należałoby mówić o „przedstawieniu” (tylko jest ono po polsku wieloznaczne) uchodzi często za wyraz posłuszeństwa Św. Rodziny wobec Prawa Mojżeszowego. Jest to słuszne, ale tylko w ogólnych zarysach, gdyż św. Łukasz podkreśla coś innego. Już pierwsze słowa były kłopotliwe w dziejach egzegezy: „Gdy upłynęły dni ich oczyszczenia” (Łk 2, 22). Co znaczy liczba mnoga „ich”, skoro przepis prawa mówił tylko o matce, nigdy o dziecku czy ojcu? Dziecko miało być jako pierworodne wykupione (Wj 13, 15), o czym ani słowa u Łukasza. Albo więc trzeba przyjąć, że Ewangelista oba obrzędy scalił w jedno, gdyż Chrystus jest tu postacią centralną<sup>21</sup> jako „przedstawiony” (*parastēsai*)<sup>22</sup> Panu” Arcykapłan Nowej Świątyni, albo — co wydaje się słuszniejsze — szukać wyjaśnienia liczby mnogiej „ich” poza Synem i Matką. Na szczególną myśl Ewangelisty naprowadza to, że dodał on słowa „będzie nazwane świętym dla Pana” (przekład dosłowny), których wprost w takim brzmieniu nie ma w tym rozdziale Księgi Wyjścia (gdyż 13, 2 ma formę czasownikową: „poświęć Mi”). Racja tej zmiany jest jasna: Jezus od początku jest „Święty” jako „Syn Boży” (Łk 1, 35), nie może więc być ani oczyszczony ani wykupiony, ani nawet ofiarowany, gdyż to Go czeka dopiero u końca życia — na krzyżu<sup>23</sup>. Samo zaś oczyszczenie najłatwiej się tłumaczy jako spełnienie proroctwa Daniela (9, 24) i Malachiasza (3, 1), stopionych w jedno. Oto przychodzi do świątyni „Pan” i „anioł Przymierza”, a więc nadchodzi czas, by „położyć kres nieprawości, grzech obłożyć pieczęcią i odpokutować występek, a wprowadzić wieczną sprawiedliwość, przypieczętować widzenie i proroka, i namaścić to, co Najświętsze”. Zatem oczyszczenie „ich” odnosi się do zbiorowości tych, którzy mają być odkupieni<sup>24</sup>. Maryja więc jako Córa Syjonu, w imieniu wiernego Ludu Bożego, „przedstawia” Bogu Świętego Kapłana Nowego Przymierza. Tymczasem takiego „przedstawienia” dziecka Prawo nie nakazywało. Uczyniła tak przed wiekami matka Samuela oddając go na służbę w przybytku (1 Sm 1, 25—28).

Ten wymiar społeczny postaci Maryi otrzymuje potwierdzenie natychmiast w słowach starca Symeona. Powitawszy w małym Jezusie obiecanego „Mesjasza Pańskiego”, ale już powszechnego jako „światło na oświecenie pogan i chwałę Twego Izraela” (Łk 2, 26. 32) starzec zapowiada Matce nie tylko, że Syn będzie znakiem sprzeciwu, ale że i Jej własną duszę przeniknie miecz (por. Łk 2, 35). Zazwyczaj wi-

<sup>21</sup> Por. P. Benoit, „*Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme*” (Luc 2, 35), W: CBQ 25 (1963) 258<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Czasownik ten w Starym Testamencie często nawiązuje do różnych form kultu. Por. ThWNT 5, 836—840.

<sup>23</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., s. 145n.

<sup>24</sup> Szeroko to uzasadnia L. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique — historicité et théologie*, (Tournai 1982), s. 82—89.



zemy te słowa ze współcierpieniem Matki Bolesnej pod krzyżem na Golgocie, co z pewnością jest słuszne. Ale — co zauważono<sup>25</sup> Ewangelista użył tu słowa znamiennego: „przeniknie”. Trzeba by dosłownie je przetłumaczyć „przejdzie” (*dieleusetai*), co wygląda na echo słów Ezechiela zapowiadających klęskę Izraela: „Niech miecz przejdzie przez ten kraj” (Ez 14, 17). Zrozumiałe dla nas z punktu widzenia psychologicznego następstwo udziału Matki w cierpieniach Syna jawi się tutaj jako odpowiednik losów całego Ludu Bożego, dlatego że Maryja ten lud reprezentuje całą sobą tak, jak to było widoczne już w jej *Magnificat*. Dziwne „wyzwolenie Jeruzolimy” w ustach prorokini Anny (2, 38) — to ten klimat.

Scenę ostatnią — odnalezienie w świątyni 12-letniego Jezusa — z Jej wyrzutem pod adresem Syna łatwo rozumiemy od strony psychologii Matki. Tymczasem nie na tym zależy Ewangelicie, który podkreśla zagadkową odpowiedź Jezusa wraz z faktem jej niezrozumienia przez Maryję i Józefa. Wysilali się komentatorzy w ciągu wieków<sup>26</sup> nad wytłumaczeniem, kto nie zrozumiał, czego i dlaczego? Padali przy tym różne wyjaśnienia.

Zacząć trzeba od ustalenia sensu słów Jezusa, mianowicie ogólnikowego zwrotu greckiego *en tois tou Patros mou* (Łk 2, 49). Polskie przekłady różnie to oddają: „być w tym, co należy do Ojca mego” (F. Gryglewicz, W. Prokułski) bądź „w domu Ojca mego” (S. Kowalski, M. Wolniewicz) bądź „sprawy Ojca mego” (K. Romaniuk). Wszystkie one są filologicznie poprawne. Wysłunięte nowe tłumaczenie, również poprawnie, mówi po prostu „u mego Ojca” (R. Laurentin, J. McHugh, L. Sabourin). Pozwala ono na zupełnie nową interpretację: te trzy dni nieobecności Jezusa 12-letniego, będącego jednak „u Ojca” (w Jego domu i sprawach...) są apokaliptyczną zapowiedzią tych trzech dni, które nastąpią po Jego śmierci, przed zmartwychwstaniem. Potwierdzeniem dla tego tłumaczenia jest użycie słowa „powinien” (*dei*), które na wielu miejscach wprowadza odwieczne wyroki Boże, w tej liczbie odnoszące się także do faktów paschalnych<sup>27</sup>. Wyjaśnia się wówczas niepokojące „oni nie zrozumieli”. Odnosi się ono właśnie do tego znaczenia tajemniczego, które było wówczas zupełnie nieprzewidziane dla Maryi i Józefa. Mamy tu więc jeden więcej wypadek nie zawsze zawnionego niezrozumienia, powtarzającego się także i w Trzeciej Ewangelii<sup>28</sup>. Tyle danych dla chrystologii, ale jaka tu jest mariologia?

Widać stąd, że wiara Maryi postępowała naprzód w mrokach znamienych dla całego Kościoła pielgrzymującego, z którym jest Ona solidarna, który reprezentuje już jako Córa Syjonu Nowego, a zara-

<sup>25</sup> Por. P. Benoit, art. cyt., s. 260.

<sup>26</sup> Bogaty przegląd tych stanowisk podaje R. Laurentin, *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie (EB)*, Paris 1966, s. 11—32.

<sup>27</sup> Por. Łk 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26. 44.

<sup>28</sup> Np. Łk 9, 44n; 18, 34; 24, 25n. 45n.



zem Matka Kościoła. Wraz z Nią przeżył on mękę Syna Bożego, wraz z Nią przeżywa wciąż zmartwychwstanie.

Przebiegliśmy dwa pierwsze rozdziały Ewangelii Łukaszowej wydobywając z nich rysy Maryi jako Córy Syjonu. U kogoś jednostronnie przywiązanego do samych faktów historycznych może powstać wątpliwość, czy ideę, symbol zbiorowości określanej tym mianem u proroków wolno zamknąć w osobie młodej ubogiej dziewicy z Nazaretu? Kto stawia podobny zarzut, nie liczy się z typowym dla geniuszu hebrajskiego pojęciem „zbiorowej osobowości”<sup>29</sup>, która rysuje się poprzez oba Testamenty, od Księgi Rodzaju (zwłaszcza Rdz 49, 1—28) aż po Pawłową naukę o Chrystusie eklezjalnym.

Dodajmy na zakończenie, że przedstawione tutaj ujęcie początków Łukaszowej mariologii zyskało już aprobatę ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przynajmniej w ogólnych zarysach. W rozdziale XIII Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen Gentium*), Soboru Watykańskiego II zatytułowanym „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”, czytamy o Maryi te słowa inspirowane przez mariologię Łukaszową: „Ona to zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go. Wraz z Nią wreszcie, wzniosłą Córą Syjonu, po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy, przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnice ciała swego uwolnić człowieka od grzechu”<sup>30</sup>.

Kraków-Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

<sup>29</sup> Por. R. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, W: *Werden und Wesen des Altes Testaments* (J. Hempel) ZAW Beiheft 66 (1936) 49—62 oraz obszerną monografię J. De Fraigne, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de „personnalité corporative” dans la Bible*, (Bruges 1959).

<sup>30</sup> KK 55.

## NIEBIAŃSKIE JERUZALEM SPOSTRZEŻENIA NA TEMAT EKLEZJOLOGII I ESCHATOLOGII APOKALIPSY ŚW. JANA \*

### 1. WSTĘP

Po ukazaniu się podstawowych komentarzy Wilhelma Bousseta (1906), Roberta Henry Charlesa (1920) i Ernsta Lohmeyera (1926) tylko sporadycznie interesowali się bibliści ostatnią księgą nowotestamentalnego kanonu: Apokalipsą, wzgl. Objawieniem św. Jana. Teologom i szkołom wyższym ważniejsze wydają się inne pisma Nowego Testamentu: listy Pawła, ale także Ewangelie i Dzieje Apostolskie.

Tylko częściowo ma to swoje uzasadnienie w innym charakterze treści, w zagmatwanej różnorodności obrazów i w zagadkowym ich wyjaśnianiu przez anioła — interpretatora. Raczej odgrywa tu rolę trudność wykorzystania tej księgi dla celów parenetycznych i duszpasterskich; kaznodzieje i duszpasterze nie lubią Apokalipsy ze względu na jej obrazy końca świata i sądu ostatecznego.

Główną zaś przyczyną tego, że przez dziesięciolecia Apokalipsa pozostawała w cieniu listów Pawła lub Ewangelii, był fakt, że herecyty i fanteści wszystkich wieków wykorzystywali ją po to, by dać biblijne uzasadnienie własnej interpretacji historycznych wydarzeń i samowolnych wyliczeń terminu końca świata. Ciągłe na nowo postacie polityków — np. Napoleona, Stalina, Hitlera — były utożsamiane z „bestią z czeluści” (Ap 11, 7; 13, 11), której liczba jest 666 (Ap 13, 18). Johann Albrecht Bengel (1687—1752) i Johann Heinrich Jung-Stiling (1740—1817) na podstawie Apokalipsy wyznaczyli początek tysiącletniego królestwa (Ap 20, 1—6) na dzień 18 czerwca 1836 r.

W wielkim poważaniu była i jest Apokalipsa u przedstawicieli sztuki. Żadna księga biblijna nie była tak często i tak bogato ilustrowana jak Apokalipsa; dowodzi tego już Biblia Lutra z 1534 r., której oryginalne drewniane matryce znajdują się wśród zbiorów Uniwersytetu w Krakowie. Przede wszystkim jednak Apokalipsa Jana od późnej starości służyła budowniczym jako podręcznik budowy kościołów; artyści i architekci pojmują i kształtują dom Boży jako niebiańskie Jeruzalem, a przez to antycypując sprowadzają niebo na ziemię. Należy tu wskazać dążenie, by dzięki parom wież osiągnąć sześcienny kształt katedr (Ap 21, 16) i ich wielowarstwowość (por. Ap 21, 18—21). Dwanaście filarów środkowej nawy kościoła jak i dwanaście za-cheuszek z dwunastoma świecznikami przypominają dwanaście kamieni

\* Tekst wykładu wygłoszonego w marcu 1988 r. w ATK i innych ośrodkach teologicznych w Polsce. Wykład nie był publikowany za granicą. Autor, wyznania kalwińskiego, jest profesorem na Uniwersytecie w Mouguncji.

węgielnych niebiańskiego Jeruzalem, na których są imiona 12 apostołów (Ap 21, 14; por. Ef 2, 20); odnosi się to także do dwunastoczęściowych kamieni węgielnych wczesnego i zaawansowanego średniowiecza z imionami patriarchów i apostołów (Ap 21, 12—14; por. Ez 48, 31—34). Ponieważ wewnątrz miasta Bożego jest bardzo czyste i wolne od elementów demonicznych (Ap 21, 27; 22, 15), demoniczne figury strzegą budynku kościoła od zewnątrz; należą do nich także gotyckie rzygacze wodą, będące odbiciem węża wypuszczającego z gardzieli wodę w Ap 12, 15n. Posągi Matki Bożej ze słońcem, księżycem i diademem z dwunastu gwiazd lub 12 szlachetnych kamieni przedstawiają utożsamianą z Maryją — niewiastę ukazującą się na niebie z Ap 12, 15n. Siedmioramienne świeczniki lub także siedem pojedynczych świeczników reprezentują siedem złotych świeczników — czyli Kościół — z Ap 1, 12. 20. Światłość z Ap 21, 23n. symbolizuje obfitość świec i lamp; wieczna lampka przypomina o tym, że w niebiańskim mieście nie będzie już żadnej nocy (Ap 21, 25; 22, 5; por. Iz 60, 19n). Zarówno szlachetne kamienie na sprzętach liturgicznych jak i witraże w oknach kościelnych przypominają o szlachetnych kamieniach w murach nowego Jeruzalem (Ap 21, 18—20).

Ze te — a nie wszystkie jeszcze zostały wyliczone — paralele pomiędzy chrześcijańskimi budowlami kościelnymi a Apokalipsą Jana nie są przypadkowe, dowodzą autorzy średniowieczni, jak Suger z Saint-Denis (1081—1151), Honorius Augustodunensis (koniec XI w. — połowa XII w.), Sicardus z Cremony (1160—1215) i Durandus z Mende (1230/31—1296), u których liczne są cytaty z Apokalipsy. Jeszcze dzisiaj Ap 21, 2—5 czytana jest w liturgii podczas poświęcenia nowego kościoła i podczas dorocznego święta rocznicy konsekracji kościoła.

## 2. EGZEGEZA Ap 21n.

Apokalipsa Jana, zredagowana za panowania cesarza Domicjana (81—96 po Chr.) około 95 r. po Chr. po wprowadzającym rozdz. 1 i siedmiu listach do siedmiu Kościołów chrześcijańskich w Małej Azji (Ap 2n.), zawiera szereg wizji i obrazów, które interpretują rozpoczęte prześladowania chrześcijan jako przejście do tysiącletniego, mesjańskiego czasu przejściowego (Millennium; Ap 20, 1—6) i do sądu ostatecznego (Ap 20, 11—15), po którym nastąpi wieczna era zbawienia (Ap 21n.); prawie wszystkie pojedyncze rysy pochodzą ze skarbca obrazów judaistycznych apokaliptyki (por. etHen; Jub; Test XII; Qumran, 4 Edz, syrBar). „Chrześcijańskim” w ścisłym sensie. poza rolą dwunastu apostołów (Ap 21, 14), jest w Apokalipsie jedynie utożsamienie oczekiwanego przez Żydów Mesjasza ze zmartwychwstałym i wywyższonym synem cieśli — Jezusem z Nazaretu.

Ten wskrzeszony przez Boga i uroczyście wprowadzony do nieba Zbawca (Ap 5, 6—8) wyposażony zostaje w godności kosmiczne. Jest

On nie tylko Barankiem (Ap 5, 6; 6, 16; 7, 17), tj. znakiem zodiaku wiosny, lecz także urodzonym na gwiazdzistym niebie synem bogini słońca, która już w interpretacji judaistycznej utożsamiana była z niebiańską córą Syjonu i matką Mesjasza (Ap 12, 1—17). Mit bożonarodzeniowy z Ap 12 znajduje swoją kontynuację w zwycięstwie dorosłego powracającego króla, przedstawionego jako jadący na koniu Helios (Ap 19, 11—16), którym jest Syn Człowieczy, promieniujący jak słońce, z siedmioma gwiazdami, z widzenia wstępnego (Ap 1, 12—16; por. 7, 9—14). Judeochrześcijański, wykształcony w tradycji mądrościowej apokaliptyki posługuje się do końca astralnymi kategoriami, aby ukazać boskość Kosmokratora Jezusa; w niebiańskim Jeruzalem, które nie zna nocy, a więc i czasu, świeci Bóg i Jego mesjański Syn („Baranek”) jak słońce i księżyc (Ap 21, 22—25; 22, 5).

