

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXVIII

1985

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW - ROKITNO 1984

Ks. Stanisław Grzybek

METODOLOGIA TEOLOGII BIBLIJNEJ

Teologia biblijna, najogólniej ją określając, jest refleksją wiążącego człowieka nad Słowem Bożym. Chodzi tu o Słowo Boże, które objawiło się w kosmosie, a potem wpisało się i ściśle związało się z dziejami narodu wybranego, by w końcu osiągnąć swój punkt szczytowy w osobistych, niekiedy nawet mistycznych, przeżyciach autorów natchnionych, głównie proroków i mędrców Starego Testamentu.

Niektórzy egzegeci jak P. Benoit¹, P. Grelot², H. J. Kraus³ stoją na stanowisku, że Słowo to zyskałoby na jasności, gdyby było analizowane w aspekcie chrystocentrycznym, to znaczy, że Bóg wypowiedział je z myślą o nas, ale pod kątem osoby Jezusa Chrystusa. Takie ustawienie zagadnienia wymaga dokładnego czytania ksiąg St. Testamentu i wydobywania z nich tego wszystkiego, co tam zostało powiedziane i co ostatecznie zrealizowało się w życiu i działalności

¹ Por. P. Benoit, *Exégèse et théologie biblique*, w: *Exégèse et théologie*, III, Paris 1968, 1 nn.

² P. Grelot, *Exégèse, théologie et pastorale*, w: NRTh, 88 (1966) 10 nn.

³ H. J. Kraus, *Die biblische Theologie, Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen — Vluyn 1970.

Jezusa Chrystusa. Temu ujęciu przeciwstawia się G. A. Knight⁴ w swojej teologii St. T. stojąc na stanowisku, że teologicznej myśli Biblii bardziej odpowiada idea wybrania Izraela jako syna bożego, aniżeli wątpliwa i naciągana egzegeza prorocत्व mesjańskich stosowanych później do osoby Jezusa Chrystusa. G. A. Knight wychodząc z założenia o jedności obu Testamentów twierdzi, że istnieje ścisły związek między Izraelem a Kościołem. Lud Boży S.T. jest już Kościołem w N. Testamencie. I to jest główna idea teologiczna łącząca oba Testamenty ze sobą.

Niezależnie od tego, które z tych dwóch ujęć uznamy za słuszne, jedno jest pewne, że nie można uprawiać teologii biblijnej bez wiary w Objawienie Boże i bez uznania za słuszne stwierdzenia św. Augustyna, że „Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet”.

Teologia biblijna jest dyscypliną naukową stosunkowo młodą. Aczkolwiek historycy egzegezy⁵ widzą jej początki już w słynnym wystąpieniu profesora uniwersytetu z Altdorfu J. P. Gablera⁶, (1787), który stanął na stanowisku, że teologia biblijna powinna zaprezentować to, co autorzy biblijni myśleli o Bogu i o Jego sprawach, to jednak właściwy rozkwit i wszechstronny rozwój tej dyscypliny przypada na pierwszą połowę XX w. Już w 1921 r. R. Kittel⁷ w swoim artykule *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft* stanął na stanowisku, że zadaniem nauki St. Testamentu jest wydobyć z Biblii tego, co stanowi jej specyfikę, tj. elementu religijnego, który by jak najbardziej przybliżył tę dyscyplinę do teologii.

Wydaje się, że w oparciu o to i tym podobne stwierdzenia innych uczonych zaczęto oddzielać historię religii Izraela od teologii Biblii. W reakcji przeciw historycyzmowi i krytyce historycznej O. Eissfeldt⁸ wypowiedział życzenie, by teologia starotestamentowa nie włączała się w historię, ponieważ teologia nie wywodzi się z historii, ale z wiary. Jego zdaniem teologia biblijna jest wyrazem tego, w co autorzy biblijni wierzyli i co uważali nam za stosowne podać do wierzenia. Reasumując swoje poglądy O. Eissfeldt doszedł do wniosku, że „na drodze historycznej nie dotrzemy do istoty starotestamentowej religii”⁹. Przeciwno temu twierdzeniu wystąpił W. Eichrodt¹⁰ twierdząc, że zarówno historia religii Izraela jak i teologia St. Testamentu właściwie traktują o tym samym przedmiocie, z tą tylko

⁴ Por. G. A. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, London 1964, wyd. II.

⁵ Por. E. König, *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt*, Stuttgart 1922.

⁶ Por. J. Ph. Gabler, *Opuscula Academica* II, Ulm 1831, 179—198.

⁷ Opublikowany w ZAW, 1921, 84—89.

⁸ Cyt. za E. Jacob, *La theologie de l'Ancien Testament, Etat present et perspectives d'avenir*, w: „Ephem. Theol. Lov.”, 44 (3/1968) 420—432.

⁹ Por. O. Eissfeldt, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte alttestamentliche Theologie*, w: ZAW 1926, 8.

różnicą, że gdy pierwsza omawia interesujące ją zagadnienia z punktu widzenia chronologii i różnych odmian religii, to druga usiłuje naświetlić strukturę pojęć teologicznych. Jednakże i jedna, i druga muszą się posługiwać metodą historyczną, jako jedyną metodą ułatwiającą zrozumienie zawartych w Piśmie św. teologicznych treści. Podobnego zdania jest także P. Grelot¹¹, który wychodząc z założenia, że Pismo św. jest historią zbawienia, twierdzi, że w Biblii nie ma dwóch historii, historii religijnej i świeckiej, ale właściwie istnieje tylko jedna historia, która „rozwija się równocześnie na dwóch płaszczyznach”¹². Jego zdaniem można by historię zbawienia zdefiniować jako historię ludzkiej wspólnoty, poprzez którą Bóg pozwala swój lud, najpierw Izraela, a potem swój Kościół, który poprzez wcielenie, krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa realizuje swój cel wyznaczony mu przez Boga. Tak więc w historię ludzką wpleciony jest Bóg do tego stopnia, że nie da się oddzielić jednej historii od drugiej.

W takim ustawieniu zagadnienia można by uściślić definicję teologii biblijnej i powiedzieć, że jest to dyscyplina, która bada idee religijne Biblii w ich historycznym kontekście. Ponieważ Biblia jest swoistego rodzaju księgą historyczną, dlatego teologia biblijna musi stosować metody historyczne i konsekwentnie unikać egzegezy alegorycznej czy nawet typicznej.

Nie ulega wątpliwości, że teologia biblijna posługuje się i musi posługiwać się egzegezą, ale egzegeza ta sprowadza się przede wszystkim do odczytania myśli autorów natchnionych zawartych w ich wypowiedziach. Będzie to egzegeza oparta na rzetelnych analizach filozoficznych, podbudowanych danymi archeologicznymi czy historycznymi, ale nie będzie zawierała żadnej syntezy teologicznej. Ta bowiem należy już do zadań teologii biblijnej. Można zatem powiedzieć, że tam, gdzie się kończy egzegeza, tam zaczyna się teologia biblijna.

Niezmiernie ważne w analizach teologicznych Biblii jest jedno: czy uprawiamy teologię biblijną Starego i Nowego Testamentu, czy teologię całej Biblii. Na tym polu zdania egzegetów są bardzo podzielone. Zdecydowanym przeciwnikiem jedności teologicznej Biblii jest Roland E. Murphy¹³, a także strasburski profesor Edmund Jacob¹⁴. R. Murphy twierdzi, że Słowo Boże było wypowiedziane do Izraela i „nie należy go zbyt pośpiesznie chrystianizować”, trzeba je interpretować w tym kontekście, w jakim zostało przekazane człowie-

¹⁰ Por. W. Eichrodt, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der altt. Wissenschaft?*, w: ZAW 1929, 83—91.

¹¹ Por. P. Grelot, *Sens chretien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 88.

¹² Tamże, 88.

¹³ Por. R. E. Murphy, *Christian understanding of the Old Testament*, w: „Theology Digest” 18 (1970) 321—332.

¹⁴ Por. art. cyt., 423.

kowi. E. Jacob uważa, że teologia biblijna, obejmująca oba testamenty jest ideałem mniej lub więcej utopijnym¹⁵. Wybitnym obrońcą teologicznej jedności Biblii jest P. Benoit¹⁶, a także Roland de Vaux¹⁷. Ten ostatni wychodząc z założenia, że teologia jest nauką wiary, stawia twierdzenie, że nie ma teologii Starego i Nowego Testamentu, jest tylko teologia Biblii, która opiera się przede wszystkim na danych objawienia. Bóg objawia się w St. Testamencie ludowi wybranemu, a także i nam, którzy jesteśmy duchowymi tego ludu potomkami. Dlatego to objawienie, zawarte zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, stanowi jedną całość i żadną miarą nie można rozważać jednego bez drugiego.