Nie ulega wątpliwości, że Apokalipsa Jana swój punkt szczytowy osiągnęła w rozdz. 12, przedstawiającym narodziny mesjańskiego dziecka, które będzie Kosmokratozem, a rozdziały 21—22 są ukoronowaniem księgi: niebiańskie Jeruzalem oczekuje pobożnych prawdziwego Izraela, który poganami uzupełniony został do liczby dwunastu pokoleń, aby tutaj żyli na zawsze w światłości Boga i Jego Mesjasza Jezusa Chrystusa, wolni od wszelkiej nieczystości i wszelkiego występku.

Sąd ostateczny (Ap 20, 11—15) będzie końcem wszelkich występów (Ap 20, 15; 21, 8) i wszystkich mocy przeciwnych Bogu: śmierć i Hades (Ap 20, 14; 21, 4) przestaną istnieć. Dla zapisanych w księdze życia (Ap 20, 12, 15), pod nowym niebem i nową ziemią (Ap 21, 1) zstępuje z nieba na ziemię ostateczne, święte, nowe Jeruzalem (Ap 21, 2, 10), zstępuje na górę Syjon, gdzie zastępuje stare Jeruzalem, sprofanowane i zniszczone (por. Ap 11, 13 oraz 4 Ezd 7, 26—44; 9, 26—10, 60; 13, 1—36; syr Bar 4, 3—6; por. 59, 4).

Jako oblubienica Mesjasza (por. 4 Ezd 7, 26; 9, 47 — 10, 4) jest Jeruzalem, czyli Kościół jako prawdziwy Izrael (por. Ap 7, 4—8), pięknie przystrojone (Ap 21, 2; por. Ap 19, 7n.). Niebiańskie Jeruzalem identyczne jest z panią w słońcu z Ap 12; zarówno dwanaście bram z pereł (Ap 21, 21) jak i dwanaście szlachetnych kamieni muru miasta (Ap 21, 19n) odpowiadają dwunastu gwiazdom diadememu z Ap 12, 1. Starożytna judaistyczna nauka interpretowała zodiak jako niebiański prototyp związku pokoleń (Gen Rabba 100, 9; Ex Rabba 15, 6). Szlachetne kamienie symbolizują zarówno 12 znaków zodiaku jak i — na piersi arcykapłana — 12 pokoleń Izraela (Wj 28, 15—21; 39, 8—14).

Podobnie jak to już było w wizji proroka Ezechiela, mur miasta o kształcie kwadratu otwiera się we wszystkich kierunkach świata poprzez trzy bramy; ponieważ przez te bramy do miasta Bożego wejdzie dwanaście pokoleń Izraela, na każdej bramie jest wypisane imię jednego patriarchy, względnie pokolenia (Ap 21, 12n. — jak Ez 48, 31—34). Na każdej bramie stoi anioł (Ap 21, 12; por. Iz 62, 6);

być może tych 12 aniołów należy utożsamić z 12 apostołami, których imiona umieszczone są na 12 kamieniach węgielnych muru miasta (Ap 21, 14), i który już w Mt 19, 28; Łk 22, 30 występują jako sędziowie dwunastu pokoleń w czasie sądu ostatecznego (por. Ap 20, 4).

Nowe miasto posiada kształt sześcianu (Ap 21, 16) jak miejsce najświętsze świątyni jerozolimskiej. Wszystko jedno, czy w nim króluje Bóg czy Jego Mesjasz (Ap 21, 22; 22, 1. 3), nie posiada ono żadnej świątyni (Ap 21, 22), ponieważ całe Święte Miasto (por. Ap 21, 2a, 10) jest świątynią.

Apokaliptyk zakłada, że imiona pokoleń (ale por. Ap 7, 4—8) i apostołów są znane; wylicza natomiast szlachetne kamienie muru miasta (Ap 21, 19n): jaspis, szafir, chalcedon, szmaragd, sardoniks, krwawnik, chryzolit, beryl, topaz, chryzopraz, hiacynt, ametyst. Z pomocą starożytnych katalogów znaków zodiaku i kamieni szlachetnych, zebranych przez Athanasiusa Kirchera SJ (1601—1680), i biorąc pod uwagę Ap 7, 4—8; Mk 3, 16—19 i par., można przypuszczać, że odpowiadają sobie:

baran	ametyst	Juda	Piotr
byk	hiacynt	Ruben	Andrzej
bliźnięta	chryzopraz	Gad	Jakub s. Zebedeusza
rak	topaz	Aser	Jan
lew	beryl	Neftali	Filip
panna	chryzolit	Manasses	Bartłomiej
waga	krwawnik	Symeon	Mateusz
skorpion	sardoniks	Lewi	Tomasz
strzelec	szmaragd	Isachar	Jakub s. Alfeusza
koziorożec	chalcedon	Zabulon	Juda Tadeusz
wodnik	szafir	Józef	Szymon
ryby	jaspis	Beniamin	Maciej

Porównując z kolejnością znaków zodiaku i kamieni szlachetnych przekazaną przez Atanazego Kirchera (Oedipus Aegyptiacus II, 2, Roma 1653, s. 177n.) odkrywamy fakt, że Ap 21, 19n. wylicza kamienie szlachetne w odwrotnej kolejności; podczas gdy słońce rozpoczyna swoją (pozorną) drogę poprzez gwiazdozbiory ekliptyki przy baranie jako zodiakowym znaku wiosny, a kończy przy rybie, wizjoner z Ap 21 przemierza niebiańskie miasto w kierunku przeciwnym, naprzeciw wschodzącego słońca, i kończy przy baranie, konstelacji Chrystusa i nowego roku.

Kamienie szlachetne, które już według starej judaistycznej eschatologii były materiałem budowlanym oczekiwanego niebiańskiego miasta (Iz 54, 11n.; Tb 13, 17), przez swoje apotropaiczne działanie, utrzymują święte miasto w czystości. Wyraźnie podkreślona jest oddzielająca i wyłączająca funkcja murów (Ap 21, 27; 22, 15); chociaż bramy nigdy nie są zamykane (Ap 21, 25), wszystkie nieczystości i występki muszą pozostać „na zewnątrz” (Ap 21, 27; 22, 15; por.

Iz 52, 1; Ez 44, 9; Jl 4, 17; Za 14, 21), podczas gdy prawdziwi Izraelici czasów ostatecznych, do których należą także nawróceni poganie (Ap 21, 24), z wypisanymi imionami pokoleń (Ap 21, 12) mogą przekroczyć ramy (Ap 22, 14).

Mieszkańcom miasta obiecane są napoje i pokarm. Woda życia (Ap 22, 17b) gasi pragnienie; jej źródło (Ap 21, 6) wytryskując przy tronie Boga i Baranka (Ap 22, 1), przepływa przez miasto jako strumień zwilżający drzewa życia (Ap 22, 1n., jak Ez 47, 1—12). Te drzewa życia 12 razy w roku rodzą owoce (Ap 22, 2 jak Ez 47, 12), które spożywają tylko czysti (Ap 22, 14), a nie przestępcy (Ap 22, 19). Z Ap 2, 7 wynika, że owoce drzew życia identyczne są ze wspomnianą w Ap 2, 17 manną (por. Wj 16; Lb 11, 6—9; J 6, 31. 49. 58; 1 Kor 10, 3); judaizm oczekiwał od Mesjasza, że przyniesie on z nieba manę (MidrKoh 1, 9; MidrRt 2, 14; NumRabb 11 i in.).

Tylko szkicowo zarysowane porównanie Ap 21n z paralelami starotestamentalno-judaistycznymi ukazuje wyraźnie, jak mocno judeo-chrześcijański autor Objawienia Jana związany jest jeszcze z eschatologicznymi wyobrażeniami swojej macierzystej religii. W przeciwieństwie do osądów niektórych nowszych egzegetów, uderza mądrościowe wykształcenie autora (włączając wiedzę astralną) jak i intelektualna siła jego spekulatywnego systemu; naszkicowane przez Jana nowe Jeruzalem nie jest bynajmniej pogmatwanym zlepkiem apokaliptycznych myśli, lecz logicznym i konsekwentnym powiązaniem Starego i Nowego Testamentu, patriarchów i apostołów, nieba i ziemi, teologii i chrystologii, nadziei i wypełnienia. Wypracowane przez apokaliptyka detale, aż po wymierzony, kwadratowy zarys „miasta”, są możliwe do narysowania. Wizjoner z Patmos i jego czytelnicy dokładnie wiedzieli, ku czemu skierowana była ich nadzieja.

Jednak Ap 21n nie jest tylko dokumentem futurystycznej eschatologii. Wiele nadziei autora, które w pełni mają się spełnić dopiero podczas paruzji, już teraz — przynajmniej częściowo — urzeczywistniają się; eschatologia staje się eklezjologią Kościoła, który swój czas rozumie jako czas ostateczny. Ten Kościół, także jeśli ucztą weselną dopiero ma nastąpić (Ap 19, 7. 9), już teraz jest nie tylko oblubienicą (Ap 21, 2b, 9b), lecz także małżonką (Ap 19, 7; 21, 9b) jej Mesjasza, Jezusa Chrystusa (por. J 3, 29).

Spojrzenie na miejsca paralelne Nowego Testamentu powinno wyjaśnić terazniejsze — eklezjologiczne aspekty Ap 21n. Wszystkie warstwy literatury nowotestamentalnej znają obraz oblubieńczej miłości między Mesjaszem Jezusem i Jego gminą (Ap 21, 2. 9; por. Mt 22, 1—14; 25, 1—13; Mk 2, 19n. par.; Łk 12, 36; J 3, 29; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 23—32). Już teraz górne Jeruzalem jest naszą matką (Ga 4, 26), to jest naszą ojczyzną (por. Flp 3, 20); zwolennicy Jezusa już teraz posiadają prawa obywatelskie niebiańskiego Jeruzalem (Hbr 12, 22—24).



Także Ef 3, 18 miał wpływ na sześcienny kształt niebiańskiego miasta (Ap 21, 16), gdzie apostoł obiecuje „świętym” umiejętność „wymierzenia szerokości i długości, wysokości i głębokości”; w starożytności sześcian podobnie jak kula uważany był za symbol harmonii; myśli się tu nie tylko o kształcie świątyni, lecz także o miłości i pokoju, które już teraz powinny panować w chrześcijańskiej gminie (por. Ap 2, 4. 19; oraz J 13, 35; 14, 27; 15, 9—17).

Na fundamencie apostołów (Ap 21, 14) według Ef 2, 20 wzniesiony jest Kościół (por. 2, 9); apostołskie rozporządzenia regulują, w formie np. Didache lub Didaskaliów, obecne życie chrześcijan i na sposób jakby dzielącego muru (por. Ap 21, 27; 22, 15) decydują o przynależeniu do tych „wewnątrz” lub „na zewnątrz”. W Kościele złożonym z Żydów i pogan Bóg już teraz odnowił (Jk 1, 1) Izrael dwunastu pokoleń (Ap 21, 12).

Z Ap 22, 1n można porównać np. 1 Kor 10, 1—6; ponieważ Paweł wyraźnie morze i manę interpretuje jako chrzest i eucharystię, mógł także apokaliptyk — zakładając identyczność owoców drzewa życia z maną (z Ap 22, 2 por. oprócz Ap 2, 7. 17 przede wszystkim J 6, 31—58) — mieć tu na uwadze sakramenty chrztu i wieczerzy Pańskiej. Woda ze strumienia życia i chleb z drzewa życia są wtedy nie tylko mesjańskimi darami zbawczymi przyszłego Jeruzalem, lecz także konstytuwnymi rytami obecnego Kościoła; groźba wiecznego wykluczenia z drzewa życia i miasta Bożego odpowiada kościelnej karze ekskomuniki przez kierującą gminą (Ap 22, 19).

### 3. WNIOSKI KOŃCOWE

Bez wątpienia Apokalipsa Jana jest jedyną księgą Nowego Testamentu, w której tak dominującą rolę odgrywa eschatologia. Spojrzenie wizjonera skierowane jest w przyszłość; jego celem jest niebiańskie Jeruzalem. Przyszłe miasto Boże opisuje on i konstruuje wykorzystując dziedzictwo nauki judaistycznej, wyciągając jednocześnie wnioski z nauki wczesnochrześcijańskich głównych teologów.

Jednak nie tylko słynne siedem listów (Ap 2n), lecz także wody o niebiańskim Jeruzalem (Ap 21n) zawierają konkretne wskazania co do kształtu i samoświadomości małoazjatyckiego Kościoła na końcu pierwszego stulecia. Chociaż Kościół już teraz jest oblubienicą i małżonką Mesjasza-Jezusa, czeka jeszcze na ucztę weselną i na ostateczne zjednoczenie; jednak pokarm i napój eschatologicznej uczyty chrześcijan może już dzisiaj kosztować w sakramencie ołtarza. Granica między eschatologią i eklezjologią jest niewidoczna.

Ale właśnie dzięki temu Apokalipsa Jana ma dużą wartość pastoralną i dogmatyczną, często niesłusznie niezauważaną, także dla Kościoła XX wieku. Nie tylko Domicjan prześladował Kościół; nie na próżno czytelnicy Biblii w czasach A. Hitlera szukali i znaleźli pocieszenie w Apokalipsie.

Czekanie na wypełnienie i potwierdzenie teraźniejszości Kościoła nie wykluczają się wzajemnie. Przyszłość jest dla nas niedostępna; dlatego pობládźili ci wszyscy, którzy z Apokalipsy Jana chcieli wyczytać „przebieg” wydarzeń ostatecznych, włącznie z terminem paruzji, lub co gorsze, przez urzeczywistnienie apokaliptycznych katastrof chcieli wymusić koniec świata.

Rację mają raczej artyści i budowniczowie wszystkich wieków. Gdy wykorzystują oni historiozbowcze spekulacje apokaliptyka jako wzór dla ziemskich podobizn niebiańskiego Jeruzalem, interpretują obecny Kościół jako częściowe urzeczywistnienie wiecznego zbawienia. Odpowiada to całkowicie intencji wczesnochrześcijańskiego wizjonera, a od nas zależy, czy przekroczy my bramy Kościoła, aby w nabożeństwach, hymnach i sakramentach już teraz na ziemi przeżywać trochę nieba.

Moguncja

OTTO BÖCHER

Tłum. ks. Roman Bartnicki (Warszawa)

#### L I T E R A T U R A

1. Otto Böcher, *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*. Neukirchen-Vluyn 1983 (szczególnie s. 28—57, 144—156, 157—167).
2. Otto Böcher, *Kunst als Bibelauslegung. Zur Wirkungsgeschichte der Offenbarung des Johannes*. w: *Forschungsmagazin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 2*. Mainz 1986, z. 1, s. 41—49.
3. Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (Stoicheia 1). Leipzig-Berlin 1914 (Przedruk: Amsterdam 1967).
4. Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (Kritisch-Exegetischer Kommentar H. A. W. Meyer XVI). Göttingen 1906<sup>2</sup> (Przedruk: Göttingen 1966).
5. Robert Henry Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament). Edinburgh 1920.
6. Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*. Giessen 1909.
7. Michał Czajkowski, *Apokalipsa jako księga profetycznego orędzia napomnienia, pokrzepienia i nadziei*. Wrocław 1987.
8. Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 85). Berlin 1971<sup>2</sup>.
9. Augustyn Jankowski OSB, *Apokalipsa św. Jana*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (Pismo św. Nowego Testamentu XII). Poznań 1959.

10. Augustyn Jankowski OSB, *Dopowiedzenie chrystologii biblijnej*. Poznań 1987, s. 83—167.
11. Athanasius Kircher SJ, *Oedipus Aegyptiacus* II 2. Roma 1653, s. 177n.
12. Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament XVI). Tübingen 1926 2. Wyd. Tübingen 1953, 3. Wyd. Tübingen 1970).
13. Frits van der Meer, *Apokalypse. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst*. Freiburg-Basel-Wien 1978.
14. Gilles Quispel, *The Secret Book of Revelation. The Last Book of the Bible*. London 1979.
15. William W. Reader, *The Twelve Jewels of Revelation 21, 19—20*. Tradition History and Modern Interpretations, JBL 100 (1981) 433—457.
16. Akira Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 21). Neukirchen-Vluyn 1966.
17. Franciszek Sieg SJ, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12 Warszawa 1987 (Bobolanum).
18. Michał Wojciechowski, *Apocalypse 21, 19—20: Des titres christologiques cachés dans la liste des pierres précieuses*. NTS 33 (1987) 153n.
19. Michał Wojciechowski, *Church as Israel According to the Revelation of St. John*, CT 59 (1989).