Rozumienie R. de Vaux uzupełnia P. Benoit, który stoi na stanowisku, że egzegeta, który pragnie dać pełne zrozumienie jakiegoś tekstu, nie może ograniczyć się tylko do jego interpretacji w oderwaniu od całości tekstu czy kontekstu, ale musi ten tekst wyjaśniać w świetle całej Biblii. To pozwoli mu na ukazanie pewnej ewolucji w objawieniu myśli Bożej i ułatwi przedstawienie pełnej prawdy Bożej.

Jest możliwe, zdaniem wyżej wspomnianych autorów, opracowanie teologii np. Jeremiasza, Izajasza czy Ezechiela, względnie teologii synoptyków, Jana czy Pawła, ale teologie te nie mogą być nigdy autonomicznymi, one muszą być ukazane na płaszczyźnie całości Pisma św., wszystkie bowiem są zależne od siebie.

Wielkim zwolennikiem jedności teologii biblijnej jest Th. Vriezen¹⁸, który w swojej teologii St. T. wskazuje na duchową nić wiążącą oba testamenty, zdążającą w kierunku Chrystusa, który jest ostatnią fazą objawienia się Boga w Izraelu. To Chrystus jest tym, który łączy oba testamenty swoją osobą nadając w ten sposób chrystologiczny sens całej Biblii. Zresztą sam Chrystus zapoczątkował chrystologiczną interpretację St. Testamentu, kiedy w rozmowie z faryzeuszami często posługiwał się powiedzeniem: „nie czytaliście, co Mojżesz o mnie na ten temat powiedział”?, albo gdy uczniom wracającym do Emaus tłumaczył Pisma i to, co o Nim było napisane (por. 24, 32. 45). Najwyraźniej wskazał uczonym w Piśmie na chrystologiczną interpretację St. Testamentu, gdy im oświadczył: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich jest zawarte życie wieczne, to one właśnie dają świadectwo o mnie” (J 5, 39). Tak więc teologia całej Biblii i ona jedna tylko może nam dać pełny obraz tego, co Bóg

¹⁵ Cyt. za W. Harrington, *Teologia biblijna*, tłum. polskie, Warszawa 1977, 352.

¹⁶ Por. P. Benoit, *La Plénitude de Sens des Livres Saints*, w: RB 67 (1960), 161—196.

¹⁷ Por. R. de Vaux, *Bible et Orient, Peut-on écrire une „Theologie de l'Ancient Testament”?*, Paris 1957, 66.

¹⁸ Por. Th. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, 85.

chciał nam przekazać, a co autorzy natchnieni przelali na papier i wyrazili w nieudolnej i ograniczonej ludzkiej mowie.

Nieadekwatne do rzeczywistości Boskiej ludzkie przekazy Bożego objawienia zmuszają nas do szukania metod, przy pomocy których mogliby dotrzeć do autentycznego Słowa Bożego zawartego w Biblii. Współcześni egzegeci wypracowali wiele metod, którymi posługują się głównie w opracowywaniu teologii biblijnej Starego Testamentu. Niemniej jednak metody te zdają doskonale egzamin, gdy stosujemy je również do ksiąg N. Testamentu.

Metod tych nie można zastąpić wprowadzeniem do interpretacji Biblii, tzw. *sensus plenior*, który w 1925 r. zaproponował egzegeta hiszpański Andrzej Fernandez¹⁹, a który z entuzjazmem podjęli J. Coppens, P. Benoît i R. E. Brown²⁰. Wszyscy oni bronili tezy, że autorzy natchnieni korzystając z charyzmatu natchnienia mogli przekazywać treści, które wykraczały poza ich religijną świadomość i w ten sposób pouczać czytelników o daleko głębszej teologicznej treści swoich wypowiedzi, aniżeli ta którą bezpośrednio prezentuje nam sens dosłowny. Prof. J. Coppens prosto mówi, że „*sensus plenior* jest nadprzyrodzoną głębią sensu dosłownego”²¹. Mimo wszystkich precyzyjnych i uargumentowanych wypowiedzi wyżej wzmiankowanych autorów, wydaje się, że *sensus plenior* nie może stanowić pewnej podstawy do wydobywania z Biblii zawartych tam teologicznych treści. Z tej też racji pozostaje nam opowiedzenie się za innymi metodami, które choć w szczegółach bardzo różnią się od siebie, to jednak trzeba już tu na początku zaznaczyć, że wszystkie one wychodzą z tekstu biblijnego, nim argumentują i do niego wracają.

Jedną z najczęściej i najwięcej reprezentowanych metod teologii biblijnej jest, tzw. metoda opisowa, nazywana też inaczej metodą strukturalną. Z dawniejszych egzegetów zwolennikami tej metody byli J. Gabler, K. Stendahl, G. E. Wright, z nowszych W. Eichrodt, Th. Vriezen, P. van Imschoot, E. Jacob i inni. Zdaniem wyżej wspomnianych autorów tylko wtedy można z Biblii wydobyć jej teologiczną treść, jeśli czytając ją dowiemy się z niej, co dany tekst oznaczał wtedy, gdy go autor natchniony pisał, a nie to, co ten tekst dziś znaczy. Metoda ta jest o tyle słuszna, że bada wszystkie okoliczności powstawania tekstu, bierze w rachubę środowisko, w którym tekst powstał i korzeniami tkwi w historii. Elementy konstytutywne religii Izraela wydobywa z faktów i wydarzeń, które te religię tworzą.

Ponieważ metoda ta zakłada istnienie pewnych tematów biblijnych, np. wybranie, przymierze, obietnica, spełnienie i w oparciu o te

¹⁹ Por. A. Fernandez, *Hermeneutica*, w: *Institutiones Biblicae*, Roma 1927.

²⁰ Por. R. E. Brown, *The History and Development of the Theory of a *Sensus Plenior**, w: CBQ 15 (1953) 141—162.

²¹ Por. J. Coppens, *Levels of Meaning in the Bible*, w: *Concilium* 10 (1967), 62—69.

tematy buduje teologię Biblii, nosi ona nazwę metody strukturalnej. Pewne niebezpieczeństwo tej metody leży w tym, że wychodząc z przesłanek niekiedy filozoficznych, a nawet z założeń teologii dogmatycznej, może narzucić Biblii swój styl myślenia i rozumowania. Może stworzyć strukturę teologiczną Biblii, bardzo podobną do współczesnej struktury teologii ogólnej.

Zdawał sobie dobrze sprawę z tego np. W. Eichrodt, dlatego budując swoją teologię St. Testamentu oparł ją o zasadnicze wydarzenie, jakim było zawarcie przymierza między Bogiem a narodem wybranym. W oparciu o tę ideę zaproponował podział całego materiału teologicznego Biblii na trzy części: „Bóg a naród wybrany”, „Bóg a świat”, i „Bóg a człowiek”. W. Eichrodt stoi na stanowisku że oparcie się o wydarzenie ściśle historyczne najlepiej pozwala dotrzeć do istoty religii izraelskiej, a tym samym do głównej myśli teologicznej Biblii. Myśl ta, jego zdaniem, nie jest rezultatem refleksji filozoficznej, ale dotyka życia i z tego życia wypływa. Bóg poznany przez przymierze jest Bogiem osobowym, duchowym i żywym, zawsze interesujący się człowiekiem. Taki Bóg jest Bogiem łaskawym i sprawiedliwym, który wkracza w historię jedynie po to, aby zbawić człowieka. Kocha człowieka i pragnie jego szczęścia. Niesie mu największe dobro, za którym człowiek zawsze tęsknił, a któremu na imię pokój. Największą zasługą Eichrodta jest to, że zerwał on z dotychczasowym tradycyjnym układem i podziałem teologii biblijnej, sugerowanym często przez dogmatyczne schematy, a oświadczając, że Biblia nie ma żadnej usystematyzowanej teologii, zaproponował wydobywanie z niej i opracowywanie pewnych centralnych tematów, które rozważane w aspekcie historycznym znajdują dla siebie pewne uzasadnienie i pokrycie w rzeczywistości biblijnej.

Takie ustawienie zagadnienia pozwala mu także dostrzec powiązanie między teologią St. i Nowego Testamentu i widzieć w Nowym Testamencie dalszy rozwój pewnych idei, np. idei Królestwa Bożego, idei Ludu Bożego, które to idee w St. Testamencie były tylko zapoczątkowane, a swój pełny rozkwit znalazły dopiero w nauce autorów natchnionych Nowego Testamentu.

Podobnie jak W. Eichrodt buduje swoją teologię Biblii w oparciu o pełny i właściwy obraz Boga Th. Vriezen, dla którego Bóg jest przede wszystkim Bogiem kochającym człowieka. Jest Bogiem transcendentnym i równocześnie immanentnym. Także P. v. Imschoot, który wychodząc z działania Boga w świecie akceptuje charakter osobowy Boga, oraz E. Jacob, którego teologia opiera się o pojęcie Boga żywego, interesującego się nieustannie człowiekiem. Nawraca nieustannie do pojęcia Boga świętego, cządroznego o swoją chwałę. Antropomorfizmy biblijne, jego zdaniem, pomagają nam lepiej zrozumieć Boga, który żyje i działa we wszechświecie.

Wszyscy wspomniani wyżej autorzy stoją na stanowisku, że teologia biblijna przede wszystkim teologia ukazująca nam właściwy

obraz Boga związanego ze światem i z człowiekiem. Jest to teologia, dla której Bóg jest rzeczywistością nie podlegającą żadnej dyskusji. On po prostu „jest” i dlatego trzeba Mu służyć i być wiernym w spełnianiu zaciągniętych względem Niego zobowiązań. On jest takim, jakim ukazuje Go nam Biblia. Nie ulega wątpliwości, że taka metoda uprawiana przez teologię biblijną jest słuszna i ma wielu swoich zwolenników, choć niektórzy podnoszą przeciw niej zarzut, że jest ona ulepszoną wersją metod stosowanych przez historyków religii izraelskiej. Ich zdaniem, teologia biblijna uprawiana w oparciu o tę metodę jest niczym innym, jak tylko historią religii St. Testamentu w nowym wydaniu.

Innym metodologicznym podejściem do teologii biblijnej jest metoda proponowana przez egzegetę niemieckiego Gerharda v. Rada. Powszechnie nazywa się ją metodą diachroniczną albo przekrojową. G. v. Rad opiera swoją metodę całkowicie o historię, choć sam przyznaje, że St. Testament nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu historią. Więcej w nim jest kerygmatyki niż historii. Dlatego radzi zwracać uwagę na pouczenia praktyczne Biblii niż na jej wartość historyczną. Podkreślając znaczenie historii form i historii tradycji, G. v. Rad stoi na stanowisku, że aby zrozumieć teologię St. T., trzeba najpierw zrozumieć teologię historycznych i prorockich tradycji, które składają się na pełny obraz dziejów St. Testamentu.

Oprócz ogólnie przyjmowanych tradycji J, E, D, i P, G. v. Rad podkreśla wielką rolę tradycji deuteronomistycznej i prorockiej w formowaniu się teologicznej myśli St. Testamentu. To właśnie deuteronomiści i prorocy wypracowali właściwy sobie obraz teologii St. T. Oni są autentycznymi świadkami i tłumaczami tej teologii. Dla G. v. Rada jest nie tylko ważny obraz historyczny, czyli mówiąc dokładniej, słowa i czyny Jahwe, ile ich interpretacja przedstawiona przez autorów Biblii, głównie przez proroków. Z tej też racji podkreśla on ważny problem stosunku historii tradycji („Traditionsgeschichte”) do historii zbawienia (Heilsgeschichte). Według G. v. Rada istota teologii biblijnej, względnie teologii St. T., polega na reinterpretacji (Nacherzählen) tego, co w Biblii zostało nam zaprezentowane²².

Zgodnie z jego założeniami metodologicznymi istnieje tylko jeden przedmiot teologii biblijnej St. Testamentu, a mianowicie wypowiedzi samego Izraela o jego Bogu, przekazane nam w Biblii w świetle samej wiary narodu wybranego. Ważne jest zatem świadectwo historii, ale ważniejsza jest reinterpretacja tego świadectwa, przedstawiona nam przez autorów natchnionych. Teologia biblijna G. v. Rada jest teologią praktyczną ciągle akcentującą rolę kerygmatu w życiu człowieka.

Tak rozumiana teologia oczywiście uległa pewnej ewolucji, i z tej racji trzeba ją zawsze odczytywać w kontekście całej Biblii. Np. nie

²² Cyt. za E. Jacob, art. cyt., 425.

można mówić o teologii Izajasza, nie biorąc jego nauczania w kontekście współczesnych mu lub nawet później po nim nauczających proroków. Chociażby prorocy znali i opierali swoje nauczanie o stare tradycje, np. jahwistyczną czy elohistyczną, to jednak nadawali tym tradycjom swoją interpretację. Zdaniem G. v. Rada ograniczenie teologii biblijnej St. Testamentu tylko do samych badań dokumentów historycznych (=samych tradycji), byłoby zubożeniem teologii Biblii, dlatego trzeba jeszcze wziąć pod uwagę to, co już wyżej wspomnieliśmy — charakter kerygmaticzny tych tradycji i ich praktyczne zastosowanie. Tradycje te, jak sądzi G. v. Rad, są miejscem, w którym nie tylko jest opisane jakieś wydarzenie, ale przede wszystkim ukazują nam Boga, który przez tradycje objawia siebie i poucza ludzi o ich religijnych obowiązkach.

Wydaje się, że metoda G. v. Rada zasługuje ze wszech miar na uznanie. Przede wszystkim dlatego, że ukazuje teologię St. T. w jej zasadniczym rozwoju i zamiast szukać w pewnych faktach, tematach lub ideach elementu jednoczącego tę teologię, (jak tego chcieli zwolennicy metody strukturalnej) daje nam wspaniały obraz teologii różnych tradycji, z równoczesnym zaakcentowaniem ich praktycznego zastosowania zarówno w życiu narodu wybranego, jak też i późniejszych czytelników Biblii.

Oprócz tych dwóch wyżej wspomnianych metod na uwagę zasługują jeszcze inne metody, które chociaż nie mają wielkiego ciężaru gatunkowego, niemniej są przez wielu egzegetów przyjmowane i stosowane w rozwiązywaniu problemu metodologicznego Biblii. Zalicza się do nich głównie trzy metody: metodę wyznaniową, leksykograficzną i metodę cytatów St. Testamentu w Nowym Testamencie.

Zwolennikami metody wyznaniowej są tacy egzegeci, jak Otto Eissfeldt, G. F. Knight i R. de Vaux²³. Wychodzą oni z założenia, że Pismo św. należy tłumaczyć wyłącznie z punktu widzenia jakiegoś wyznania chrześcijańskiego. R. de Vaux wyraźnie stwierdza, że teologia jest nauką wiary, że opiera się o wiarę i że nie można jej uprawiać tylko w oparciu o wiedzę, w tym wypadku o wiedzę o Biblii, ale jeszcze trzeba podchodzić do niej z wiarą. Ona jest księgą, mówi Vaux, w której mój Bóg mówi do mnie, ona zawiera słowa mojego Boga, dlatego muszę je interpretować w oparciu o moją chrześcijańską wiarę.

Protestancki egzegeta O. Eissfeldt postuluje, aby w metodologii biblijnej nakreślić wyraźną granicę między wiedzą o religii, którą może uprawiać każdy, wierzący i niewierzący, a wiarą, która zakłada przynależność do jakiegoś wyznania i wtedy w oparciu o to wyznanie szukamy w Biblii argumentów na poparcie swojej religii. Ta metoda wyznaniowa zobowiązuje teologa biblijnego do wydobywania z Pisma św. tych treści, które pokrywają się z jego wiarą.

²³ Por. R. de Vaux, dz. cyt., 72.

Metoda ta jest nie do przyjęcia z wielu względów. Przede wszystkim dlatego, że sztucznie rozdziela wiedzę o Biblii od wiary w zawarte tam prawdy, a po drugie Biblia nie jest księgą wyznaniową i kiedy była pisana, nie było żadnych wyznań. Z woli Bożej jest ona księgą przeznaczoną dla wszystkich ludzi. Nie można też mówić, że jest ona własnością tego czy innego wyznania. Jest księgą ponadwyznaniową, choć posługuje się nią dziś chrześcijaństwo.

Inna metoda, leksykograficzna, wychodzi z założeń semantycznych i opiera się głównie o filologię i analizy znaczeniowe języka czy też języków, którymi Biblia została napisana. Metoda ta ma też dużo racji, gdyż analizuje język Biblii, szczególnie w jego historycznym rozwoju. Nie ulega wątpliwości, że inny był język autorów piszących, tzw. księgi historyczne, a inny np. proroków czy mędrców St. Testamentu. Inne znaczenie mają słowa wypowiedziane przez pojedyncze osoby, a inne, gdy nimi posługuje się jakaś grupa religijna czy społeczna. Wybitnym przedstawicielem tej metody jest R. Kittel ze swoim słownikiem biblijnym do N. Testamentu i Jenni-Westermann ze swoim *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (München 1976). Można tu także zaliczyć *Słownik teologii biblijnej* X. Léon — Dufoura, a także *Bibel theologisches Wörterbuch* J. B. Bauera (Graz-Wien 1962, II wyd.). We wszystkich wymienionych wyżej pozycjach opracowane tam hasła stanowią dobry przyczynek do teologii biblijnej i można by po dokonaniu pewnej selekcji stworzyć z nich teologię biblijną, która w ogólnych zarysach byłaby bardzo podobna do wspomnianej tu na pierwszej pozycji teologii strukturalnej.