**Ks. Norbert Mendecki**

## NAPISY Z KUNTILLET (AGRUD I HIRBET ET-QOM)

I. W twierdzy Kuntillet (Agrud, położonej 50 km na południe od Kadesz, pomiędzy Negewem a Półwyspem Synajskim, znaleziono w latach 1975/1976 dzban, pochodzący z ok. 800 r. przed Chr., na którym znajduje się następujący napis<sup>1</sup>:

1. Słowo ... h k słowo dla jhl... i dla Joasza<sup>2</sup> i... pobożosławię was
2. przez Jahwe, który nas ochrania i poprzez jego Aszerę.

Drugą połowę epigrafu przetłumaczył Z. Meshel rzeczownikowo: „Błogosławieństwo dla was od Jahwe, który się nami opiekuje i od jego Aszery”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. wzmiankę u A. Lemaire, *Aramejska inskrypcja wróżbity Balaama syna Beora*, RBL 2 (1987), 105—110, szczeg. 109; oraz F. Stolz, *Monotheismus in Israel*, w: O. Keel (wyd.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Freiburg 1980, 143—184.

<sup>2</sup> Por. 1 Krn 7, 8.

<sup>3</sup> Z. Meshel, *Kuntilet (Agrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Borders of Sinai. The Israel Museum, kat. nr. 175, Jerusalem 1978, cyt. według A. Angerstorfer, Ašerah als „consort of Jahwe” oder Aširtah?*, BN 17 (1982) 7—16, szczeg. 8.

Tłumaczenie *szmrn* jako „ze Samarii” odpada, gdyż Kuntilet (Agrud nie był nigdy północnym garnizonem<sup>4</sup>. Słowo *mr* mogłoby być imperatiwem, podobnie jak w Lb 6, 23<sup>5</sup>.

Na innym dzbanie znajduje się następujące błogosławieństwo<sup>6</sup>: „Amarjaw powiedział mojemu panu/panom z... błogosławię cię przez Jahwe... i przez jego Aszerę! Niechaj błogosławi cię i ochrania cię i niechaj będzie z moim panem”.

Z. Meshel przetłumaczył znowu rzeczownikowo<sup>7</sup>:

„Błogosławieństwo dla ciebie od Jahwe... i od jego Aszery”.

W drugim wierszu słowo *jt.w* J. Naveh odczytał jako *szmrrn*<sup>8</sup>. Podobne błogosławieństwo z elementem konstytutywnym oraz z eksplikacją (*szmr* = chronić) znajduje się w Lb 6, 24<sup>9</sup> oraz na dwóch rolkach srebrnych z doliny Hinnom<sup>10</sup>.

II. W grobowcu, na południowym stoku wzgórza Hirbet el-Qom, 14 km na zachód od Hebronu znaleziono w r. 1967 trzy epigrafy<sup>11</sup>. Epigrafy nr 1 i 2 z grobu I nie przedstawiają trudności w odczytaniu. Problemowy jest epigraf nr 3 z grobu II<sup>12</sup>.

1. Urijahu, dostojnik<sup>13</sup>, kazał napisać:
2. niech będzie błogosławiony Urijahu przez Jahwe,
3. mojego obrońcę<sup>14</sup> i przez jego Aszerę.

Uratuj go,

4. Onjahu

5. i poprzez jego Aszerę

6. rh

<sup>4</sup> K. Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel*, Freiburg 1982, nr 32.

<sup>5</sup> A. Angerstorfer, dz. cyt., 8.

<sup>6</sup> Według A. Angerstorfer, dz. cyt., 8.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> J. Naveh, *Graffiti and Dedications*, BASOR 235 (1979) 27–30, szczeg. 28.

<sup>9</sup> K. Seybold, *Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6, 22–27*, Neukirchen 1977, 37.

<sup>10</sup> N. Mendecki, *Najstarszy tekst Pisma Świętego?*, RBL 1 (1987) 66–28.

<sup>11</sup> K. Jaroš, *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qom*, BN 19 (1982), 31–40, szczeg. 31; K. A. D. Smelik, *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987, 138–141; J. M. Hadley, *The Khirbet el-Qom inscription*, VT 1 (1987) 50–62.

<sup>12</sup> Z. Zevit, *The Khirbet el-Qom Inscription Mentioning a Goddess*, BASOR 255 (1984) 39–47.

<sup>13</sup> Inni odczytali: *hsr* = urzędnik, książę, gubernator, śpiewak, W. G. Dever, *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kom*, HUCA 40–41 (1969–1970), 139–204, szczeg. 160, przypis 39.

<sup>14</sup> S. Mittman, *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*, ZDPV 97 (1981) 139–152, szczeg. 144 odczytał: „z udręki”.

Trzy pierwsze wiersze epigrafu (epigraf Urijahu) pochodzą z połowy VIII w. przed Chr.<sup>15</sup>. Czwarty wiersz został dołączony, kiedy do grobowca złożono szczątki niejakiego Onjahu. Piąty i szósty wiersz stanowią resztki kolejnego epigrafu, pochodzącego z okresu późniejszego — jedna, czy dwie generacje po Onjahu. Uszkodzenia trzeciego wiersza pochodzą zapewne z okresu reformy króla Jozjasza (terminus a quo), kiedy to sformułowanie: „Jahwe ... i przez jego Aszerę” wywołać mogło zgorzenie. Aszerę wymienia często Stary Testament<sup>16</sup>. Jej odpowiednik w kananejskim panteonie — bogini Atirat<sup>17</sup> — była żoną boga El<sup>18</sup>. W Starym Testamencie Aszera była nie tylko boginią płodności, lecz oznaczała również obiekt kultyczny: drzewo, pień drzewa albo słup drewniany, stojący w miejscu sakralnym, w odróżnieniu od masseby. K. Jaroś wyklucza możliwość, że chodzi tutaj o boginię Aszerę, gdyż nazwy bogów w starożytnym Wschodzie nie występują z sufiksem<sup>19</sup>. Pozostaje więc Aszera jako drzewo-słup drewniany.

Jahwe posłużył się symbolem Aszery w uratowaniu Urijahu oraz w błogosławieństwie dla Joasza i Amarjaw. Owe stwierdzenia wydają się być szokujące dla nas. Pamiętać musimy jednak, że okres monarchii izraelskiej stał pod silnym wpływem politeizmu. Z owymi tendencjami politeistycznymi walczyła szkoła elohistyczna w VIII w. przed Chr.<sup>20</sup>. Intensywnym przejawem tej walki była reforma króla Jozjasza<sup>21</sup>. Zważyć należy też fakt, że monoteizm izraelski z wykluczeniem innych bogów, wziął początek dopiero w okresie niewoli babilońskiej (Deuteroizajasz, Pwt)<sup>22</sup>.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

<sup>15</sup> Według K. Jaroś, *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qom*, dz. cyt., 35.

<sup>16</sup> W. L. Reed, *The Asherah in the O. T. Texas* 1949.

<sup>17</sup> (tr = miejsce święte, sanktuarium, por. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*. (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart 1970, 149—155, szczeg. 150.

<sup>18</sup> H. Gese, dz. cyt., tamże.

<sup>19</sup> K. Jaroś, *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qom*, dz. cyt., 37.

<sup>20</sup> K. Jaroś, *Der Elohist in der Auseinandersetzung mit der Religion seiner Umwelt*, „Kairos” 17 (1975) 279—283.

<sup>21</sup> H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Grundrisse zum Alten Testament 4/2), Göttingen 1986, 339—357.

<sup>22</sup> B. Lang, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, „Theol. Quartalschrift” 2 (1986) 135—142, szczeg. 136—139.

# REFLEKSJE I MATERIAŁY

Michał Wojciechowski

## OD MITÓW DO TEOLOGII („SYNOWIE BOSCY” z Rdz 6, 1–4)

Urywek prehistorii biblijnej, który mówi o synach boskich, córkach ludzkich i olbrzymach, bywa wskazany jako przykład mitycznego charakteru pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Jak długo stosować uproszczone pojęcie mitu jako barwnej pogańskiej bajki o bogach i bohaterach, stwierdzenie takie może wydać się kłopotliwe. Mit jednak to także i forma literacka, która służyć może do przekazywania głębszych treści na sposób symboliczny i obrazowy. W tym sensie mity w Biblii są nie tylko możliwe, ale nawet potrzebne, spełniając podobną funkcję, co w naszej kulturze język filozoficzny. Pierwszych jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju odpowiada na podstawowe pytania o naturę Boga, świata i człowieka przy pomocy obrazów zaczerpniętych z języka mitycznego.

Źródłem tych obrazów była cywilizacja Starożytnego Wschodu. Zapożyczenia z mitów Mezopotamii, Egiptu, Syrii i Kanaanu mają jednak charakter przede wszystkim literacki. Te same motywy wykorzystywane są bowiem w inny sposób, ale wyrażenia innych idei religijnych. Na przykład kolejność dzieł stwórczych w poemacie o stworzeniu świata w siedmiu dniach przypomina tę z eposu o Gilgameszu, ale przyczyną sprawczą powstania świata okazuje się w Księdze Rodzaju wola Jedyne Boga, a nie jak w micie, walka między bóstwami uosabiającymi elementy natury; także ocena świata, jego optymistyczna afirmacja odróżnia początek Księgi Rodzaju od wierzeń otoczenia.

Teksty prehistorii biblijnej powstały zatem w wyniku przekształcenia tradycji dawniejszych. Ich brzmienie ulegało istotnym przemianom, mity były przerabiane i interpretowane w świetle nowych idei. Dla zrozumienia tekstu, który w wyniku takich przemian wydaje się trudny czy zawiły, rzeczą bardzo przydatną jest zastanowienie się nad poprzednimi etapami jego ewolucji. Analiza literacka umożliwia odtworzenie przypuszczalnej „historii redakcji” tekstu, która z kolei pozwala odróżnić to, co pochodzi z warstw dawniejszych i to, co chciał przy pomocy danego tekstu powiedzieć autor biblijny. Przy perykopie o „synach boskich” metoda taka okazuje się szczególnie pożyteczna.



## RDZ 6, 1—4

- (1) I było tak, że ludzie na ziemi wzrosli w liczbę i rodziły się im córki.  
 (2) A synowie boscy zobaczywszy, że córki ludzkie są piękne, wzięli sobie za żony wszystkie, które wybrali.  
 (3) I rzekł Jahwe:  
 Mój duch nie pozostanie na wieki w człowieku  
 ponieważ jest on ciałem  
 — dni jego sto dwadzieścia lat.  
 (4) Na ziemi byli w tym czasie olbrzymi  
 — i także potem —  
 przychodzili wtedy synowie boscy do córek ludzkich,  
 te więc rodziły;  
 oni to byli dawnymi bohaterami, mężami sławnymi.

## MITYCZNE ŹRÓDŁA TEKSTU

Można przypuszczać, że opowiadanie powstało w oparciu o dwa odrębne motywy mityczne. Wynika to z faktu, że między w. 3 mówiącym o ograniczeniu trwania życia człowieka do 120 lat a w. 4 o olbrzymach, synach boskich i bohaterach nie da się dostrzec żadnego związku. Oba te zdania rozwijają w rozbieżnych kierunkach treść w. 1—2 o rozmnożeniu się ludzi i o ich córkach. Przyjrzawszy się teraz zdaniom początkowym z punktu widzenia owych dwu różnych rozwinięć, dostrzegamy i w nich pewną niespójność. Liczebność ludzi i uroda ich córek nie wiążą się ze sobą. Pierwsza linijka tekstu znajduje swój ciąg dalszy w w. 3: znaczna liczba ludzi zmusza do ograniczenia ich wieku (motyw jak zobaczymy znany z mitologii). Reszta w. 1—2 służy przygotowaniu treści w. 4. W w. 1 redaktor przerabiający tekst dopowiedział: „i rodziły się im córki”. W. 2 antycypując w. 4 również pochodzi od redakcji.

Da się też znaleźć dodatki późniejsze wewnątrz wierszy 3 i 4. W w. 3 czytamy: „ponieważ jest on ciałem”. Występuje tu w oryginalnej formie gramatyczna, która w języku hebrajskim rozpowszechniła się dopiero po niewoli babilońskiej i spisaniu Księgi Rodzaju. Ponadto wyraźne skojarzenia śmiertelności z ciałem (hebr. *bašar*) typowe jest dla innej, późniejszej tradycji teologicznej („tradycja kapłańska”). W w. 4 słowa „a także potem” to zdanie wtrącone bez związku z kontekstem, będące prawdopodobnie odbiciem tradycji o olbrzymach z Lb 13, 33.

Dwa pierwotne rdzenie opowiadania brzmiałyby mniej więcej tak:  
 „Ludzie na ziemi wzrosli w liczbę. I rzekł Jahwe: Mój duch nie pozostanie na wieki w człowieku — dni jego sto dwadzieścia lat”.

„Na ziemi byli w tym czasie olbrzymi. Przychodzili wtedy synowie boscy do córek ludzkich, te więc rodziły; oni to byli dawnymi bohaterami, mężami sławnymi”.

Podkreślić trzeba, że motywy mityczne podobne do zrekonstruowanych powyżej występują w literaturze starożytnego Wschodu; próba odtworzenia źródeł opowiadania doprowadziła więc do wyników, które można potwierdzić i w inny sposób. Wzrost liczebności ludzi, tłok i krzyk na ziemi podaje starobabiloński epos *Atrahasis* jako przyczynę, dla której bogowie sprawili potop. Według innej wersji (nowoasyryjskiej) dla zmniejszenia liczby ludzi zesłali oni choroby, a potem suszę. Związki istot boskich z kobietami, olbrzymi i bohaterowie występują w legendach rozmaitych ludów wokół Palestyny (teksty z Ras-Szamara, czyli ze starożytnego Ugarit, Fenicja, Hetyci, Grecja...).

Oba pra-teksty sprawiają wrażenie nie tyle cytatów z dawniejszych przekazów, co ich streszczenia; znane nam mity bliskowschodnie są dość oberzeczne. Streszczenia dokonano być może pod kątem przyszłego połączenia. W możliwej do odtworzenia wersji występuje już imię Boga Jahwe; w tym miejscu pierwotna postać mitu została zapewne zatarta.

#### SPOSÓB POŁĄCZENIA TEKSTÓW PIERWOTNYCH

Nowo powstałe opowiadanie miało już postać zbliżoną do obecnej. W. 1—2 wyglądały tak samo, w w. 3 i 4 brakowało tylko dwóch krótkich wstawek. Jak wyjaśnić nowe brzmienie? Czemu służyła taka składanka motywów mitycznych? Najważniejszy jest tu sposób połączenia, bo pozwala on odtworzyć intencje autora. Innymi słowy, sens tekstu przekształconego określony jest nie tyle przez użyty materiał, co przez sposób jego obróbki.

Autor łączący dwa pierwotne motywy mityczne dokonał zarazem ich teologicznej interpretacji. Pierwsza i najważniejsza zmiana to przypisanie Jahwe decyzji o skróceniu czasu trwania życia do 120 lat. Jak wszystkie mity włączone do Księgi Rodzaju, i ten otrzymał interpretację monoteistyczną. Czas trwania życia ustala Bóg. Zarazem zniknęło połączenie wzrostu liczebności ludzi ze skróceniem ich życia, znane z mitów dawniejszych. Zastanawia 120 lat — może liczba ta odzwierciedla wiedzę o tym, że w wyjątkowych przypadkach czas życia człowieka może przekroczyć sto lat; wpływ idei legendarno-symbolicznej o dłuższym dawniej trwaniu życia człowiek również wchodzi w grę.

Spod pióra autora łączącego dwa teksty pierwotne pochodzi cały w. 2: „A synowie boscy zobaczywszy, że córki ludzkie są piękne, wzięli sobie za żony wszystkie, które wybrali”. Niejasne „przychodzenie” synów boskich do kobiet zostało przedstawione jako zawieranie małżeństw poligamicznych. Brali oni za żony wszystkie kobiety, jakie

zechcieli. Te okoliczności sugerują, że chodzi o haremy królów, jacy władali w czasach współczesnych autorowi. W sposobie przedstawienia ich postępowania kryje się przygana. Niewykluczone, że grzeszne wielożeństwo ma być przyczyną skrócenia życia ogłoszonego w w. 3. Dostrzegamy tu tendencję do interpretacji moralnej mitu.

#### RDZ 6, 1—4 W „TRADYCJI JAHWISTYCZNEJ”

Uważa się, że Księga Rodzaju i cały Pięcioksiąg spisane zostały w wieku V w oparciu o cztery dawniejsze źródła. Dzięki odmiennościom językowym można je dość wyraźnie odróżnić w obecnym tekście. W Rdz 6, 1—4 występuje szereg słów i zwrotów typowych dla źródła zwanego „tradycją jahwistyczną”, odznaczającego się w szczególności używaniem imienia Boga Jahwe. Jego to autor zatem dokonał opisanego wyżej połączenia tekstów mitycznych i ich teologicznej interpretacji. Od niego pochodzi hebrajski tekst przekazu bliski już brzmieniu obecnemu.