Najnowsze współczesne metodologiczne podejście do teologii biblijnej St. T. prezentuje nam B. S. Childs²⁴, który widzi możliwość utworzenia takiej teologii w oparciu o cytaty St. Testamentu w Nowym Testamencie. Jego zdaniem Nowy Testament przez zacytowanie tekstów Starego Testamentu nadaje tym ostatnim właściwe teologiczne znaczenie i utwierdza nas w przekonaniu, że teksty te rozumiemy należycie. Metoda ta wyrosła z niepokoju o należyte rozumienie normatywnej wartości tradycji biblijnych St. Testamentu. Jest ona równocześnie uznaniem tezy o łączności obu Testamentów, z tym, że punktem wyjścia jest postępowanie, czyli droga do Nowego Testamentu w kierunku Testamentu Starego, a nie odwrotnie. Metoda ta zakłada i posługuje się równocześnie zasadą analogii wiary wyjaśniającą lepsze rozumienie tekstów biblijnych przy pomocy świadectw wiary chrześcijańskiej.

Czy ta metoda zdaje egzamin i czy można się nią posługiwać? Poważny zarzut stawiany tej metodzie wynika stąd, że Stary Testament jest stosunkowo cytowany w N. Testamencie rzadko i w nielicznych wyjątkach. Teologia zatem budowana w oparciu tylko o te cytaty byłaby teologią cząstkową i nieadekwatną do właściwej myśli

²⁴ Por. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

biblijnej zawartej w St. Testamencie. Zawiera się także w niej to niebezpieczeństwo, że opierając się na kanonie ksiąg N. Testamentu nie uznaje ono w ogóle tradycji biblijnej ani jej ewolucji. W pewnym sensie jest ona podobna do metody konfesyjnej.

Reasumując powyższy przegląd różnych metod teologii biblijnej można powiedzieć, że każda z nich ma wiele racji i wiele słuszności, choć w każdej można wykazać pewną niedoskonałość i brak precyzji. Wydaje się jednak, że najwięcej racji przemawia za metodą diachroniczną proponowaną przez G. v. Rada. Metodę tę jednak, gdybyśmy się na nią zgodzili, trzeba uzupełnić pewnymi dodatkowymi propozycjami, biorąc pod uwagę szczególnie wypowiedzi Konstytucji soborowej „*Dei Verbum*”. Chodzi tu o te miejsca Konstytucji D.V., które akcentują rolę i znaczenie historii zbawienia, a co niezbyt jasno występuje w proponowanych przez G. v. Rada rozwiązaniach.

Mam tu przede wszystkim na myśli typologię i typiczną interpretację pewnych wypowiedzi St. Testamentu. Choć typologia nie idzie w parze z historią i od niej często odbiega, to jednak trzeba przyjąć, że bez niej nie można w pełni zrozumieć wielu miejsc Pisma św. G. v. Rad uznaje słuszność typologicznej interpretacji Biblii, choć niezbyt jasno ją podkreśla. Typologia odgrywa wielką rolę zarówno w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, jak też i do całego jego zbawczego dzieła. Wydarzenia, osoby, rzeczy a nawet instytucje St. Testamentu interpretowane jako typy pozwalają nam lepiej zrozumieć chrystologiczny sens Biblii, a tym samym związek St. Testamentu z Nowym. Typologia zatem ukazuje nam ciągłość i celowość działania Boga w historii. Melchizedek rozumiany jako typ Chrystusa, staje się dla nas bliską i bardziej zrozumiałą postacią, chociaż pojawia się w Biblii „*sine matre, sine patre, sine genealogia*”. Abraham ze swoim synem na górze Moria, jako typ Chrystusa umierającego na Golgocie, pozwala nam lepiej zrozumieć powołanie i ofiarę życia tego patriarchy na tle skomplikowanej i trudnej do zrozumienia historii Izraela. Manna, którą Pan Bóg karmił cudownie Izraelitów na pustyni, nie przedstawiałaby dla nas większego znaczenia, gdybyśmy nie widzieli w niej typu Eucharystii. Wydarzenie potopu, czy przejście przez Morze Czerwone dopiero wtedy nabiera dla nas pełnego znaczenia, gdy rozważymy je jako typ chrztu, oczyszczającego człowieka ze śmierci grzechu. Można zatem uznać typologię jako uzupełnienie metody chronologicznej pomagające do lepszego zrozumienia teologii Biblii.

Innym uzupełnieniem jest wprowadzenie do teologii biblijnej tematu określanego powszechnie mianem: obietnicy i wypełnienia. W takim ujęciu St. T. jest jedną wielką obietnicą, zaś Nowy jej wypełnieniem. Zwolennikami podjęcia tego tematu teologii biblijnej są liczni egzegeci, jak np. G. v. Rad, W. Zimmerli, C. Westermann²⁵.

²⁵ Por. C. Westermann, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960.

Oni wszyscy podkreślają konieczność uznania w Biblii za ściśle historyczne pewnych wydarzeń, które niosą ze sobą jakąś obietnicę, bo tylko wtedy można mówić o jej spełnieniu w N. Testamencie. A więc historyczną prawdą jest powołanie Abrahama, ukonstytuowanie się Ludu Bożego wybranego, zawarcie przymierza itp. Wydaje się, że mistrzami w ogłaszaniu tych wszystkich obietnic byli prorocy, którzy zapowiadali je głównie przez swe mesjańskie prorocтва. W takim ustawieniu zagadnienia „obietnica i jej wypełnienie” mają ściśle chrystologiczny charakter i wiążą przeszłość z przyszłością. Stają się one w pełni zrozumiałe tylko w oparciu o historię zbawienia. Wraca tu znowu zagadnienie patrzenia na St. Testament jako na historię zbawienia, zapowiadającą przyjście Chrystusa jako wydarzenie zbawcze. Kto nie przyjmuje możliwości ingerencji Boga w życie ludzkie, ten w konsekwencji musi zaprzeczyć historycznego charakteru wydarzeń²⁶, a tym samym odrzuca możliwość interpretacji teologii biblijnej w oparciu o wyżej zasygnalizowany temat: „obietnica i wypełnienie”.

Abstrahując od tego, że temat ten jest najważniejszym argumentem wyjaśniającym wzajemną relację obu Testamentów do siebie, należy tu jeszcze podkreślić, że właśnie dzięki temu tematowi doskonale uwidacznia się boży zamysł zbawienia ludzkości i świata. Np. rozwijając ten temat w teologii biblijnej dochodzimy do wniosku, że tzw. protoewangelia Rdz 3, 15 nie była tylko retorycznym zwrotem, ale znalazła później pełne pokrycie w rzeczywistości historycznej zarówno starego, jak i nowego Ludu Bożego. Stare przymierze zawarte pod Synajem między Bogiem a narodem wybranym było i typem, i zapowiedzią Nowego przymierza zawartego już przez Chrystusa z całą ludzkością. Można także widzieć, jeśli ktoś oczyma wiary na to spoglądnie, w osobach tzw. sędziów wybawiających swoich rodaków z niewoli ciemżycieli zapowiedź nadejścia innego Wybawiciela, który już nie jeden czy kilka szczepów, ale całą ludzkość wyrwie z niewoli grzechu i śmierci.

Tak więc można powiedzieć, że teologia biblijna zbudowana w oparciu o metodę chronologiczną, uzupełniona dwoma tematami: typologią i obietnicą-wypełnieniem może odtworzyć właściwy obraz teologicznej myśli biblijnej danej nam przez Boga, a przekazanej w ludzkich słowach i na ludzki sposób przez natchnionych autorów obu Testamentów.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

²⁶ Por. W. Harrington, dz. cyt., 280.

PROBLEM INTERPRETACJI GENEALOGII 1 Krn 1—9

Nie da się zaprzeczyć, że próby interpretacji 1 Krn 1—9 podejmowane były od dawna. Przede wszystkim odnotowujemy je w komentarzach do ksiąg Kronik, w których zachodzi konieczność wyjaśniania całej treści tych ksiąg. Interpretacje te są zwykle dość powierzchowne. Często powtarza się twierdzenie, że przez tworzenie genealogii uzasadnia się przynależność do znanej grupy etnicznej, do pokolenia, które dowiodło swej ważności w minionych wiekach, albo że istniała potrzeba wyjaśnienia nazwy jakiejś ważnej miejscowości. Tak czyni np. klasyczny komentator ksiąg Kronik, Wilhelm Rudolph¹, który zresztą w tej materii dość mocno uzależnił się od wcześniejszych niemieckich komentatorów protestanckich, jak I. Benzinger (1901) czy R. Kittel (1902) lub W. Rothstein i J. Hänel (1927). To samo trzeba powiedzieć o komentarzu J. Goettsbergera² i L. Randelliniego³.

Również nowsze komentarze, takie jak F. Michaeli'ego⁴, R. Northa⁵, J. M. Meyersa⁶ i H. G. M. Williamsona⁷, chociaż zawierają liczne informacje, niekiedy bardzo cenne, jak zwłaszcza komentarz znanego profesora z Papieskiego Instytutu Biblijnego R. Northa, koncentrują się wokół poszczególnych imion zawartych w genealogiach 1 Krn, ale nie mamy w nich żadnych syntez ani też nie podają ich autorzy zasad, jakimi kierowali się oni w wyjaśnianiu kompleksów imion zamieszczonych w spisach.

W ostatnich latach zjawiskiem genealogii biblijnych zamieszczonych zwłaszcza w 1 Krn 1—9 zainteresował się uczony łotewski Joel P. Weinberg. Szczególnie cenny jest jego artykuł opublikowany w ZAW⁸. Udokumentowany licznymi odniesieniami do fachowej literatury światowej, artykuł ten zasługuje na uwagę zwłaszcza

¹ W. Rudolph, *Chronikbücher* (Handbuch zum Alten Testament 21), Tübingen 1955.

² J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*. (Die heilige Schrift des Alten Testamentes, IV Band, 1. Abteilung), Bonn 1939.

³ L. Randellini, *Il Libro delle Chronache* (La sacra Bibbia — S. Garofalo), Torino 1966.

⁴ F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Nehémie* (Commentaire de l'Ancien Testament XVI), Neuchatel 1967.

⁵ R. North, *The Chronicler: 1—2 Chronicles, Esra, Nehemiah*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs 1968.

⁶ J. M. Meyers, *I—II Chronicles*, translated with an introduction and notes (The Anchor Bible), Carden City 1965.

⁷ H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (New Century Bible Commentary), London 1982.

⁸ J. P. Weinberg, *Das Wesen und die funktionelle Bestimmung der Listen in 1 Chr 1—9*, ZAW 93 (1981) 91—114.

dlatego, że jego autor korzystający z analogicznych zapisów pozabiblijnych stara się dowieść, że spisy imion z 1 Krn mają niewątpliwą wartość historyczną. Usiłowałem znaleźć w najnowszych numerach czasopism jakiegoś echa na temat publikacji Weinberga. Niestety, dotąd nikt nie podjął po nim, interesującego przecież każdego bibliście, tematu.

W niniejszym artykule trudno dać odpowiedź na wszystkie narzucające się pytania w sprawie genealogii. Trudno też zająć ostateczne stanowisko w rozwiązywaniu problemów poszczególnych genealogii. Trudno nawet dać ogólną jakąś receptę, którą można by się kierować w interpretowaniu rejestrów imion zamieszczanych w różnych miejscach ksiąg biblijnych. Warto jednak mimo stwierdzenia tytu „niemożności” odnotować ten problem tym bardziej, że i obecnie chętnie powraca się do dokumentowania własnej tożsamości zestawem imion przodków. (Niektóre odłamy religijne stawiają sobie nawet to zadanie jako zasadnicze).

Interesujące jest to, że Rudolf Mosis w książce poświęconej zagadnieniom teologicznym ksiąg Kronik⁹ rozpoczyna swe rozważania dopiero od 10 rozdziału pierwszej księgi. Autor opuszcza więc wiadomie znaczną część pierwszej księgi dlatego, bo znajdują się w niej, jak wiadomo, rejestry imion zwane genealogiami. Przeglądałem też wszystkie numery czasopisma „Vetus Testamentum” i wszystkie tomy „Supplements to Vetus Testamentum”. Poza notą G. M. Williamsona¹⁰, dotyczącą jedynie wersetu 1 Krn 7, 12, nie znalazłem zbieżnego z moim tematem materiału.

Powstaje więc pytanie, dlaczego tak się dzieje? Czyżby określenie „nostrae salutis causa” (KO, 19) nie odnosiło się do tej części ksiąg biblijnych? Czyżby one aż w 9 rozdziałach nie zawierały treści teologicznej i nie miały charakteru kerygmaticznego? Byłoby czymś niesłychanym, gdybyśmy odpowiadali na te pytania twierdząco. Jeżeli jednak z góry przyjmujemy, że w genealogiach mieści się treść teologiczna, to musimy się pytać, jak można ją wydobyć.

Pojęcie „genealogia” ma dwa zasadnicze odpowiedniki w wyrażeniach hebrajskich. Pierwsze z nich, to znane pojęcie *tôledôt*¹¹, które występuje zwykle jako wprowadzenie do listy imion potomków następujących po jakimś znanym imieniu osobistości: *Tôlādâh* (st. constr. pl. *tôl^edôt*) znaczący: rodzenie, pochodzenie od ojca lub

⁹ R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Freiburger Theologische Studien Bd 92), Freiburg 1973.

¹⁰ G. M. Williamson, *A Note on 1 Chronicles 7, 12*, VT 23 (1973) 375—379.

¹¹ Zob. A. Baumann, *jălad*, art. w: ThWAT, III, 633—645; J. Scharbert, *Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift*, Fs. W. Eichrodt, AthANT 59 (1970) 45—56; P. Weimar, *Die Toledot-Formel in der Priesterlichen Geschichtsdarstellung*, BZ (NF) 18 (1974) 65—93; S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der Priesterlichen Erweiterungssicht im Pentateuch*, übers. v. H. Zeitler, Lund 1981.

przodka; określa też stopień pokrewieństwa (por. Wj 6, 16; 28, 10; zob. też Rdz 10, 32; 25, 13; Wj 6, 19; 1 Krn 5, 7; 7, 2. 4. 9; 8, 28; 9, 8. 34; 26, 31). Stąd *tôl^edôtâm* wskazuje na powiązanie rodzinne, związku krwi, co w następstwie pociąga za sobą układy rodzinne (Lb 1, 20—42). Z genitivem oznacza potomków, którzy wpisani są w rejestr rodzinny (Lb 3, 1; Rt 4, 18; 1 Krn 1, 29). Jest to określenie, które oznacza też listę-księgę imion potomków, wymienionych w kolejności historycznej (Rdz 5, 1; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12; 36, 1. 9), albo też wskazuje na dłuższą historię plemienia (Rdz 6, 9; 25, 19; 37, 2). Tylko przez analogię *tôl^edôt* oznacza „historię” początków „nieba i ziemi” (Rdz 2, 4).

Wyrażenie *tôl^edôt* wywodzi się od czas. *jālad* = rodzić. Starsza forma tego wyrazu *wālad* użyta została w Rdz 11, 30 na oznaczenie dziecka.

Wyrażenie *tôl^edôt* zachodzi 39 razy w całej hebr. Biblii ST (najwięcej w Rdz i Lb 13 razy, Wj 3 razy; w 1 Krn 9 razy oraz w Rt 1 raz). W BH jest 671 wszystkich przypadków z podstawowym wyrażeniem *jld*. W LXX wyraz *tôl^edôt* tłumaczono głównie: *genesis* albo *eugeneia*, bądź *genea*.

Podstawowe znaczenie *jālad* stosowane jest przede wszystkim w genealogiach podanych w księgach Rdz i 1 Krn. Zachodzi ono także w księdze Przypowieści 17, 21, 23, 22. 24, gdzie wzmiankuje się człowieka. Zasadniczo wyrazem tym posługuje się autor źródła P, które w niektórych przypadkach mogło mieć związek ze źródłem J. Z różnorodnego zastosowania znaczeniowego tego wyrazu (oraz z tego powodu, że w genealogiach występuje ono przede wszystkim w postaci hifil), nie da się ustalić, że w takich miejscach, gdzie jest mowa o przekazaniu życia, chodzi o bezpośredniego sprawcę zrodzenia, to jest o naturalnego ojca dziecka. Hifil wskazuje jedynie, że chodzi o pochodzenie w linii prostej (ojciec-syn-wnuk itd.), potomków, natomiast słowo użyte w Qāl wskazuje na linię horyzontalną, a więc tych, którzy wywodzą się od tego samego ojca (por. np. Rdz 10; Rt 4, 18 nn — przypadek pierwszy; Rdz 10; 22, 20 nn — przypadek drugi). Genealogia „wertykalna” wiezie linią prostą od jakiegoś praojca do jakiegoś znanego potomka (por. Rdz 5; 6, 10; 11, 10—27).