Do tradycji jahwistycznej należą w Księdze Rodzaju kolejno: opis stworzenia i grzechu pierwszych ludzi (Rdz 2, 4b — 3, 24), dzieje Kaina i Abła (4, 1—16), genealogia potomków Kaina (4, 17—24), wiadomości o synach boskich (6, 1—4), komentarz na temat przyczyn potopu (6, 5—8), fragmenty opisu potopu itd. Wynika stąd, że opowiadanie o synach boskich znajdowało się po relacji o mściwym i uprawiającym wielożeństwo Lameku a przed stwierdzeniem, że przyczyną zesłania potopu była niegodziwość ludzi na ziemi. W ramach tradycji jahwistycznej opowiadanie wykorzystano więc jako przykład grzechu, który sprowadził karę Bożą.

W Rdz 6, 1 znajduje się zdanie „ludzie na ziemi wzrosli w liczbę”. Występuje tu gra słów między słowami „ludzie” (po hebrajsku *'adam*: człowiek, rodzaj ludzki) i „ziemia” (hebr. *'adamah*). Takie samo zestawienie znajdziemy między innymi w Rdz 2, 7 („Jahwe Bóg ulepił człowieka, proch z ziemi”); 3, 17. 19 („Do człowieka zaś rzekł: (...) wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty”); 6, 7 („Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi”). Gra słów „człowiek-ziemia” przypomina więc o jego śmiertelności. Raz jeszcze grzeszność człowieka skojarzona została z jej skutkiem, śmiercią.

Powstanie tradycji jahwistycznej bywa rozmaicie umieszczane w czasie i przestrzeni, bądź w wiekach IX—VIII w królestwie judzkim, bądź dopiero w w. VI w Mezopotamii w czasach wygnania. Tak czy owak, zawarte w tej tradycji opowiadanie o synach boskich nie zostało spisane w świecie innym niż gros Biblii hebrajskiej. Można więc próbować wyjaśnienia słów i myśli w nim zawartych w oparciu o paralele ze Starego Testamentu.

Trzeba bowiem zapytać, jak w ramach tekstu włączonego do monoteistycznej tradycji narodu wybranego mogły być rozumiane okre-

ślenia zaczerpnięte z mitów: „synowie boscy”, „olbrzymi” i „bohaterowie”. „Olbrzymami (hebr. *nefilim*) nazwano w Lb 13, 33 plemię wyjątkowo rosnących ludzi. „Bohaterowie” (*gibborim*) to też ludzie: król Nemrod (Rdz 10, 8n) i wojownicy Dawida (2 Sm 23, 8—39); w Ez 32, 21. 27 mowa jest o nieuchronnej śmierci dawnych i obecnych bohaterów. Chodzi więc o ludzi, choćby i wyjątkowych.

Trudniej ustalić, kim pierwotnie mieli być „synowie boscy” (*bene ha'elohim* — dosłownie „synowie Boga”). W. 4 jakby utożsamiał ich ze sławnymi bohaterami, ale mówiąca o tym ostatnia linijka tekstu mogłaby być jakimś komentarzem dodanym do pierwotniejszego mitu.

W mitologii krajów sąsiednich (Ugarit) zwano „synami boga” dwór niebieski, boskie istoty otaczające główne bóstwo; do synostwa bożego pretendowali też władcy, a szczególnie faraonowie. Przypisywano je legendarnym bohaterom. Idee te zostały wykorzystane w Starym Testamencie, ze znacznymi jednak zmianami. W księdze Hioba synami boskimi nazwano otaczających Boga aniołów (Hi 1, 6; 2, 1; 38, 7; por. Dn 3, 25). Do obrazu „dworu niebieskiego” nawiązują też psalmy (Ps 29, 1; 82, 6; 89, 7). Jahwe mówi czasem o królu jako o swym synu (Ps 2, 7 por. 110,3; 2 Sm 7, 14 por. 1 Krn 17, 3; 22, 10; Ps 89, 28). Z drugiej strony, synami Boga byli Izraelici w ogóle (Oz 2, 1; Pwt 32, 8. 43 według wersji zachowanej w Qumran; por. Wj 4, 88; Pwt 14, 1; 32, 5. 19; Oz 11, 1; teksty wymienione pochodzą ze starszych warstw Starego Testamentu). Stąd wywodzi się nowotestamentowe wyrażenie „dzieci Boże”.

Jak widać, analogie są rozbieżne. W Rdz 6, 1—4 chodzić może o szczególnie związek z Bogiem władców, choć są oni winni poligamii (przeniesienie wstecz sytuacji Dawida i Salomona?). Niewykluczona jest też aluzja do grzechów całego Izraela. Nie ulega jednak wątpliwości, że synostwo Boże należy w kontekście Starego Testamentu rozumieć bardzo przenośnie jako jakąś formę zależności od jedynego Boga. Z tego powodu sens hebrajskiego *bene ha'elohim* lepiej oddać przez ogólniejszy zwrot „synowie boscy” niż słowami „synowie Boga”. Tłumaczenie to respektuje zarazem mityczne źródła tekstu.

#### RDZ 6, 1—4 W RAMACH KSIĘGI RODZAJU

Pięć ksiąg Prawa spisano dla przekazania i utrwalenia tradycji dawniejszych. Dlatego twierdzić można, że włączając opowiadanie o synach boskich do Księgi Rodzaju autor natchniony chciał zachować sens nadany mu przez redaktora tradycji jahwistycznej: jego monoteistyczną i moralną interpretację mitu jako przykładu grzeszności ludzi (a mianowicie władców), która stała się przyczyną skrócenia życia ludzkiego przez Jahwe a następnie potopu.

Nie oznacza to, że rozumienie tekstu nie uległo ewolucji. Na etapie tworzenia tradycji jahwistycznej żywsze było jego odniesienie do źró-

deł, mityczny posmak użytych wyrażen. Potem większego znaczenia nabrało miejsce w kompozycji całości. W Księdze Rodzaju opowiadanie odczytywać można jako przykład grzechów ludzkości przed potopem. Wielożeństwo „synów boskich” zdaje się być symbolem występku w ogóle. Obecna w Pięcioksięgu idea synostwa Bożego Izraelitów oraz demitologizacja olbrzymów i bohaterów też sprzyjają takiemu uogólnieniu. Ponieważ w Księdze Rodzaju opowiadanie jest poprzedzone przez genealogię potomków Seta, do nich w szczególności mogłaby się odnosić relacja o grzechu, chociaż z drugiej strony Rdz 6, 5nn mówi wyraźnie o grzeszności wszystkich ludzi. Genealogię zaczerpnięto zresztą z innego źródła i nie ma pewności, czy to sąsiedztwo jest w ogóle znaczące.

Obok więc sensu dosłownego, dotyczącego dawnych władców i bohaterów, odkrywamy sens przenośny, symboliczny: ich grzechy są symbolem grzeszności wszystkich ludzi, synów Bożych. Grzeszni i cielesni, muszą umierać.

#### PÓŹNIEJSZE ODCZYTANIA

Interpretacje tekstu natchnionego powstałe po jego spisaniu są interesujące nie tylko ze względów historycznych. Niesłusznym jest przeciwstawianie Pisma Świętego, natchnionego i nieomylnego, czy to źródłom, z którego powstało, czy to późniejszym tłumaczeniom i interpretacjom. Tekst biblijny widzieć trzeba raczej jako centralny punkt pewnego procesu. Autorowie tradycji przedbiblijnych przyczynili się zasadniczo do powstania ostatecznej postaci Pisma Świętego; rodziło się ono stopniowo. Późniejsi zaś tłumacze nieraz wydobywali to, co w oryginale było zaznaczone mniej wyraźnie. Rozumienie Pisma Świętego przez ludzi z niewiele późniejszej epoki może bowiem być wyrazem tej samej żywej tradycji.

Drugi powód zainteresowania historią egzegezy to jej wpływ na kulturę i literaturę. Nawet całkiem mylne wykładnie treści Biblii potrafiły zostawić tu ślad.

Starożytne interpretacje opowiadania o synach boskich szły w rozmaitych kierunkach. Przekłady greckie na ogół nazywają ich, jak tekst hebrajski, „synami Boga”, zaraz potem pojawiają się jednak słowa „ludzie”, „władcy”, „mocarze” (tak też ma Wulgata). Księgi Starego Testamentu spisane po grecku wspominają olbrzymów jako grzeszników ukaranych potopem (Syr 16, 7; Mdr 14, 6). Natomiast targumy, przekłady aramejskie, mówią o „synach wielkich” lub „synach sędziów”. W Rdz 6, 1—4 widziano więc opis grzechów władców, a nie istot mitycznych.

Jak już mówiliśmy, księgi Hioba i Psalmów nazywają synami Boga aniołów. Stąd zapewne wziął się niesmaczny pomysł, by Rdz 6, 1—4 uznać za opis grzechu aniołów z kobietami. Trudno o lepszy



przykład pseudoegzegezy łączącej odległe od siebie teksty biblijne, które w rzeczywistości nie mają ze sobą związku, oraz posługującej się natrętnie dosłowną interpretacją tekstów symbolicznych i obrazowych. Nie zdziwi nas, że cała ta teoria zrodziła się w środowisku sekciarskim — obszernie rozwijają ją apokryficzne księgi przypisywane Henochowi. Dostrzegamy tu też wpływ mitologicznych wyobrażeń o cielesnej naturze istot wyższych (apokryfy wracają tu od teologii z powrotem do mitu).

Motyw ten rozkwitł w apokryfach, legendach i literaturze. Występował również w egzegezie żydowskiej a także chrześcijańskiej — mimo że Nowy Testament widzi w aniołach istoty duchowe. Zaznaczyć jednak trzeba, że aniołowie mogą być nazywani synami czy dziećmi Bożymi na tej samej zasadzie co ludzie, czyli jako istoty stworzone przez Boga i zależne od niego. Jak ludzie mogą też wystąpić przeciw Bogu. W obrazowych, dydaktycznych wykazach ukaranych grzeszników w Liście Judy 6. 14 i 2 Liście św. Piotra 2, 4 znajdziemy również aniołów.

W starożytności wysunięto też hipotezę, że synowie boscy to patriarchowie, potomkowie Seta (Rdz 5). Wadą tego tłumaczenia jest nazbyt dosłowne traktowanie zarówno genealogii jak samego tekstu Rdz 6, 1—4. Oparty o źródła mityczne wszedł on do Księgi Rodzaju ze względu na swój walor przykładowy i przenośny. Ogólny jednak sens tekstu jako przykładu grzechu obejmuje i „potomków Seta”.

\* \* \*

W ramach zatem cyklu obrazów w sposób symboliczny i obrazowy objaśniających pochodzenie świata i człowieka oraz ich losy, opowiadanie o synach boskich dotyczy przede wszystkim grzechu i jego skutków. Dosłownie biorąc, chodzi o poligamię dawnych władców, ale może ona służyć za przykład występku w ogóle, za przykład grzechu dzieci Bożych. Mimo archaiczności języka można tu widzieć wciąż aktualne ostrzeżenie przed skutkiem grzechu — odpadnięciem od Boga i śmiercią.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

#### LITERATURA

Artykuł ten oparłem głównie o swoją dużo większą i bardziej specjalistycznym językiem pisaną pracę: *Problemy literacko-teologiczne*, Rdz 6, 1—4. *Od mitu do teologii*, „Studia z Bibliistyki” 3, ATK, Warszawa 1983, s. 5—66. Dla lepszego zrozumienia zasad interpretacji Starego Testamentu i użycia w nim języka mitycznego, przeczytać można np. zamieszczone w



„Przeglądzie Powszechnym” artykuły ks. W. Chrostowskiego: *Jak czytać Stary Testament?* (1987 nr 3, s. 403—415); *Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?* (1985 nr 3, s. 329—342).

Wybrane artykuły nowsze: trzy w „Journal for the Study of the Old Testament” 13 (1979): D. J. A. Clines, *The Significance of the „Sons of Gods” Episode in the Context of the „Primeval History”* (*Genesis 1—11*), s. 33—46; D. L. Petersen, *Genesis 6, 1—4, Yahweh and the Organisation of the Cosmos*, s. 47—64; L. Eslinger *A Contextual Identification of the bene ha'elohim and benoth ha'adam in Genesis 6, 1—4*, s. 65—73. Dalej: R. Marrs, *The Sons of God (Genesis 6, 1—4)*, „Revue de Qumran” 23 (1980/4), s. 218—224; J. Schreiner, *Gen 6, 1—4 und die Problematik von Leben und Tod*, w: *De la Tôrah au Messie*, Mélanges Henri Cazelles, Paris 1981, s. 65—74.

Ks. Tomasz Jelonek

## BIBLIJNE POJĘCIE WOLNOŚCI

Problematyka wolności i wyzwolenia jest jednym z głównych tematów objawienia biblijnego. Dziś problematyka ta stała się szczególnie aktualna, choć jej ukierunkowanie oddala się od właściwego religijnego ujęcia i nabiera jednostronnego charakteru. Z jednej strony „potężne i niemal niepohamowane dążenie ludów do wyzwolenia stanowi jeden z podstawowych znaków czasu, jakie Kościół winien badać i tłumaczyć w świetle Ewangelii”<sup>1</sup> „Ewangelia Jezusa Chrystusa jest orędziem wolności i siłą wyzwalającą. Ta zasadnicza prawda w ostatnich latach stała się przedmiotem refleksji teologów, na której skupia się żywa, pełna obietnic uwaga”<sup>2</sup>. Równocześnie jednak „w obliczu problemów nie cierpiących zwłoki” niektórzy są skłonni „kłaść akcent w sposób jednostronny na wyzwolenie typu ziemskiego i doczesnego”, inni w przedstawieniu problemu posługują się „aparaturą umysłową, której trudno, a nawet nie można oczyścić z inspiracji ideologicznej, nie dającej się pogodzić z wiarą chrześcijańską i wymogami etycznymi z niej wypływającymi”<sup>3</sup>.

To osobliwe pomieszanie języków stało się przedmiotem troski Kongregacji Nauki Wiary, która wydała 6 sierpnia 1984 roku Instrukcję o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, w której przestrzega przed błędnymi ujęciami, zaznaczając, że prowadzą one w praktyce do fatalnych pomyłek. Bowiem „obalenie drogą rewolucyjnej

<sup>1</sup> Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, I, 1.

<sup>2</sup> Instrukcja, Wprowadzenie.

<sup>3</sup> Tamże.

przemocy struktur powodujących niesprawiedliwość nie oznacza ipso facto ustanowienia sprawiedliwego ustroju. Tych wszystkich, którzy szczerze pragną prawdziwego wyzwolenia swych braci powinien skłonić do refleksji fakt znamionujący naszą epokę. Miliony naszych współczesnych słusznie pragnie odzyskać podstawowe wolności, odebrane im przez ustroje totalitarne i ateistyczne, które doszły do władzy na drodze rewolucji i przemocy właśnie w imię wyzwolenia ludu. Nie można zapominać o tej hańbie naszej epoki; to właśnie starając się rzekomo przynieść im wolność, utrzymuje się całe narody w niegodnych człowieka warunkach zniewolenia. Ci, którzy — być może nieświadomie — współdziałają na rzecz takiego zniewolenia, zdradzają ubogich, którym zamierzają służyć”<sup>4</sup>.

W obliczu tak wielu nieporozumień trzeba wrócić do źródeł, aby poznać prawdziwą, Bożą i wyzwalającą człowieka naukę, zobaczyć prawdziwe oblicze Boga, który wyzwala. Kongregacja Nauki Wiary zamierza w późniejszym czasie ukazać, w sposób pozytywny, całe bogactwo tematu wolności i wyzwolenia zarówno dla nauki, jak i dla praktyki. Niniejsze rozważania są drobną próbą idącą po tej właśnie linii. Właściwie bowiem „pojęta teologia wyzwolenia stanowi zaproszenie skierowane do teologów, by pogłębić pewne istotne tematy biblijne”<sup>5</sup>.

Biblijne pojęcie wolności, podobnie jak inne religijne pojęcia Biblii, swymi korzeniami sięga konkretnych sytuacji historycznych, w których i przez które działał i objawiał się Bóg.

Naród izraelski, który z Bożego wyboru stał się pierwszym odbiorcą i przekazicielem objawienia, stosunkowo niedługo w swej historii cieszył się wolnością polityczną. Kiedy zaś ją posiadał, nie umiał jej należycie docenić i odebrać jako wielki dar Boga, a przez jej nadużycia ściągał na siebie karę, która łączyła się z utratą wolności. Doceniając wtedy dopiero utracone dobro, wołał do Boga o pomoc i rozumiał, że trzeba słuchać głosu proroków, którzy przestrzegali przed upadkiem i wzywali do nawrócenia moralnego.

Tak więc sprawa wolności stała się w Biblii przede wszystkim sprawą wolności od grzechu. Już wyzwolenie z niewoli egipskiej ma głównie aspekt religijny. Bóg wyprowadza swój lud z niewoli, aby okazać mu w ten sposób swoją potęgę i łaskawość i aby zawrzeć z nim przymierze. Przymierze z Bogiem czyni lud specjalną własnością Boga, i to jest jego najwyższą wolnością. Jest wolny, bo należy do Boga, bo Bóg go przygarnął i jest jego obrońcą. Wolność ta jednak uzależniona jest od rzetelnego zachowania prawa przymierza. Pobyt na pustyni jest karą za brak ufności pokładanej w Bogu i jest okresem próby. Ozeasz będzie go wspominał jako błogi okres miłości Boga do

<sup>4</sup> Instrukcja, XI, 10.

<sup>5</sup> Instrukcja, IV, 1.

swego ludu, Ezechiel już w nim dopatrywać się będzie początków wiarołomności.

Po przybyciu do Ziemi Obiecanej naród doświadczy tej prawdy, że tylko wierność Bogu zapewnia mu wolność od przemocy obcych. Ilekroć o tym Izrael zapomina, spadają na niego nieszczęścia spowodowane uciskami ze strony sąsiadów. W niedoli naród przypomina sobie o Bogu, a nawracając się otrzymuje bohaterskiego wybawcę. Tak najkrócej można scharakteryzować okres Sędziów, okres od wejścia do Ziemi Kanaan aż do powstania monarchii. Okres monarchii, zaczynając od Dawida, był okresem najwyraźniejszej wolności narodu w sensie politycznym, ale już od schyłku rządów Salomona był okresem poddawania się pod niewolę grzechu, szczególnie bałwochwalstwa, nieopanowania i krzywdy społecznej. Toteż na horyzoncie pojawia się niebezpieczeństwo ze strony wielkich imperiów, Asyrii i Babilonii.

Nie trzeba się bać tych potęg — jak pouczają prorocy — ale pod warunkiem nawrócenia i zachowania wierności. Nawrócenie przyniesie wolność, ale ponieważ go wciąż brakuje, prorocy zapowiadają, że groźne potęgi będą biczem w rękę Boga. Naród Boży może być wolny i będzie z pewnością, jeżeli będzie miał prawo nazywać się Bożym. Bóg jest gwarantem wolności, ale dla narodu wiernego. Nawrócenie jednak nie następuje. Szukanie pomocy w ziemskich sojuszach, formalistyczne przywiązanie do świątyni, jako do obronnego talizmanu, nie może zastąpić nawrócenia serca. Dlatego Asyryjczycy nierzadko zagrożają i choć nie likwidują państwa judzkiego, jak to się stało z państwem północnym, to jednak uzależniają go od siebie. Wolny naród, kiedy przestaje szukać wolności Bożej, musi płacić haracze, a w końcu staje się łupem Babilończyków.

Niewola babilońska jest oczyszczeniem narodu. Na długie wieki utraci on jednak swoją suwerenność. Chociaż będzie mógł powrócić do swej ziemi, znajdować się będzie kolejno pod panowaniem Persów, Lagidów, i Seleucydów. Brak zewnętrznej, politycznej wolności ma skierować myśl ku wolności wewnętrznej, wolności odnajdowanej w Bogu, tej wolności, którą realistycznie nastawiony Kohelet zobaczy w praktycznym haśle: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!” (12, 13).

Zryw wolnościowy pod wodzą Matatiasza i jego synów daje Izraelitom wolność, ale znów nie umieli jej wykorzystać. Dlatego niewola rzymska kończy okres Starego Testamentu. W czasie tej niewoli przychodzi Chrystus i On ukazuje prawdziwe horyzonty wolności dzieci Bożych.

Przedstawiona tu w wielkim skrócie historia Izraela jest historią formowania się biblijnych pojęć religijnych, w szczególności interesującego nas pojęcia wolności. Biblia nie operuje definicjami, a treść ukazywanych pojęć mamy odczytywać na długiej drodze konkretnych doświadczeń. Wśród nich niezwykle ważnym było doświadczenie

Wyjścia. Naród opuścił Egipt, dom niewoli. Otrzymałe wyzwolenie ma jednak rozpatrywać bardziej w kategoriach religijnych, niż politycznych, choć następuje tu faktyczne wyzwolenie spod obcej dominacji. Jest ono jednak przede wszystkim darem i objawieniem się Boga, a więc w samym swym korzeniu dotyczy rzeczywistości religijnej. Wyraźnie religijna jest także celowość rozpatrywanego wydarzenia. Prowadzi ono do zawarcia przymierza z Bogiem, dzięki któremu z plemion izraelskich tworzy się lud Boży, ukonstytuowany przez w imieniu Boga nadane mu prawo.

Drugim okresem doświadczenia wolności jest panowanie Dawida. Osiągnięta wolność od zewnętrznych wrogów jest znów przedstawiona w Piśmie świętym jako dar Boga. Czytamy o tym między innymi w słowach modlitwy, jaką zanosi Dawid do Boga po otrzymaniu proroczej zapowiedzi z ust Natana:

„Kimże ja jestem, Panie mój, Jahwe, i czym jest mój ród, że doprowadziłeś mnie aż dotąd?... Przez wzgląd na Twoje słowo i życzenie Twego serca uczyniłeś całe to wielkie dzieło, aby pouczyć swego sługę. Przeto wielki jesteś, o Jahwe, Boże, nie ma nikogo podobnego Tobie, i nie ma Boga oprócz Ciebie, według tego wszystkiego, co usłyszeliśmy na własne uszy. I kto jest jak lud Twój, jak Izrael? Czy jest choć jeden naród na ziemi, którego bóg poszedłby go wybawić jako swój lud, aby zapewnić mu sławę, dla którego dokonywałby wielkich i straszliwych dzieł, wypędzając przed swym ludem narody i bóstwa? Ustaliłeś dla siebie swój lud izraelski, aby był dla Ciebie ludem na wieki, a Ty, o Jahwe, stałeś się dla niego Bogiem” (2 Sm 7, 18. 21—24).

Królestwo Dawida jest królestwem teokratycznym. Królem Izraela jest Bóg, a Dawid w imieniu Boga prowadzi lud. W tym kontekście biblijne odczytanie wolności, jaka stała się udziałem narodu za panowania Dawida, ma znów wyraźnie religijną treść. Dlatego ten okres dziejów stanie się bardziej typem mesjańskiego wyzwolenia i królestwa niż modelem i wspomnieniem doczesnej pomyślności.

Można jednak zaryzykować twierdzenie, że dla uformowania się biblijnych treści, związanych z pojęciem wolności, większe znaczenie miały doświadczenia prób i niewoli niż doświadczenia, jak wspomnieliśmy już, stosunkowo krótkich okresów politycznej niezależności. W nauczaniu proroków nastąpiło niezwykle silne sprzężenie problematyki wolności z problematyką religijno-moralną. Liczne zagrożenia i zniewolenia, którym podlega naród, mają źródło w jego niewierności. Grzech zatem jest podstawową formą zniewolenia, a wszystkie inne formy z niego biorą swój początek. Dlatego wyzwolenie na pierwszym planie musi uwzględnić porzucenie grzechu, odwrócenie się od niewierności, wprowadzenie w swe życie uczynków sprawiedliwych. To prowadzi do wolności.

Pojęcie zatem wolności odsuwa na plan dalszy aspekt polityczny i socjologiczny, podkreślając aspekty religijno-moralne. Takie jednak ustawienie zagadnienia ukazuje drogę jedynie słuszną i prowadzącą do osiągnięcia wolności, również wolności społecznej i narodowej.

Prorocy ukazując źródła zniewoleń i grożąc utratą niezależności politycznej, nawołują z wielką usilnością do praktykowania sprawiedliwości społecznej. Ład z Bogiem musi być uzewnętrzniony przez ład społeczny, a ład z Bogiem jedynie prowadzi do wyzwolenia. Trito-Izajasz przedstawia te prawdy w następujących słowach:

„Otóż pościecie wśród waśni i sporów,  
i wśród bicia niegodziwą pięścią.  
Nie pościecie tak, jak dziś czynicie,  
aby się rozlegał zgiewk wasz na wysokości.  
Czyż Ja taki post jak ten wybieram sobie  
w dniu, w którym się człowiek umartwia?  
Czy zwiesić głowę jak sitowie  
i użyć woru z popiołem na posłanie,  
czyż to nazwiesz postem  
i dniem miłym dla Jahwe?  
Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram:  
Rozerwać kajdany zła,  
rozwiązać więzy niewoli,  
wypuścić wolno uciśnionych  
i wszelkie jarzmo połamać?  
Dzielić swój chleb z głodnym,  
wprowadzić w dom biednych tułaczy,  
nagięgo, którego ujrzysz, przyodziać  
i nie odwrócić się od współziomków?” (Iz 58, 4—7)

„Jeśli powściągniesz twe nogi od przekraczania szabatu,  
Żeby w dzień mój święty spraw swych nie załatwiać,  
jeśli nazwiesz szabat rozkoszą,  
a dzień święty Jahwe — czcigodnym,  
jeśli go uszanujesz przez unikanie podróży,  
tak by nie przeprowadzać swej woli  
ani nie omawiać spraw swoich,  
wtedy znajdziesz twą rozkosz w Jahwe.

Ja cię powiodę w tryumfie przez wyżyny kraju,  
karmić cię będą dziedziectwem Jakuba, twojego ojca” (Iz 58, 13n).

W przytoczonych słowach widzimy potwierdzenie tego, że ład z Bogiem wymaga ładu społecznego, a ład z Bogiem, wyrażający się zachowaniem Bożej woli, prowadzi do osiągnięcia wolności. Prorok zatem, jako stróż porządku moralnego w narodzie, jest piewą wolności:

„Duch Jahwe, Pana nade mną,  
bo Jahwe mnie namaścił.

Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim,  
by opatrywać razy serc złamanych,  
by zapowiadać wyzwolenie jeńcom  
i więźniom swobodę;  
aby obwieszczać rok łaski u Jahwe" (Iz 61, 1n).

Te doświadczenia historyczne, objaśnione słowem proroków, ukazujących działanie Boga w dziejowych znakach, prowadzą więc do właściwego Biblii, religijnego pojęcia wolności. Dlatego termin „wyzwolenie” zastępowany będzie w Piśmie świętym terminem „odkupienie”, wprowadzającym w zakres problematyki soteriologicznej określonej takimi terminami, jak zbawienie, odkupienie i usprawiedliwienie.

„Teologicznie „zbawienie” zdaje się mieć zakres najszerszy. Ostatecznie obejmuje ono wszystkie możliwe treści: zgładzenie grzechów, dar łaski, nową egzystencję, kształtowanie umysłu, woli i działań ludzkich ku odpowiedniej osobowości, przyjmowanie objawienia oraz wiary, nadziei i miłości, dążenie do szczęścia, radości, działanie Boże ingerujące w świat, rekapitulację, budowę Ciała Mistycznego, rozwijanie ludu Bożego, czyli Kościoła, przetwarzania życia doczesnego na lepsze, konstruowanie nowego nieba i nowej ziemi, a zwłaszcza wszelkie dążenia człowieka, by uciec od nicości... Odkupienie jest punktem wyjściowym drogi do Boga, jest tym aktem urodzenia się pierwszej miłości... Usprawiedliwienie z kolei jest skutkiem odkupienia: „dostępuję usprawiedliwienia przez odkupienie” (Rz 3, 24), a więc jest tym znojnym ścieleniem drogi do Ojca w Duchu Chrystusa. Polega ono na likwidowaniu różnych i ciągłych barier zła, grzechu i śmierci, na walce ze złem i uciekaniu od przeszłości, gdyż do Boga prowadzi tylko łaska przyszłości”<sup>6</sup>.

Chociaż przytoczone powyżej ujęcie problematyki soteriologicznej dokonane zostało raczej na gruncie badań teologii dogmatycznej, a nie w kategoriach czysto biblijnych, to jednak ukazuje ono cały wachlarz zagadnień, w które sama Biblia wprowadza rozważanie o wolności.

W tym religijnym znaczeniu ukazuje się także problematyka wolności w Nowym Testamencie. Będzie to więc wolność od grzechu, od Prawa i od śmierci<sup>7</sup>. Podstawowym wyzwoleniem jest wyzwolenie wewnętrzne, a najwyższą regułą stanie się przykazanie miłości. Chrystus dokonuje pełnego wyzwolenia, a nowe życie łaski, będące owocem usprawiedliwienia, czyli człowieka wolnym. W porównaniu z tą wolnością inne formy wolności stają się nieistotne:

„Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się!

<sup>6</sup> C. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia, praca zbiorowa*, Lublin 1979, 41.

<sup>7</sup> Por. H. Schlier, *Eleutheros*, w: *ThWNT*, 2, 484—500.



Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj. Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa" (1 Kor 7, 20nn).

Tak pisał św. Paweł do kościoła w Koryncie, składającego się z dużej liczby niewolników. Nowa wolność, przyniesiona przez Chrystusa, nie wymaga zmiany zastanych struktur socjologicznych, ale, jak ukazuje to List św. Pawła do Filemona, zmienia radykalnie te struktury od wewnątrz. Paweł prosi, aby Filemon przyjął zbiegłego, a później nawróconego, niewolnika jak brata. Ten przykład pokazuje, jak rzeczywistość wyzwalająca jest wolność przyniesiona przez Chrystusa, ale ta wolność rozpoczyna się wolnością nawróconego serca. Taka wolność potrzebna jest w każdym sensie, jest ona konieczna i dziś. Dlatego bardzo istotne dla dzisiejszego człowieka jest to biblijne pouczenie o wolności, które przynajmniej w jakimś zarysie staraliśmy się prześledzić.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

Ks. Jerzy Chmiel

## BIBLIJNY ETOS POSŁUSZEŃSTWA

Nie łatwo jest badać znaczenie pojęć biblijnych. Można by to porównać do rozlewnej rzeki, która wiele swych wód rozlała poza normalnym korytem: brodzi się w wodzie myśląc, że to jest główny nurt rzeki, a to tylko rozlewisko. Porównanie to możemy odnieść do pojęcia „posłuszeństwa”, które odnajdujemy na kartach Pisma świętego. Koncepcja posłuszeństwa przewija się bowiem w wielu słowach i w rozmaitych kontekstach, a winniśmy jeszcze wziąć pod uwagę dwa języki przekazu objawienia: hebrajski (łącznie z aramejskim) i grecki. Ażeby nie pogubić się w meandrach rozległego pojęcia, rozpoczniemy naszą wędrówkę od wstępnych analiz: etymologicznej, semantycznej i stylistycznej<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. G. Kittel, art. *hypakouō*, etc. w: TWNT, I, 224n.; W. Mundle, art. *Hören*, w: *Theol. Begriffslexikon zum NT*, II/1, 721; N. Füglistner, art. *Gehorsam*, w: R. Haag, *Bibel-Lexikon*; Art. *Postuszeństwo*, w: STB (red. X. Léon-Dufour); Art. *Postuszeństwo, być postusznym*, w: SNT (red. X. Léon-Dufour); Art. *Postuszeństwo*, w: K. Rahner — H. Vorgrimler, *Maty słownik teologiczny*, Warszawa 1987.

## ETYMOLOGIA, SEMANTYKA I STYLISTYKA

Pytanie o powstanie danego słowa jest pytaniem ważnym; pisał kiedyś C. Norwid: „I gdy wciąż wszyscy mówią, mało kto się spyta, / Jaki też jest cel słowa, jak słowo się czyta / W sobie samem? I dziejów jego promień cały / rozejrzeć, mało kto jest ciekawy, zuchwały!”

Grecki rzeczownik *hypakoē* określa postawę słuchania: *akoē* od *akouō* „słuchać”, „potakiwać”, a zatem słuchanie czyjegoś głosu z potakiwaniem, z poddaniem się mu, co akceptuje prefiks *hypo*.

Łacińskie *oboedire* również jest utworzone w ten sam sposób: *audire* — „słuchać” i *ob* — przedrostek ten oznacza poddanie się.

Polskie słowo „posłuszeństwo” zostało zbudowane w analogiczny sposób: „słuchać” i „posłuchać” to znaczy przyjąć polecenie dane w procesie słyszenia.

Te trzy przykłady etymologii słowa „posłuszeństwa” w trzech językach wskazują na profil i dynamikę pojęcia, na jego — powiedzielibyśmy językiem Norwida — „promień”. Chodzi tu o usłyszenie czegoś i przyjęcie tego jako swojej własności; jest to przyłgnięcie do usłyszanego przekazu, prawa. Dobrze to oddaje znany grecki dystych elegijny: anonimowa inskrypcja spod Termopil:

*O ksein' aggellein Lakedaimoniois, hoti tēde  
keimetha tois keinōn rhēmasi peithomenoi,*

co spolszczono w następujący sposób:

„W Sparcie gdy będziesz, wędrowcze,  
tę wieść o nas zanieś Spartanom:  
tu oto hufiec nasz legł,  
wierny głosowi ich praw”<sup>2</sup>.