Innym wyrażeniem, którym określa się w języku hebrajskim genealogię, ale już w czasach późniejszych, jest słowo *jhś*. Zachodzi ono w naszym znaczeniu tylko jedyny raz w Neh 7, 5, gdzie czytamy o *sefer hajjaħaś*¹². W innych postaciach wyraz ten występuje i w innych tekstach ST tak w hebrajskich, jak i aramejskich. Przypadków tych jest jednak niewiele, bo tylko 21. Łatwo zauważyć, że

¹² Zob. na ten temat: H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy (PSST V 2), Poznań 1971, 249.

wyrażenie to występuje przede wszystkim w dwu urywkach Biblii, a mianowicie w 1 Krn 7, 5—9 i w 2 Krn 31, 16—19.

Późne w języku Biblii stosowanie omawianego wyrażenia (i to w tekstach, które — według komentatorów — mogły być zapożyczone¹³) mogło być spowodowane tym, iż znała je jakaś wąska, określona grupa ludzi. Zwrócił na to uwagę R. Mosis¹⁴. Znamienne jest wszakże to, że wyrażenie *jhś* przeszło do literatury pozabiblijnej, zwłaszcza przejęte zostało przez rabinów żydowskich.

Jhś tłumaczy się w LXX wyrażeniem *synodia*, co oznacza: grupa, karawana, orszak lub rodzina. *Jhś* jako czasownik, występujący właściwie tylko w hitpealu, tłumaczono słowem *katalochismos* = zaciąg, oddział (por. 1 Krn 4, 33; 5, 7. 17; 9, 22), lub *arithmos* = liczba, suma, legion (por. 1 Krn 7, 5. 7. 9. 40).

W 1 Krn 4, 33 użyto dwu wyrazów, z których jeden odnosi się do miejscowości, z których poszczególne rody się wywodzą, a drugi określa listę imion rodu. Chodzi o sformułowanie: *z'ot mōš^ebōtām w^ehitjah^ešam lāhem*, które oznacza w języku polskim: „są to siedziby i ich przynależność rodowa”. *Mōšāb* może oznaczać nie tylko miejsce zamieszkania, ale też „zebranie”, „wspólnotę” (por. Ps 1, 2; 107, 32); można więc ów wyraz pojmować jako paralelny znaczeniowo z wyrazem następnym, co też pozwalałoby przełożyć powyższą formułę w ten sposób: „oto wspólnoty i ich rodowa przynależność”. W konsekwencji więc forma *hitjah^eš* określa nie to, że do rejestru imion rzeczywistych przodków dołączono na zasadzie faktycznej przynależności kolejnego potomka, czy potomków, ale raczej, że wpisano do rejestru imion jakieś konkretne osoby; przyjęto je, czy nawet przypisano je do danego rodu (por. 1 Krn 7, 5. 9. 40). W konsekwencji również 1 Krn 4, 33 można rozumieć w ten sposób, że do pewnej *mōš^ebōtām* — wspólnoty, przypisano (*hitjah^ešam* — rodowa przynależność) nowych ludzi, którzy teraz będą się legitymowali przynależnością do plemienia Symeonitów. Możliwe, że tego rodzaju fakty mogły być wynikiem nacisków opinii opartej o doktrynę wyrosłą wśród wygnańców w Babilonii, którą przeniesiono do „ziemi ojców” (por. Ezdr 2, 62 i Neh 7, 64), według której tylko tacy zaliczać się mogli do narodu żydowskiego, którzy zostali wpisani w rejestry, nawet nie koniecznie legalnie — tzn. nie zawsze mając do tego prawo wynikające z pochodzenia.

W NT użyto wyrażenia *genealogia* tylko w dwu przypadkach: w 1 Tm 1, 4 i Tt 3, 9. W tekstach tych *genealogia* oznacza pochodzenie, które suponuje uzasadnione historycznie „drzewo genealogiczne” lub listę przodków. Określenie to wszakże, zwłaszcza w 1 Tm 1, 4, rozumiane było dość różnie przez dawnych i obecnych kome-

¹³ U. Kellermann, *Nehemia-Quellen. Ueberlieferung und Geschichte*. BZAW 102 (1967) 24—26.

¹⁴ R. Mosis, *jāhaś*, art. w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III, 610—614.

tatorów. O trudności jego interpretacji świadczy cały kontekst wypowiedzi, która brzmi: „Jak prosiłem cię, kiedy wybierałem się do Macedonii, abys pozostał w Efezie (tak teraz proszę), abys nakazał niektórym, żeby nie głosili błędnej nauki ani nie zajmowali się baśniami i genealogiami (*mythois kai genalogiais*) roztrząsanymi w nieskończoności, które sprzyjają raczej bezplodnym dyskusjom, niż porządkowi Bożemu, ugruntowanemu na wierze”. Wzmiankę o genealogiach w tym miejscu liczni autorzy usiłują tłumaczyć tym, że chrześcijanie pochodzący z żydostwa, a zwłaszcza wyznawcy religii możeszowej pragnęli przekonać nie-żydów o swojej wyższości ze względu na przynależność do narodu wybranego. Ciągące się w nieskończoność dyskusje na ten temat były związane z objaśnieniami samej prawdy religijnej opartej w tym czasie na egzegezie alegorycznej. Nie wdając się w ocenę poglądów takich uczonych jak F. A. J. Hort, G. Kittel, G. Wohlenberger, o których dokładnie informuje w swym komentarzu J. Stępień¹⁵, można chyba przyjąć, że w czasach międzytestamentalnych, oraz w okresie początkowym chrześcijaństwa istniała moda na genealogie, a znaczny wpływ na powstanie tej mody miały spisy imion zawartych zwłaszcza w 1 Krn 1—9.

Genealogię Jezusa nazywa Mateusz *biblos geneleos* (1, 1) = księga pochodzenia, księga rodowodu Jezusa Chrystusa. Określenie to ma swe uzasadnienie dlatego, że odróżnia w ten sposób „pochodzenie przez zrodzenie” od „powstania bez początku” (= *ousia*). Wyraz ten użyty został również przez Łukasza (1, 14) w znaczeniu „zrodzenie” oraz w Liście św. Jakuba (1, 23), gdzie jest mowa o człowieku, który słucha wprawdzie Bożego słowa, ale nie czyni tego, co ono nakazuje (*prosopon tes geneleos*)¹⁶.

Już wyjaśnienie samego pojęcia „genealogia” w Biblii rzuca nieco światła na interpretację genealogii zawartych w 1 Krn 1—9, gdyż różne jego terminy świadczą o różnym traktowaniu spisów imion przodków czy potomków. Trudności te powstają i z tego powodu, że różnie pojmowano określenia, które są łącznikami między poszczególnymi imionami list genealogicznych. Wieloznaczne są przede wszystkim terminy określające związki rodzinne. I tak określenie *bēn* — syn może oznaczać rzeczywiście syna, ale może to być również ktoś dalszy, przynależny tylko do wspólnoty rodzinnej (por. Rdz 4, 17. 25 n.; Wj 1, 16; Lb 27, 8; ale też Rdz 49, 8; Sdz 8, 19; Ps 69; 9). Może ono oznaczać wnuka (Rdz 31, 28; 32, 1; 2 Krl 9, 20; Ezdr 5, 1; Neh 12, 23) albo kuzyna (Rdz 12, 5; Jer 52, 8). Może to być ktoś dalszy z rodziny czy też szczeru lub narodu (por. Pwt 2, 4. 12. 22. 29 — synowie Ezawa; Pwt 2, 9. 19 — synowie Lota; Rdz 33, 19; 34, 2 — synowie Hamora; Rdz 36, 20; 2 Krn 25, 11 — synowie

¹⁵ J. Stępień, *Listy do Tessaloniczan i Pasterskie*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (PSNT IX), Poznań 1979, 298—301, 320.

¹⁶ A. Kretzler, *genesis*, art. w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd I, Stuttgart 1980, 582—584.

Seira; Lb 13, 33; Joz 15, 14; Sdz 1, 20 — synowie Enaka; Jon 4, 6 — synowie Judy). Często to określenie zastępuje ogólne: synowie Izraela. Nazywa się również ludzi synami miasta, np. Betlejemu (Ezdr 2, 21; Neh 7, 26; Jer 6, 1), Jerycha (Ezdr 2, 34; Neh 7, 37), Jerozolimy (Iz 51, 18; 54, 13; 60, 4; Jer 5, 7), Syjonu (Iz 49, 22. 25; Jer 2, 16; 30, 20; Jon 2, 23; Zach 9, 13; Ps 147, 13; 149, 2; Lam 4, 2), Samarii (Ez 23, 10), Edenu (2 Krl 19, 22; Iz 37, 12); Edomu (Ps 137, 7), Babilonu (Ez 23, 15), Egiptu (Ez 16, 21), Jawanu (Zach 9, 13), Wschodu (Rdz 29, 1; Sdz 6, 3. 33; 7, 12; 8, 10; 1 Krl 5, 10; Iz 11, 14; Jr 49, 28; Ez 25, 4. 10; Job 1, 3) itd. Może się więc zdarzyć, że w interpretacji imion zawartych w genealogiach popełniane będą pomyłki między nazwami miast i imionami własnymi osób. Do powyższego rejestru dodać trzeba również to, że synami nazywa się także urodzonych w domu niewolników (Rdz 15, 3; Ekl 2, 7). Nie uwzględniamy tutaj tych tekstów biblijnych, w których łatwo zauważyć, że pojęcie *bēn* użyto w znaczeniu przenośnym.

Innym pojęciem, które sprawia trudność w interpretowaniu zapisów genealogicznych, jest wyrażenie *'āh* (*'ahôt*) = brat (w gr. *adelphos*). Bywa ono opracowywane głównie z racji przypisywania Jezusowi rodzonych braci i sióstr¹⁷.

Wyraz *'ah* określa przede wszystkim brata rodzonego (np.: Rdz 4, 8—11 — Kain i Abel; 25, 26 — Ezaw i Jakub; 37, 2. 4 n.; 42, 3 n. 7 — Józef i jego bracia). Nie trudno wszakże zauważyć, że nie różniła się ściśle między braćmi rodzonymi i przyrodnimi (np. 2 Sm 13, 4 — Absalom i Amnon). Czasami tylko zaznacza się, że chodzi o brata tej samej matki (por. Pwt 13, 7; Sdz 8, 19; Ps 50, 2). Wyraz ten określa również dalszych krewnych. Np. w Rdz 14, 14 jest mowa o Locie, który jest bratankiem Abrahama (por. 13, 8). Oznacza on także tych, którzy przynależą do tego samego rodu czy nawet plemienia (np. Jakub i Laban — Rdz 31, 32; Wj 2, 11; 4, 18 — Hebrajczycy nazywani braćmi Mojżesza); braćmi też nazywani są np. Rubenici dla Gadytów (por. Joz 1, 14 n.). Należący do poszczególnych pokoleń są nawzajem dla siebie braćmi, gdyż wywodzą się oni od jednego ojca.

Jeszcze w szerszym znaczeniu używa się tego wyrażenia wtedy, gdy jest mowa o „braciach” Kananejczykach, którzy są niewolnikami Izraelitów (Rdz 9, 25), czy o nieprzyjaciolach — chociaż braciach — jakimi są Izmaelici dla Izraelitów (Rdz 16, 12; 25, 18).

Kiedy jednak dotąd brane były pod uwagę bliższe lub dalsze więzy rodzinne, to w niektórych innych wypowiedziach jest mowa o braciach, o których trudno w ogóle mówić, że mają z sobą jakieś rodzinne powiązania. Mówi się np. o braciach dlatego, że przynależą

¹⁷ Por. J. Łach, *Bracia Jezusa*, art. w: *Encyklopedia Katolicka* TN KUL, Tom II, 996—997; tenże, *Bracia Jezusa*, art. w: STV 11 (1973) z. 2, 257—264. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgarter Bibelstudien), Stuttgart 1967.

do tego samego narodu. I tak np. „brata” powoływać należy na króla, co oznacza, że ma to być człowiek tego samego narodu, a nie przybysz z obcego kraju (*nokri*; por. Pwt 17, 15). W Pwt 23, 20 n. jest mowa o podatku, którego nie powinno się pobierać od „braci”, ale tylko od tych, którzy są „obcy”. Tacy „bracia” z tego samego narodu nazywają się, jak wiadomo, bliźnimi (*rea'*).

W konkluzji można tu zauważyć, że pojęcie *'ah* spotykane w genealogiach może być używane w znaczeniu węższym lub szerszym, a nawet bardzo szerokim. Należy się z tym liczyć w interpretacji.

Trudno jest również wyciągnąć ściśle wnioski z użycia w genealogiach wyrazu *'ab* = ojciec (gr. *patēr*). W ST wyraz ten odnosi się do ojca rodzonnego, ale także do dziadka (Rdz 28, 13), następnie do pradziadka czy w ogóle przodka (por. 1 Krl 15, 11; 2 Krl 14, 3; 18, 5), szczególnie przodka plemienia czy narodu (Sem — Rdz 10; Abraham — Rdz 17, 4 n.; Iz 51, 2; Moab i Ben Ammi — Rdz 19, 37 n.; Ezaw — Rdz 36, 9. 43; Jakub — Pwt 26, 5; Iz 43, 27), często też mówi się w ten sposób o przodku — założycielu jakiejś generacji czy narodu (np. Wj 3, 15; Jr 7, 22; 16, 11 n.; Ps 22, 5; 44, 2; 106, 7) itd. Są jeszcze inne teksty, w których wyraz ów rozumie się bardzo szeroko, ale to łatwo rozpoznać na podstawie analizy zdań lub opowiadań. To, co powiedziano o „synu”, „bracie” i o „ojcu”, odnosić można także do pojęcia „siostra” czy „córka”.

Drugą serią trudności w interpretacji genealogii stanowi powtarzanie się imion w tej samej liście, gdyż z powodu szacunku do imienia przodka, potomkowie przyjmują lub nadają jego imię swoim dzieciom. Często takie imię rozdziela dziadka o pierworodnego syna (por. prolog Syr) albo ojca od syna (Łk 1, 59). Powtarzanie imion jest także środkiem do rozszerzania listy genealogicznej (por. np 1 Krn 6, 12). Czasami też to samo imię w genealogii posiada różne warianty, np. Iśab, Elihu, Eliel (por. 1 Sm 1, 1; 1 Krn 6, 27. 34), lub Tohu, Nahad, Teab (1 Sm 1, 1; 1 Krn 6, 26. 34). Mattaniaz otrzymuje imię Sedecjasz dlatego, że zostaje królem (2 Krl 24, 17). Z powodów religijnych imię Merib-baal w 1 Krn 8, 34 zostaje zmienione na Mefiboszet (por. 2 Sm 4, 4).

Osobny problem stanowią same imiona hebrajskie i ich znaczenie. Szereg studiów w tej materii, zwłaszcza J. J. Stamma, z których ważniejsze zostały ostatnio zebrane w jedną całość¹⁸, świadczy o tym, jak wielkie przeszkody pokonać musi egzegeta, gdy zamierza dokonać wyczerpującej interpretacji genealogii.

Poważne kłopoty w interpretacji genealogii sprawia mieszanie imion osób z nazwami miejscowości. Mogło to następować dlatego, że przepisywane genealogie z dodanymi uwagami o miejscowościach nie były dokładnie korygowane. Niekiedy starano się też nazwy

¹⁸ J. J. Stamm, *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde* (Orbis Biblicus et Orientalis 30), Freiburg 1980.

miejscowości łączyć z ich domniemanymi założycielami. W ten sposób imię przodka jest częstokroć niczym innym, jak przeróbką imienia danego miasta. Skoro zaś taka sytuacja mogła mieć miejsce, to związki i kolejność związków między imionami osób nie jest zawsze historycznie pewna.

Zdarzać się też mogło, że pomijano niektóre imiona przodków. Stać się to mogło albo przypadkowo, z powodu pomyłki w przepisywaniu, albo też niektóre imiona pomijano świadomie, gdyż chciano wyeliminować spośród przodków te osoby, które przynosiły ujmę rodowi czy większej grupie osób. Przekonujemy się o tym, gdy porównujemy zestawy imion zamieszczane w różnych miejscach (por. Za 1, 1; Ezd 5, 1; Joz 7, 1. 24). Wiadomo także, że pominięcia takiego dokonano w tym celu, aby zachować zaplanowaną strukturę spisu, zwłaszcza pewną regularność w liczbach przodków (por. Mt 1, 7—11, gdzie też pominięto imiona trzech królów judzkich).

Wreszcie przyczyną zmian w genealogiach mogło być wpisanie między członków klanu, rodu czy pokolenia, plemion, które przyjęto na zasadzie współpracy lub służby. Takie przypadki notujemy w 1 Krn 2, 9. 25 n. 36—42 (por. Lb 13, 30; Joz 14, 6—14).