Zwróćmy uwagę, że tłumacz oddał *peithomenoi* przez „wierni”, jak gdyby chcąc podkreślić nie niewolniczą uległość wojskowemu rozkazowi (Befehl ist Befehl!), lecz wewnętrzne najgłębsze przekonanie walczących.

Biblijne pole semantyczne, czyli znaczeniowe, pojęcia „posłuszeństwo” jest rozległe. W Starym Testamencie idea posłuszeństwa została wyrażona przy pomocy takich pojęć, jak (1) słuchać, (2) czynić, (3) być wiernym, (4) dawać rozkaz, polecenie, (5) służyć, (6) iść za kimś. W języku hebrajskim nie ma specyficznego słowa na wyrażenie „posłuszeństwa”. Najczęstsze terminy hebrajskie to: *šama'* „słuchać” (np. Rdz 22, 18), *‘anah* „odpowiadać” (np. Iz 66, 4), *‘asah* „czynić” (np. Wj 7, 6). Wyjątkiem tu może być słowo *je'kalah* „posłuch” w Rdz 49, 10, gdzie mamy do czynienia z prorocstwem mesjańskim odnoszącym się do króla-pasterza, który zdobędzie posłuch nawet u pogan.

<sup>2</sup> T. Zieliński, S. Srebrny, *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości*, cz. I, Warszawa-Kraków 1923, s. 79.

Dopiero w Biblii greckiej, najpierw Septuagincie, a potem w Nowym Testamencie, wyodrębniają się dwa terminy specyficzne:

(1) czas. *hypakouō*, rzecz. *hypakoē* i przym. *hypēkoos* oraz

(2) *peithō* / *peithomai*.

Zwłaszcza ostatni termin *peithō* / *peithomai* „być posłusznym” łączy się — przede wszystkim u św. Pawła, następnie także (pod wpływem Pawła?) w pismach Łukaszkowych — z grupą słów *pistis* oznaczających wiarę.

Charakterystyczna jest częstość występowania tych terminów w NT:

*hypakouō* (21) najczęściej w Rz (4)

*hypakoē* (15) najczęściej w Rz (7)

*hypēkoos* (3)

*peithō* / *peithomai* (52) najczęściej w Dz (17).

Patrząc na tę listę frekwencyjną moglibyśmy dojść do przekonania, że najbardziej rozwinięte jest pole stylistyczne, czyli częstość występowania terminów oznaczających pojęcie posłuszeństwa w układzie słów, w Dziejach i Liście do Rzymian<sup>3</sup>.

Rozległe pole semantyczne i stylistyczne biblijnego pojęcia posłuszeństwa spróbujemy przedstawić przy pomocy czterech niejako odsłon, czyli opisów: (1) posłuszeństwo Abrahama, (2) posłuszeństwo przy mierza, (3) posłuszeństwo Chrystusa i (4) posłuszeństwo chrześcijan.

### POŚLUSZEŃSTWO ABRAHAMA

Abraham jest przedstawiony jako wzór posłuszeństwa. Najpierw kiedy przyjął wezwanie Boże: „Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12, 1). Abraham udał się w drogę, jak mu Pan rozkazał; autor zanotował wiek Abrahama: „miał siedemdziesiąt pięć lat, gdy wyszedł z Charanu” (Rdz 12, 4b). W tym wieku nie szuka się już nowych pieleszy, a zatem chodziło autorowi opowiadania biblijnego o podkreślenie, że wyjście Abrahama było skutkiem tylko posłuchania rozkazu Pana, a nie wynikiem osobistej kalkulacji.

Ale apogeum posłuszeństwa Abrahama jest próba w Moria, którą opisuje Rdz 22. Abraham nie waha się ofiarować Bogu swego syna Izaaka, chociaż całe jego ojcowskie jestestwo buntuje się przeciwko temu. Anioł Pana wypowiadając końcowe błogosławieństwo motywuje to tak: „dlatego że usłuchałeś mojego rozkazu” (Rdz 22, 18). Abraham nie tylko słyszał, ale posłuchał, był posłuszny głosowi Pana. Dlatego św. Paweł w Rz 4, 16 nazywa go „ojcem nas wszystkich”, a w Hbr

<sup>3</sup> Na temat pola stylistycznego zob. mój art. *Możliwości zastosowania analizy pola stylistycznego w egzegezie biblijnej*, w: „Analecta Cracoviensia” 4 (1972) 181—190.

11, 8nn zostało wyakcentowane jego posłuszeństwo w wierze: „Przez wiarę ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania Bożego”, czyli był posłuszny.

Warto tu przytoczyć dwie interpretacje posłuszeństwa Abrahama.

Pierwsza jest entuzjastyczną medytacją filozofa S. Kierkegaarda. „Abraham wierzył i nie wątpił, wierzył w nieprawdopodobieństwo. Gdyby Abraham był zwątpił, uczyniłby na pewno coś innego, coś wielkiego i wspaniałego: jakże by mógł uczynić coś innego niż rzecz wielką i wspaniałą! Udałby się na górę Moria, narąbałby chrustu, rozpaliby stos, naostrzyłby nóż i zawołałby do Boga: «Nie odtrącaj tej ofiary, to nie jest najlepsze, co posiadam, wiem o tym dobrze; czyż bowiem można porównać starego człowieka z dziećciem obiecanym, ale to jest najlepsze, co ci mogę ofiarować. I nigdy nie uświadom tego Izaakowi, aby pocieszeniem jego była jego młodość». I wbiłby sobie nóż w piersi. Świat by go podziwiał i imię jego nie zostałoby zapomniane; ale inna to sprawa być podziwianym, a inna stać się gwiazdą przewodnią, która zbawia zatrwóżonych. (...) Co osiągnął Abraham? Pozostał wierny swej miłości”<sup>4</sup>.

Druga interpretacja pochodzi z kręgów judaizmu talmudycznego, a nawet chasydyzmu. „Bóg próbował Abrahama. Doniosłość tej próby leży nie w tym, że posłuszny rozkazowi Pana gotów był z miłości do Boga ofiarować syna swojego jedyne, lecz na jego reakcji, gdy Bóg kazał uwolnić syna i darować mu życie. (...) Swą gotowością ofiarowania Bogu syna dowiódł, że polecenie, by złożyć ofiarę, znaczyło dla niego coś więcej nawet niż miłość do dziecka. Ale gdy Bóg dał mu drugie polecenie, Abraham zrezygnował z ofiary, innymi słowy, ofiarował nawet tę ofiarę, która mu była przedtem tak droga. Był to jedyny sposób, w jaki mógł okazać swą nieskończoną miłość do Stwórcy. Radował się tą nową ofiarą, której znaczenie polega w istocie na tym, że wyrzekł się ofiarowania swego syna. I to jest szczytowy punkt jego próby”<sup>5</sup>.

Te dwie w różnych powstałych środowiskach interpretacje spotykają się w jednym: Abraham był posłuszny Bogu *hic et nunc* aż do końca: dalej już można tylko oszaleć.

Abraham jest posłuszny Bogu objawiającemu się, Bogu, którego on sam nie stworzył, lecz który mu się objawił. Dobrze to przedstawił Tomasz Mann w swojej trylogii biblijnej *Józef i jego bracia*: „I tak Abraham odkrył Boga z pędu do tego, co najwyższe. Wypa-

<sup>4</sup> *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1972, ss. 20 i 134.

<sup>5</sup> Cyt. za: J. Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. z ang., Kraków 1988, ss. 195n. W egzegezie rabinistycznej opowiadanie w Rdz 22 nosi nazwę (*aqedah* (tzn. związanie Izaaka). Por. *The Torah. A Modern Commentary*, Union of American Hebrew Congregations, New York 1981, ss. 152n.

trzył Go i wydobył na jaw, potężne właściwości, jakie Mu przypisywał, były przecież pierwotną własnością Boga, Abram nie był ich twórcą". Człowiek może słuchać swojej uludy, swoich *ideés fixes*, swoich projekcji, ale Abraham został nam pokazany w opowiadaniach biblijnych jak ktoś, kto odkrywa Boga, kto staje się posłuszny Ty Transcendentnemu. Warto na tym miejscu przypomnieć zdanie Vaticanum II: „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary” (DV 5).

## POŚLUSZEŃSTWO PRZYMIERZA CZYLI WIARY

W najstarszej tradycji biblijnej posłuszeństwo łączyło się z przymierzem, jakie istniało pomiędzy Bogiem JHWH a Jego narodem wybranym, Izraelem. Ważny tu jest tekst Wj 24 opisujący zawarcie przymierza. Lud zobowiązuje się wobec Mojżesza wypełnić wszystkie słowa Pana, czyli zobowiązuje się do posłuszeństwa: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7). Do tego aktu nawiązuje Jozue, kiedy zwraca się w swoim religijno-społecznym testamencie do narodu, któremu przewodzi, i podkreśla dobrowolność aktu posłuszeństwa przymierzu. „Gdyby jednak wam się nie podobało służyć Panu, rozstrzygnijcie dziś, komu chcecie służyć” (Joz 24, 15). Zebrani wyrażają swoją wolę służenia Bogu YHWH i słuchania Go (tamże w. 24).

Posłuszeństwo Bogu wprowadza nowe kategorie posłuszeństwa ludziom: rodzicom, królom, prorokom, kapłanom. Jest to jednak posłuszeństwo ze względu na Boga i Jego słowa, posłuszeństwo, które nie zamienia się w niewolnictwo względem ludzi. Tylko słowo Boże może nas uczynić wolnymi. Ta wolność dzieci Boga rodzi miłość ku Niemu. W tekście Dekalogu w Wj 20, 6 została przedstawiona więź pomiędzy miłością Boga a posłuszeństwem prawu Bożemu: „którzy mnie miłują i strzegą moich przykazań”. Myśl ta została rozwinięta w tradycji deuteronomistycznej (por. Pwt 11), w psalmach (por. Ps 19, 8—11; 119), a przede wszystkim w Nowym Testamencie.

Zwróćmy uwagę tylko na dwa teksty nowotestamentalne.

Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze o „posłuszeństwie wiary” (*hypakoē pisteōs*, Rz 1, 5; 16, 26). Tutaj jak gdyby urzeczywistniał się ów „posłuch” z proroctwa mesjańskiego w Rdz 49, 10, który został podkreślony w Biblii hebrajskiej osobnym terminem. Ale to posłuszeństwo wierze oznacza miłosne przyłgnięcie do Dobrej Nowiny głoszonej w imię Jezusa Chrystusa przez tych, co mają łaskę i urząd apostołski.

Drugi tekst znajdziemy w liście miłości, jakim jest 1 J, gdzie zostało stwierdzone: „miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań, a przykazania Jego nie są ciężkie” (1 J 5, 3).

## POŚLUSZEŃSTWO CHRYSYTA

Biblijna nauka o posłuszeństwie skupia się w przedstawieniu życia i słów Jezusa, którego posłuszeństwo stało się naszym zbawieniem i pozwoliło nam odnaleźć sens naszego posłuszeństwa. Sam Jezus mówił o sobie, że z nieba zstąpił nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Go posłał (por. J 6, 38). Posłuszeństwo Jezusa było dla niego pokarmem: aby wypełnić wolę Tego, który Go posłał, i wykonał Jego dzieło (por. J 4, 34). Dlatego w czasie modlitwnej agonii w Getsemani modli się: „niech się stanie Twoja wola” (Mt 26, 42).

Taka postawa Jezusa, przedstawiona w relacji Ewangelistów, została zinterpretowana najlepiej w dwóch tekstach: w Rz i Hbr. W Rz 5, 19 Jezus jest — jako antyteza Adama, nieposłusznego człowieka — modelem posłuszeństwa, przez które wszyscy stali się sprawiedliwymi. Zaś Hbr 5, 8 wskazuje wyraźnie na zbawczą rolę posłuszeństwa Chrystusa: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (por. także Hbr 10, 5—10). Posłuszeństwo Jezusa łączy się z Jego ofiarą krzyżową: „uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 10)<sup>6</sup>.

W Pawłowym hymnie o kenozie (Flp 2, 5—11) jest mowa nie tylko o tym, że Jezus „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej”, ale także, że „Bóg Go nad wszystko wywyższył (...) i Jezus Chrystus jest Panem (*Kyrios*) ku chwale Boga Ojca”. Posłuszeństwo Jezusa polegało nie tylko na podjęciu cierpienia, ale także na przyjęciu wywyższenia (jest jakaś analogia postawy Abrahama względem Izaaka!), ma zatem charakter paschalny. Jezus przez swoje posłuszeństwo stał się Panem. Przez swoje posłuszeństwo Jezus Chrystus przywrócił nam sens naszego posłuszeństwa, które zostało zaprzepaszczone przez nieposłuszeństwo pierwszego człowieka.

## POŚLUSZEŃSTWO CHRZEŚCIJAN

Wszyscy wyznawcy i naśladowcy Chrystusa winni okazywać posłuszeństwo Bogu: „bądź wola Twoja” — jedna z prośb modlitwy, której Jezus nauczył swoich uczniów (por. Mt 6, 10). Nic tedy dziwnego, że księga pierwotnego Kościoła, jaką są Dz, zawiera najwięcej terminu *peithō* — *petithomai* „jestem posłuszny”.

Żądanie pełnego posłuszeństwa stało się w Kościele jedną z trzech tzw. „rad ewangelicznych”. Jak zauważa R. Schnackenburg, „nie można stwierdzić w Ewangeliach formalnego rozróżnienia pomiędzy przykazaniem a radą; dokonało się ono dopiero później w Kościele, ma jednak uzasadnienie w Piśmie św.”<sup>7</sup>. Logionu Jezusa o służebnym przełożeniu („Kto chciałby być wielkim, niech będzie sługą” —

<sup>6</sup> Por. J. Gnilkę, *Iesu ipsissima mors*, w: RBL 41 (1988) 2—13.

<sup>7</sup> *Nauka moralna Nowego Testamentu*, przeł. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 47.



Mk 10, 41—45; por. Mt 20, 24—28) nie można interpretować jako „dwupoziomowej moralności”: jedni bardziej posłuszni, inni mniej posłuszni. Należy to rozumieć jako indywidualne powołanie i obdarowanie łaską przez Boga w kontekście powszechnego powołania do świętości i posłuszeństwa wiary<sup>8</sup>. Widać to najlepiej na przykładzie perykopy o bogatym młodzieńcu (por. Mk 10, 17—21 par).

1 P jest typowym przykładem nauki o posłuszeństwie, jaka rozwinięła się w pierwotnym chrześcijaństwie. Niewolnicy mają być poddani swoim panom (2, 18), żony swoim mężom (3, 1n), młodsi starszym (5, 5), wszyscy chrześcijanie władzom (2, 12n). Nie jest to objaw serwilizmu chrześcijańskiego, lecz należy to rozumieć w kontekście ogólnego posłuszeństwa Bogu. Ludziom i instytucjom winniśmy być posłuszni — w granicach prawa sprawiedliwości i miłości — nie ze względu na nich samych, lecz ze względu na Boga.

## WNIOSKI

1. „Moralność Starego, jak i Nowego Testamentu to etos posłuszeństwa”<sup>9</sup>. Podstawą chrześcijańskiego posłuszeństwa jest nie strach, lecz słowo Boże. Krytyka religii reprezentowana przez Nietzschego, a także Marksa, to krytyka chrześcijaństwa jako systemu niewolniczego posłuszeństwa, które wyobcowuje człowieka (teoria alienacji). Człowiek religijny — wedle nich — to człowiek posłuszny siłom irracjonalnym i przez to wyobcowany. „Religia — pisze Marks — jest weschnieniem uciśnionego stworzenia, (...) jest opium ludu”. Nauczanie chrześcijańskie nie powinno rezygnować z pojęcia posłuszeństwa, lecz pokazywać je w kontekście słowa Bożego, powołania człowieka, wiary, miłości i wolności dzieci Bożych.

F. Nietzsche w dziele *Tako rzecze Zaratustra* twierdził, że Bóg musi umrzeć, aby człowiek mógł oddychać i żyć. Widzimy tu jakby antytezę Pawłowego hymnu o kenozie z Flp 2. „Od czasu, gdy (Bóg) w grobie legł, wyście dopiero zmartwychwstali. (...) Teraz dopiero człowiek wyższy staje się panem”. Paraneza chrześcijańskiego posłuszeństwa winna ukazywać je w świetle Zmartwychwstałego, w blasku Jezusa Kyriosa.

2. Historia ludzkości w przekazie biblijnym rozpoczęła się od nieposłuszeństwa pierwszego człowieka. Prawdziwa historia ludzkości rozpoczyna się dopiero od posłuszeństwa Jednego, przez którego wszyscy stali się sprawiedliwymi — Jezusa Chrystusa. Tak jak w Starym Przymierzu wzorem posłuszeństwa był ojciec narodu wybranego Abraham, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4, 18),

<sup>8</sup> Por. mój art. *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, pr. zb., Kraków 1971, szczeg. ss. 276n.

<sup>9</sup> K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, 3. *Etos*, przekł. z niem., Kraków 1984, s. 11.

tak w Nowym Przymierzu wzorem posłuszeństwa, co więcej — źródłem niejako posłuszeństwa, stał się Chrystus, który odzyskał dla nas prawdziwą wartość i sens posłuszeństwa. Nauczanie posłuszeństwa winno być przede wszystkim chrystologiczne i chrystocentryczne<sup>10</sup>.

3. Istotą chrześcijańskiego posłuszeństwa jest nie serwilizm, alienacja i lęk, lecz posłuszeństwo wiary, to znaczy przyłgnięcie osobistym aktem wiary wolnego człowieka do słowa Boga objawiającego. Klasycznym przykładem dla chrześcijan takiego posłuszeństwa wiary jest Maryja, co przedstawił nam w sposób magistralny Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (nn. 13—19)<sup>11</sup>.

Posłuszeństwo wiary Maryi znalazło wspaniałe urzeczywistnienie w momencie zwiastowania. Jak uczył Ojciec Kościoła, Maryja pierwszej poczęła Syna duchem niż ciałem — właśnie przez wiarę. „Dlatego też — podkreśla Papież — wiara Maryi przyrównana bywa do wiary Abrahama” (RM 14). Posłuszeństwo wiary ze strony Maryi w ciągu całej drogi, jaką odbyła na ziemi, posiadać będzie zadziwiające podobieństwo do wiary Abrahama. Podobnie jak Abrahama nazwał Apostoł „ojcem naszej wiary” (Rz 4, 12), tak i Maryję można nazwać „matką naszej wiary” — obydwójce bowiem wbrew nadziei uwierzyli nadziei (por. Rz 4, 18). Szczytem owego posłuszeństwa wiary ze strony Maryi była Golgota, tak jak dla Abrahama było Moria. Na Golgocie Maryja jest doskonale zjednoczona z Jezusem Chrystusem w Jego wyniszczeniu, w tej kenozie, o której pisze św. Paweł (por. Flp 2, 5—8). „U stóp Krzyża, Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka »kenoza« wiary” (RM 18).

W ten sposób posłuszeństwo wiary Maryi „staje się poniekąd przeciwagą nieposłuszeństwa i niewiary, zawartej w grzechu pierwszych ludzi” (RM 19). Przypomina Papież kapitalne zdanie św. Ireneusza, cytowane już w Konst. *Lumen gentium* (n. 56): „Węzeł spletany przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi; co związała przez niewierność dziewica Ewa, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę” (tamże). W ten sposób dostarczył nam Jan Paweł II w enc. *Redemptoris Mater* jakby klucza, który otwiera nam wewnętrzną prawdę Maryi: jest to błogosławieństwo wiary Maryi, wypowiedziane przez Elżbietę, czyli posłuszeństwo wiary ze strony Matki Odkupiciela.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>10</sup> Na temat chrystocentryzmu jako principium moralnego w aspektach: biblijnym, dogmatycznym i teologicznomoralnym por. J. G. Ziegler (red.) „*In Christus*”. *Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Moraltheologische Studien: Systematische Abt., 14), St. Ottilien 1987.

<sup>11</sup> Na temat znaczenia mariologii w formacji intelektualnej i duchowej chrześcijan wypowiedziała się Kongregacja Wychowania Katolickiego w liście „*La Vierge Marie dans la formation intellectuelle et spirituelle*” z dnia 25. 03. 1988.

**Ks. Stanisław Pisarek**

## BIBLIJNY TRYPTYK JULIANA STRYJKOWSKIEGO

1. Biblijne powieści\* Juliana Strykowskiego zasługują na zainteresowanie bibliistów i duszpasterzy, którym leży na sercu apostoła biblijny. Z głośnych dawniej powieści biblijnych (np. Zofii Kossak-Szczuckiej, Jana Dobraczyńskiego) pozostają najwierniej wobec tekstu Pisma świętego, a nawet wnikają w ducha oryginalnego tekstu hebrajskiego (*Odpowiedź*, *Król Dawid żyje*). Znając tekst ksiąg biblijnych, na których Autor oparł swoją trylogię, nie czujemy niemal fikcji literackiej charakterystycznej dla tego rodzaju piśmiennictwa. Wydaje się, jakbyśmy czytali samą Biblię, ujętą w formę żywych, współczesnych, dramatycznych dialogów. Formą powieści Strykowskiego upodobniają się do scenariuszów filmowych czy sztuk teatralnych. Łatwo można by zagrać je w teatrze czy sfilmować (jak np. *Austerię* z trylogii galicyjskiej). Wówczas zasięg ich oddziaływania rozszerzyłby się niepomiaralnie przy możliwości wykorzystania mass media. Powieści biblijne Strykowskiego mogłyby wówczas zmobilizować szerokie kręgi do czytania i lepszego rozumienia ksiąg Starego Testamentu. Apostoła biblijny miałby w nich dobrego sojusznika.

2. O Autorze trylogii biblijnej dowiadujemy się z ostatniej powieści *Juda Makabi*. Z posłowania (s. 189—191) wynika, że przed rokiem jej publikacji Strykowski obchodził 80-lecie swoich urodzin. Uroczystość jubileuszową obchodzono w Uniwersytecie Warszawskim na Wydziale Filologii Polskiej, zorganizowaną przez Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza. Autor jest znany również poza granicami Polski (odpowiedź na ankietę gazety francuskiej „Liberation”). Urodził się w rodzinie żydowskiej, która w domu mówiła tylko po żydowsku (jidysz). Kiedy w szóstym roku życia ojciec zapisał Juliana do polskiej szkoły, nie znał on języka polskiego. Musiał się uczyć go od podstaw. Pisać zaczął późno. Pisarstwo uważa za swoje powołanie życiowe. W czasie II wojny światowej działał aktywnie w Moskwie w „Wolnej Polsce”. W okresie międzywojennym deklarując się komunistą, przestał uważać się za Żyda. Żydem poczuł się znowu, kiedy dowiedział się o likwidacji swojego narodu w krajach okupowanych przez hitlerowców. Przeżył wówczas wstrząs, któremu dał wyraz w pisarstwie. Tym sposobem chciał postawić nagrobek powstańcom — bohaterom Getta w Warszawie i całemu swojemu narodowi. Ze wspomnień z lat dziecińczych powstały powieści: *Głosy w ciemności*, *Austeria* i *Sen Azrila*, nazwane trylogią galicyjską. Bohaterem wszystkich ksiązek Strykowskiego jest naród żydowski, a tematem jego przeszłość (*Przybysz z Narbony*). Z tego drażenia przeszłości żydowskiej powstał również w ostatnich latach tryptyk biblijny: *Odpowiedź* (1982) — rzecz o Mojżeszu, *Król Dawid żyje* (1984) o królu Dawidzie, *Juda Makabi* (1986) — o powstaniu Machabeuszów przeciw potędze syryjskiej. Autor wybrał z tej najdawniejszej przeszłości narodu: Mojżesza — największego proroka, Dawida — największego króla i Judę Makabi — największego bohatera Izraela.

Z przemówienia wygłoszonego na jubileuszowym wieczorze osiemnastolecia urodzin wynika, że Jubilat jest człowiekiem wierzącym („A sło-

\* Biblijne powieści Strykowskiego tworzące trylogię, o której mowa w artykule to: *Odpowiedź*, Poznań 1984, s. 116; *Król Dawid żyje*, Poznań 1984, s. 304; *Juda Makabi*, Poznań 1986, s. 194. Wszystkie zostały opublikowane przez Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.

wo „jestem” zachowuję sobie na chwilę, która nikogo nie ominie”, *Juda Makabi*, s. 191). Treść ksiązek biblijnych Autora, wydanych w wydawnictwie katolickim, jego przyjaźń z dominikanami w Poznaniu (z o. Jackiem Salijem, *Juda Makabi*, s. 5) wskazują niejako na postawę katechumena w stosunku do chrześcijaństwa, które według Strykowskiemu mogło się zrodzić z łagodnego nurtu judaizmu, a którego przedstawicielami byli kumrańczycy czy rabbi Hillel (tamże, s. 6n). W powieści *Juda Makabi* wyraża ten nurt Amos, syn Menelaosa, arcykapłana — zdrajcy (kolaboracja z Syryjczykami). Dźwiga on brzemień winy swego ojca. Dlatego odchodzi na pustynię, aby żyć samotnie w jaskini nad Morzem Martwym (w Qumran). Amos posiada ewangeliczne cechy charakteru, jest przepojony duchem miłosierdzia, a nie kary; przebaczenia, a nie zemsty. Jesteśmy tu blisko nauki Jezusa z Nazaretu. Strykowski zdaje się identyfikować z tym nurtem. Na stanowisko prokatolickie Autora wskazuje ponadto sięgnięcie w ostatniej powieści do ksiąg, których nie ma w kanonie Biblii hebrajskiej ani protestanckiej Starego Testamentu — do 1 i 2 Księgi Machabejskiej (Strykowski używa stale nazwy Makabi, Makabeusze), które zachowały się jedynie w przekładzie greckim i znajdują się w Septuagincie. Na niej oparł swój kanon Kościół katolicki. Swoją postawą przypomina Strykowski Franciszka Werfla, autora głośniejszej powieści *Pieśń o Bernadectcie* (Poznań 1949<sup>2</sup>).

3. Jak czytać trylogię Strykowskiego? Czytałem ją w kolejności chronologicznej ukazywania się jej poszczególnych tomów (*Odpowiedź* — 1982, *Król Dawid żyje* — 1984, *Juda Makabi* — 1986). Taka kolejność czytania, odpowiadająca zarazem chronologii pojawiania się postaci — bohaterów trylogii w dziejach Izraela (Mojżesza, w XIII wieku, Dawida w XI/X wieku, Judy w II wieku przed Chr.) nie byłaby wskazana dla nieprofesjonalisty z tego względu, że powieść pierwsza chronologicznie — o Mojżeszu — jest najtrudniejsza w odbiorze. Postać największego proroka wyłania się w niej z tekstów, w dużej części, prawniczych Starego Testamentu. Fabuła jest w niej ograniczona do minimum. Trzeba już pewnego wtajemniczenia w środowisko i w teksty Biblii, żeby doczytać do końca ten niewątpliwie najtrudniejszy tom trylogii.

Nie znaczy to, że nie ma w powieści o Mojżeszu stron pociągających dynamiką i żywą akcją, np. w rozdziale VI, opowiadającym o objawieniu się Boga Mojżeszowi na Synaju — Horebie w krzaku gorejącym (s. 31—55). Szkoda, że Autor nie podaje nigdy źródła (księgi, rozdziału, wierszy) licznych cytatów biblijnych, od których zaczyna rozdziały i którymi gęsto przeplata tekst utworu. Korzysta jednak umiejętnie ze współczesnej egzegezy tekstów biblijnych; wydaje się, że nie tylko żydowskiej (M. Bubera, któremu powieść o Mojżeszu dedykuje). Jego teksty są refleksyjne. „Jakby ujrzał wieczność. Plomień, który nigdy nie gaśnie. Jakby w nim samym poczęty, jakby objawiona jego własna myśl... A więc był to cud” (s. 31). Tetragram JHWH, podawany stale bez samogłosek, jest nieczytelny i niezrozumiały dla niewtajemniczonych. Autor wyjaśnia teksty przytoczone obficie z Biblii. Sięga przy tym do przeszłości („Abraham rozbił bałwany w sklepie swego ojca. On pierwszy wiedział, że Boga nie można poznać zmysłami...”). Wyjaśnia znakomicie imię Boga Jahwe („Ehjah” znaczy „jestem i będę”, s. 32n). Zna się doskonale na filologii języka hebrajskiego (s. 32n). Egzegeza jego jest analityczna (s. 34n). Robi subtelne aluzje do kultury antycznej, np. przeciwstawiając Mojżesza, który jąkał się, Demostenesowi, który własnym wysiłkiem stał się krasomówcą. Sięga przy tym do egzystencjalnego doświadczenia twierdząc, że krasomówstwo prowadzi do kłamstwa (s. 35). Jego stosunek do religii jest na wskroś pozytywny („religia jest rzeczywistością, faktem historycznym”, s. 35).

Powieść Strykowskiego *Odpowiedź* jest inaczej napisana niż dwie pozostałe. Przypomina raczej komentarz. Mamy w niej teksty biblijne

o Mojżeszu z dołączonym wyjaśnieniem. Rozpoczyna się od przybycia Izraelitów do Egiptu (Jakub i jego synowie; spotkanie z Józefem, s. 7. 15). Są to wprawdzie czasy faraona Amenhotepa w historii Egiptu, ale Autor sięga w przeszłość. Wspomina Noego i Abrahama. Egzegeza, którą stosuje jest tradycyjna. Historia Józefa jest jednakże historią zbawienia („Bóg tak chciał”). Jeszcze za Abrahama postnowił uczynić to plemię swoim narodem. Droga prowadziła przez Egipt, z wszystkich krajów najbardziej powołany, ażeby Bóg mógł pokazać swoją moc’ (s. 12). Józef jest nazwany wezyrem faraona. Żoną faraona Amenhotepa była Nefrateti (s. 15). Autor w utworze wspomina ocalenie przed głodem (s. 15), podaje prorocтва Jakuba, opowiada o jego śmierci (s. 18). Tematy biblijne interpretuje realistycznie. Kondukt pogrzebowy Jakuba przechodzi z Egiptu przez pustynię do Hebronu w Kanaanie (grób rodzinny w Machpelich), z udziałem wszystkich potomków Jakuba i licznych dygnitarzy egipskich (s. 18). Wspomina śmierć Józefa i pochód z jego trumną w ciągu 40 lat przez pustynię — z Egiptu do Kanaanu (s. 18).

Autor nie wzbrania się przed cudami. Przyjmuje je jako naturalny skutek wszechmocy Boga (np. cud nad Morzem Trzciny, s. 52), gorejący krzak (s. 51). Mannę uważa za wielki cud codzienny (s. 54). Opowiada w naturalny sposób o cudzie wydobycia wody ze skały (s. 58). Tam, gdzie nie jest to potrzebne, przyjmuje wyjaśnienie naturalistyczne i racjonalne, np. w rozdziale o plagach egipskich i nocy paschalnej (s. 44—47), gdzie nazywa plagi „zjawiskami przyrody, które przybrały katastroficzne rozmiary” (s. 45). Jest to jednak dziedzina wiary i cudów. Nie widać zresztą u Strykowskiego granicy między naturą a nadnaturą. Wszystko bowiem zależy od Boga i On jest we wszystkim obecny. Takiej wiary, nie obciążonej pozytywistycznym dziedzictwem, które utrudnia przyjęcie cudów jako czegoś zwykłego i normalnego u wszechmogącego Boga, należałoby życzyć chrześcijanom naszego wieku. Wart uwagi w tym względzie jest także rozdział XVI (ss. 96—101), mówiący o wężu miedzianym i o osłicy Bileama. To ostatnie opowiadanie autor nazwał „humorystycznym intermezzo” (s. 97n).

Niekiedy Strykowski sięga do współczesnej sytuacji w państwie Izrael (ss. 55—56; o szabacie). Wyjaśnia fenomeny i praktyki religii Mojżeszowej. Np. dowiadujemy się, że *Urim-we-Tumim* to pektorał u kapłana (u arcykapłana), z którego wyrokował i przepowiadał. Książka wyjaśnia wiele takich spraw kompetentnie. Może nawet służyć jako podręczna encyklopedia, dlatego jest warta studiowania.

Mojżesz pojawia się na kartach powieści od III rozdziału (s. 19) i jest na nich obecny jako pierwsza postać aż do ostatniej strony z zakończeniem zamykającym jego żywot: „nie powstał już nigdy więcej w Izraelu prorok równy Mojżeszowi, który znał Boga twarzą w twarz” (s. 115). Jest to cytat z Pwt 34, 10, ale Autor tego jednak nie podał. Raczej należy tłumaczyć: „którego Jahwe znał twarzą w twarz”. Jahwe jest tu bowiem podmiotem. Stąd też tłumaczy się to zdanie względnie poboczne: „z którym Jahwe obcował (= poznał) twarzą w twarz” (tzn. bezpośrednio). Autor tłumaczy jednakże teksty biblijne wprost z języka hebrajskiego. Może tłumaczyć tak Pwt 34, 10b chciał uwydatnić rolę i znabrać Mojżesza jako partnera Boga.

Dokonajmy konfrontacji Mojżesza ukazanego przez Strykowskiego z postacią ukazaną w tekstach biblijnych. Teksty w Biblii ukazują Mojżesza jako sługę i przyjaciela Boga; jako wyzwoliciela i pośrednika Przymierza, proroka i prawodawcę, rzecznika u Boga; ukazują w końcu jego chwałę. Strykowski uwydatnił trzy jego cechy. Ukazał przede wszystkim Mojżesza jako wodza, jako przywódcę narodu i jako proroka. Jest to raczej Mojżesz judaizmu palestyńskiego z czasów Jezusa Chrystusa. Mojżesz był przede wszystkim wyzwolicielem i prawodawcą. W czasach Je-



zusa judaizm hellenistyczny uczynił z niego pod wpływem kultury greckiej herosa i geniusza; zaś judaizm palestyński widział w nim autora natchnionego pięciu ksiąg Tory, najwyższego pośrednika Prawa między Bogiem a ludem, ostatecznego nauczyciela, wreszcie proroka — którego powrotu czekano. Taki autorytet mógł stanowić dla Żydów przeszkodę do przyjęcia i uznania tego, co znajdowało potwierdzenie w czynach i słowach Jezusa, co w nich wskazywało na Jego mesjańską godność. Czy ten przypadek nie zachodzi również u Strykowskiego? W oczach chrześcijan Jezus jest wyższy i większy od Mojżesza, który Go naprzód wyobraża jako wodza, odkupiciela, prawodawcę i proroka (Mt 17, 3; J 1, 17; Dz 7, 45; 13, 38; 26, 22; Hbr 3, 2n).

4. Jak normalną powieść czyta się tom drugi trylogii *Król Dawid żyje* (Poznań 1984, s. 304). Jest on o wiele bardziej komunikatywny od książki o Mojżeszu. Problem dla czytających stanowią wprawdzie inne obyczaje (poligamia) i okrucieństwo cechujące tamte czasy. Są to obyczaje dalekie od moralności ewangelicznej, np. dążenie do zdobycia władzy i do jej zatrzymania per fas et nefas. Jest to jednak problem samego Starego Testamentu.

W konstrukcji powieści o Dawidzie, Strykowski posłużył się przede wszystkim dialogami. A są to dialogi pełne dynamizmu i życia, dialogi, w których coś się zawsze dzieje. W 1. rozdziale („Widzący Samuel u Saula”, s. 9—15) padają już ważkie i decydujące stwierdzenia dla pierwszej części utworu („Upadek i śmierć Saula”, s. 7—150). Prorok Samuel przychodzi do Saula w Gilgal. Król odniósł zwycięstwo nad Amalekitami. Obowiązywała klątwa. Należało wszystko zniszczyć, nie brać niewolników ani łupów. Saul okazał się jednak nieposłuszny wobec Jahwe.

„Samuel powiedział: — Modliłem się całą noc, ale JHWH ci nie przebaczył. Pozbawił cię królestwa.

Saul zawałtał: To być nie może! To być nie może! Ja nie chcę!

Na to Samuel: Ale tak chciał Bóg” (s. 12n).

Jest to stwierdzenie będące kluczem do całej historii Saula, który został wybrany a potem odrzucony przez Boga. Na pytanie „Dlaczego?” nie ma pełnej i definitywnej odpowiedzi. Bóg jest nieodgadniony w swojej woli.

Historia Dawida jest w pierwszym okresie ściśle spleciona z historią tragicznego króla Saula. Dawid pojawia się w książce Strykowskiego, aczkolwiek pierwsza jej część dotyczy Saula, już w trzecim rozdziale („Samuel namaszcza Dawida”, s. 20—28). Punktem wyjścia do jego historii jest tekst mesjański z Rdz 49, 10 o Judzie. Z tego pokolenia pochodzi Dawid przez ojca Iszaja (s. 17). Pierwsza część dotycząca Saula (s. 7—150) więcej mówi o Dawidzie niż o pierwszym królu Izraela. Saul stanowi niejako tło porównawcze do historii Dawida (R. II: „Dawid królem Judy i Izraela”, s. 151—301). W obu częściach imię Dawida pojawia się niemal w nagłówku każdego rozdziału. Jest to zatem w obu częściach (I i II) powieść o nim.

Czy jest to Dawid, jakiego znamy z Biblii? Biblijnego Dawida charakteryzuje R. Motte (*Słownik teologii biblijnej*, Paris 1962, 189—192) w czterech punktach: nieustannie obecny, wybraniec Boga, bohater Izraela i ukazujący w perspektywie Mesjasza syna Dawida. Do pierwszego punktu Strykowski nawiązuje samym tytułem *Król Dawid żyje*. Autor uwydatnił mocno wątek prorocze o Dawidzie: Rdz 49, 10 (s. 17) i 2 Sm 7, 14 („Prorok Natan”, s. 196—198). Odnoszą się one do niego osobiście, bądź do jego dynastii, do jego potomka bliskiego lub dalekiego. U Strykowskiego brak jednak aluzji do wypełnienia się tych prorocztw na Jezusie z Nazaretu, co jest w zupełności zrozumiałe u autora — Żyda.

Powieść kończy się rozdziałem „Śmierć Dawida” (s. 299—301). Jest w nim scena pożegnania Dawida z Salomonem, któremu umierający król



daje ostatnie wskazania. „Salomon padł twarzą na ziemię i zapłakał. Dawid położył rękę na jego głowie i rzekł: „Błogosławię cię, bądź sprawiedliwy i mężny” (s. 300). Ostatnie zdania powieści nawiązują do jej tytułu i wyjaśniają go. „Rosta w narodzie wiara, że Dawid żyje przez wszystkie dzieje Izraela. Powstała pieśń, którą śpiewa dziś jeszcze naród izraelski „Melech Dawid chaj — Król Dawid żyje!” (s. 301).

Strykowski przeplata narrację, względnie dialogi, tekstami poetyckimi: Najczęściej są to psalmy Dawidowe, ich fragmenty. Czy podaje je w przekładzie wiernym wobec oryginału hebrajskiego, czy też w parafrazie? Raczej zachodzi ten pierwszy przypadek, jak wskazuje na to „Miserere” (Ps. 50/51, s. 223—224). Przekład jest własny autora. Odnacza się pięknym formą, bez rymów. Dawidowi jako pieśniarzowi — poecie poświęcił Strykowski wiele uwagi i miejsca. W rozdziale „Dawid gra przed królem” (s. 45—47) ukazuje we wspaniały sposób genezę i znaczenie psalmów. Od powieści trudno oczekiwać krytycznego, naukowego podejścia do postaci Dawida jako autora psalmów. Szkoda, że Strykowski znowu nie podaje, przytaczając teksty biblijne, ich miejsca (księgi, rozdziału i wierszy). Czytelnik — laik może nawet nie zauważyć, że są to, np. pieśni z Dawidowego Psalterza.

Problemem tu również może się stać, w trakcie lektury, okrucieństwo tej epoki i samego króla, pomazańca Bożego (np. w rozdz. „Głód w Izraelu”, s. 199—201). Z opowiadaniem wyjętym jakby z tragedii antycznej koresponduje przekaz o zagładzie ostatnich potomków Saula, których Dawid wydał Gibeonitom. „Zostali wszyscy zabici i powieszani” (s. 200). Krwawa wendetta na potomkach Saula ukazuje Dawida widzianego oczyma Żyda, nie chrześcijanina, bez perspektywy, jaką daje Nowy Testament.

Na s. 110 Autor myli Samuela z Helim i jego dwoma synami. Na s. 133 rypis hebrajski u dołu jest odwrócony.

5. Powieść *Juda Makabi* ma wiele cech wspólnych, jeśli chodzi o formę i konstrukcję, z książką o Dawidzie (fabuła, dialogi, wartka akcja). Jej specyficzność wywodzi się stąd, że tym razem Autor nie miał do dyspozycji tekstu hebrajskiego, którego ducha jako Żyd czuje dośkonale, ale musiał oprzeć się na tekście greckim Septuaginty, w której te księgi o treści na wskroś żydowskiej zachowały się, ewentualnie na ich przekładzie. Ponadto Księgi Machabejskie nie należą do kanonu Biblii żydowskiej (BH). Momentem przyciągającym Żydów do nich dzisiaj jest ich treść wzbudzająca patriotyzm, bo sławiąca bohaterów narodu, walczącego o wolność. Na te wartości jest dzisiaj w państwie Izrael, ustawicznie zagrożonym w swoim bycie przez wrogi mu świat arabski (100 milionów Arabów wobec 4 milionów Izraelczyków), ogromne zapotrzebowanie. Wystarczy wskazać na świadomy kult Masady, w której zginęli bohaterzy wojny Żydów z Rzymianami w latach 66—73. Autor opowiada o tym, co się zdarzyło w II wieku przed Chrystusem z odniesieniem tego do sytuacji Izraela w naszych czasach.

Czy *Juda Makabi* Strykowskiego jest Judą, jakiego znamy z Biblii? Można dać odpowiedź twierdzącą uzupełniając, że Autor czerpał także z Józefa Flawiusza i patrzył na postać bohatera przez pryzmat sytuacji Izraela dzisiaj.

Wszystkie trzy powieści Strykowskiego wtajemniczają w umiejętny sposób w trudne teksty Biblii o Mojżeszu, Dawidzie i Judzie Machabeuszu. Mogą i powinny stać się narzędziem w apostołacie biblijnym, jeśli chcemy zachęcić i doprowadzić wiernych do lektury Starego Testamentu. Z czytania takich powieści, jak biblijne powieści Strykowskiego, może zrodzić się nawyk i pragnienie obcowania ze Starym Testamentem. A to byłoby już dużym osiągnięciem.

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

## COMMUNIO

1987, z. 4

Urs von Balthasar H., *Znaczenie słów Chrystusa „Ja jestem Prawdą”*, 10—12; Muszyński H. bp, *Czynić prawdę w miłości*, 13—22

1987, z. 5

Urs von Balthasar H., „*Błogosławieństwa*” i prawa ludzkie, 99—112; Kertelge K., „*Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości*” (Mt 5—10), 23—33; Kriegbaum B. SJ, *Kościół prześladowany w pierwszym okresie swych dziejów*, 34—46; Lage F., *Błogosławieństwa: Tekst i interpretacja*, 3—22; Vanni U., *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie*, 47—55

1987, z. 6

Cazelles H., *Ludowa pobożność i teologia ludowa w Biblii*, 3—13

1988, z. 1

Alves M. I., *Dam wam Ducha mojego*, 14—31; Dagens C., *Duch Święty, Krzyż Chrystusa a historia ludzi*, 61—75; Gomes C. F., *Jezus „dar Ducha Świętego”*, 3—13; Lena M., *Źródło życia apostołskiego*, 114—117; Schoonenberg P., SJ, *Duch Boży w historii zbawienia*, 76—88; Tournon E., *Maryja jako eschatologiczna ikona Ducha*, 89—100

1988, z. 3

Plötz K. B., SJ, *Mowa św. Pawła na Areopagu jako przykład Ewangelii poganom w pierwotnym Kościele*, 56—62

## PRZEGLĄD PWSZECHNY

1987, z. 9

Chrostowski W., ks., *Rabini żydowscy — prehistoria, początki*, 277—294

1987, z. 10

Chrostowski W., ks., *Judaizm rabinistyczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim*, 43—58

1987, z. 11

Chrostowski W., ks., *Qumram — 40 lat później (I)*, 195—211

1987, z. 12

Chrostowski W., ks., *Qumram — 40 lat później (II)*, 377—398

1988, z. 2

Chrostowski W., ks., *Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12, 31n i paralelne)*, 208—221

1988, z. 4

Chrostowski W., ks., *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, 82—96

## ROZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE KUL

1983, z. 1

Czerski J., ks., *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (Stan badań)*, 103—117; Filipiak M., ks., „Nie zabijaj” (Wj 20, 13; Pwt 5, 7). *Studium egzegezyjno-teologiczne*, 5—13; Gryglewicz F., ks., *Wkład Janowego ucznia w IV Ewangelię*, 77—85; Homerski J., ks., *Rysy eschatologiczne Dnia Pańskiego u proroka Sofoniasza*, 33—45; Kowalski A., *Adam i Ewa jako dzieci w egzegezie syryjskiej*, 117—122; Langkammer H., OFM, *Jedna teologia dwuwarstwowej Ewangelii. Wokół Ewangelii św. Mateusza*, 65—76; Rubinkiewicz R., SDB, *Eschatologia księgi Apokalipsy*, 85—95; Szlaga J., ks., *Nowotestamentowa tradycja o Melchizedechu*, 95—102; Szwarz U., *Teologia słowa Jahwe w księdze proroka Jeremiasza*, 15—32; Tronina A., ks., *Teologia Tory według targumu psalmów*, 47—64

1983, z. 3

Nagorny J., ks., *Miejsce prawa w Nowym Przymierzu w paranezie św. Pawła*, 37—46

1983, z. 6

Kudasiewicz J., ks., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, 153—166

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

## KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

## WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

1. Banaszak Marian ks., *Historia Kościoła*, t. 2: *Sredniowiecze*, W-wa 1987, s. 393
2. Kubik Władysław TJ, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895—1970*. W-wa 1987, s. 328
3. Mokrzycki Bronisław TJ, *Nowa Pascha. Teologia Modlitwy Eucharystycznej na tle historii zbawienia*. W-wa 1987, s. 264
4. *Muzyka religijna w Polsce*. Materiały i studia pod red. ks. J. Pikulika. W-wa 1988, t. IX, s. 408
5. *Studia ekumeniczne*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Myśkowa. W-wa 1987, t. III i IV, s. 300 + 297
6. *Studia katechetyczne*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Charytańskiego. W-wa 1987, t. V i VI, s. 351 + 379

## WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

1. Aleksa Michalina RM, *Stuga Boży arcybiskup Zygmunt Szczyński Feliński — metropolita warszawski*. W-wa 1987, s. 82
2. *Czym jest dla mnie Msza święta? Ankieta Duszpasterstwa Środowisk Twórczych w Warszawie*. Zebrał i opracował ks. W. A. Niewęglowski. W-wa 1988, s. 158

3. Dąbrowski Bronisław abp, *Instaurare omnia in Christo*. Na dwudziestolecie posługi pasterskiej. W-wa 1987.
4. Glemp Józef kard., *O Eucharystii*. Wybór przemówień z okazji II Kongresu Eucharystycznego w Polsce. W-wa 1987, s. 183
5. *Ponury nurt i ich żołnierze*. Świętokrzyskie ugrupowanie partyzanckie Armii Krajowej 1943—1945; pod red. Zdz. Witebskiego. W-wa 1988, s. 129
6. Wyszynski Stefan kard., *Kimże jest człowiek?* W-wa 1987, s. 249
7. Zuberbier Andrzej ks., *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*. W-wa 1988, s. 115

#### WYDAWNICTWO „W DRODZE”

1. Badonelle Guy, *Dominik czyli łaska Słowa*; przekł. J. Fenrychowa. Poznań 1987, s. 286
2. Echivard Nicole, *Kobietu, kim jesteś?*; przekł. J. Grosfeld. Poznań 1987, s. 187
3. Mistrz Eckhart, *Traktaty*; przekł. o. W. Szymona OP. Poznań 1987, s. 175
4. Dubowski Adam, *Przed laty*. Poznań 1987, s. 94
5. de Gasztold Carmen Bernos, *Mały opiekun zapomnianych zwierząt*; przekł. A. Komornicka. Poznań 1987, s. 16
6. Jan Paweł II, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!* III podróż apostołska do Polski. Poznań 1987, s. 204
7. Koniński Karol Ludwik, *Uwagi, 1940—1942*. Poznań 1987, s. 235
8. Terruwe Anna A. — Baars Conrad W., *Integracje psychiczne. O nerwicach i ich leczeniu*; przekł. W. Unolt. Poznań 1987, s. 289
9. Zięba Maciej OP, *Biało-czarne zapiski*. Poznań 1987, s. 191
10. Życiński Józef ks., *Głębia bytu*. Poznań 1988, s. 158

#### WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA

1. Czerski Janusz ks., *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza*. Studium semantyczno-egzegetyczne. Opole 1986, s. 172
2. Sobeczko Helmut ks., *W trosce o liturgiczne dziedzictwo*. Życie i działalność duszpastersko-liturgiczna biskupa Franciszka Jopa. Opole 1986, s. 242

#### WYDAWNICTWO KURII DIECEZJALNEJ

1. Majdański Kazimierz bp, *Szczecińskie rocznice*. Szczecin 1988, s. 136