Genealogie były interpretowane już w samej Biblii. Znaczna część zestawów imion zamieszczonych w 1 Krn 1—9 pochodzi z wcześniejszych zapisów, szczególnie z Księgi Rodzaju. Znamiennie jest jednak to, że autor (lub autorzy) 1 Krn nie przepisywali w swoim dziele wszystkich rejestrów imion, ale tylko niektóre z nich. Oczywiście, pierwszym i zasadniczym powodem dokonywanych selekcji było to, iż zamierzył on podać w skrócie dzieje pokoleń izraelskich, a zwłaszcza pokolenia kapłańskiego i królewskiego. Ale dziwić musi to, że z genealogii, które przecież zostały podane w pierwszej części Rdz (1, 1—11, 26), wybrał tylko niektóre rejestry imion. Dlaczego autor nie wykorzystał do swej pracy np. imion Kainitów? Dlaczego też pominął te imiona, które zostały zamieszczone w tzw. „tablicy narodów” (Rdz 10, 1—5. 10—12)? Miałyby przecież znakomitą okazję do potwierdzenia swoich założeń teologicznych, zwłaszcza wykazania pokrewieństwa między różnymi plemionami zamieszkującymi sąsiadujące z Izraelem kraje. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że skrótów tych dokonywał tylko dlatego, że nie chciał rozszerzać ponad miarę swojego dzieła. Chyba jednak kryje się w tym przedsięwzięciu nieco więcej prawdy, niż zwykliśmy to przyjmować na podstawie pobieżnej lektury tych rejestrów, które zamieszczone zostały w 1 Krn 1—9.

Główną racją takiego postępowania — jak to słusznie zaznacza m. in. wspomniany wyżej J. P. Weinberg¹⁹ — było przepisywanie tylko takich tekstów, zamieszczanych we wcześniejszych dziełach biblijnych, które są — według mniemania redaktora 1 Krn 1—9 —

¹⁹ J. Weinberg, art. cyt., s. 113.

najbardziej zgodne lub przynajmniej posiadają prawdopodobieństwo prawdy historycznej.

Jakim kluczem posługiwał się redaktor Krn przy dokonywaniu selekcji materiału biblijnego i jakie ustalił kryteria rozpoznawcze, które dawały mu możliwość takiej selekcji, tego niestety wprost nie ujawnił. Możemy się ich jedynie domyślać, dokonując szczegółowej analizy podanych imion i zestawiając listy imion z danymi tak biblijnymi, jak i pozabiblijnymi, których coraz więcej dostarczają odkrycia archeologiczne. Nieco światła w tej materii czerpać możemy z doświadczeń badawczych uczonych, którzy usiłują rozświetlić genealogie Jezusa podane przez Mt 1, 2—17 i Łk 3, 23—38. Wbrew bowiem obecnym tendencjom czy nawet modzie w interpretacjach Ewangelii, jaka panowała w latach siedemdziesiątych, coraz więcej podkreśla się historyczność relacji tychże, a w objaśnieniu genealogii zwraca się uwagę na to, iż starano się tu również o prawdę historyczną, która równocześnie zawiera treści teologiczne. Myślę więc, że badania w tej materii mogą rzucić wiele światła także na objaśnienia spisów zawartych w 1 Krn 1—9²⁰.

Aby dać zarysowy obraz problemu genealogii zamieszczonych w 1 Krn 1—9, posłużę się kilkoma wrywkowymi zestawieniami liczbowymi. Redaktorzy ksiąg Kronik bardzo chętnie zamieszczali różne rejestry imion i to nie tylko w 9 pierwszych rozdziałach tych ksiąg. Mamy bowiem:

1 Krn 1, 1—28	— imiona potomków Adama	(1)
1, 29—42	— imiona potomków Abrahama	(2)
1, 43—54	— imiona władców Edomu	(3)
2—8	— genealogie pokoleń izraelskich	(4—23)
9, 4—34	— lista mieszkańców Jerozolimy po niewoli babilońskiej	(24)
9, 35—44	— genealogia Sualidów	(25)
11, 10—47	— bohaterowie Dawida z Hebronu	(26)
12, 1—22	— bohaterowie Dawida z Siklag	(27)
12, 24—41	— dowódcy Dawidowi w Hebronie	(28)
15, 4—24	— uczestniczący w przenoszeniu arki przymierza	(29)
23, 2—26, 28	— kapłani i lewici w służbie świątyni	(30—35)
26, 29—32	— lewici w służbie państwowej	(36)
27, 1—34	— urzędnicy świeccy	(37)
2 Krn 11, 5—12	— wykaz fortec	(38)
17, 7—9, 13—19	— urzędnicy państwowi i lewici	(39)

²⁰ Por. mój art.: *Historyczność genealogii Chrystusa*, STV 15 (1977) z. 1, 19—35, a zwłaszcza 20—22. O możliwości sprawdzenia historyczności relacji w genealogiach 1 Krn 1—9 zob. uwagi P. Weltena, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 42), Neukirchen 1973, 134—144.

29, 12—14; 31, 12—19 — kapłani i lewici (40)

35, 8—9 — kapłani i lewici (41)

Powyższe zestawienie charakteryzuje tendencje Kronikarza. Dokonuje on chętnie spisów i chętnie korzysta z tych, które już zostały sporządzone. Zebrał ich przecież aż 41.

Imiona zamieszczone w genealogiach (1 Krn 1—9) można podzielić na te, które określają osoby, i te, które odnoszą się do miejscowości, oraz te, które dotyczą narodowości (Anthroponyme, Toponyme i Ethnonyme). Wszystkich tych imion mamy ok. 970. Ok. 150 imion podanych w genealogiach odnosi się do miejscowości, które znajdowały się na terenie Palestyny oraz poza jej granicami. Stanowi to ok. 20% wszystkich nazw miejscowości podanych w Starym Testamencie. Nazwy miejscowości w dużej mierze zweryfikowano dzięki przeprowadzonym studiom epigraficznym i archeologicznym. Wykorzystał je w swojej publikacji J. Simons²¹ oraz autorzy słownika biblijno-historycznego — L. Rost i B. Reicke²².

Ok. 670 imion (a więc 80% ogółu imion) to imiona osób. 210 tych imion w 1 Krn 1—9 dotyczy osób z czasów przedkrólewskich i zaczerpnięto je z poprzednich ksiąg biblijnych. 205 imion należy do osób żyjących przed niewolą babilońską, ale w okresie królewskim. Charakterystyczne, że 245, tj. aż 34%, imion znanych jest tylko autorowi ksiąg Kronik. Musiał on je zaczerpnąć z jemu tylko dostępnych zbiorów. Że nie są to imiona zmyślane, ale rzeczywiste, dowodzą tego różne spisy pozabiblijne imion oraz przeprowadzone w tej kwestii badania naukowe²³. J. P. Weinberg zauważył²⁴, że imiona te wykazują ścisłą łączność z nomenklaturą hebrajską. Niektórych uczonych zastanawiała obecność znacznej ilości imion teoforycznych w listach genealogicznych. Aż 480 imion, czyli 66,5%, ma swe komponenty z imionami bóstw, z tego 288 imion połączonych zostało z YHWH oraz El. Innym ważnym spostrzeżeniem, którego nie można pominąć przy omawianiu list genealogicznych, jest ustalenie, że:

1. 1 Krn 1, 43—54. i 6, 16—32 pochodzą z jakichś wcześniej spisanych dokumentów, które sporządzone zostały przez urzędników państwowych przed okresem niewoli;
2. 1 Krn 7, 1—5. 6—12. 30—40 pochodzą z list sporządzonych przez urzędników zajmujących się ruchem i spisami ludności;
3. W 1 Krn 4, 24—43; 5, 1—10. 11—17. 23—26; 7, 20—29; 8, 8—28

²¹ J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.

²² L. Rost — B. Reicke, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Bde I—IV.

²³ F. M. Cross, D. N. Freedman, *BASOR* 201 (1971) 19—22; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, Berlin 1928.

²⁴ J. P. Weinberg, art. cyt., s. 99—103.

autor wykorzystał tzw. sagi plemienne, które zachowały się wśród przedstawicieli poszczególnych plemion;

4. Znaczna ilość materiału, wykorzystanego w spisach genealogicznych pochodzi z już wcześniej istniejących i sporządzanych genealogii, które prawdopodobnie znane były pod ogólnym tytułem TOLEDOT. Należą do nich 1 Krn 1, 1—42; 2, 3—55; 3, 1—24; 4, 1—23; 27—41; 6, 1—15. 35—38; 7, 13—19; 8, 1—40 (ten ostatni może bez ww. 8—28).

Wyżej podane dane statystyczne przekazują tutaj dlatego, że potwierdzają one moje wcześniejsze twierdzenie o historyczności przekazów genealogicznych. Ta historia świata i narodu wybranego została w największej syntezie zapisana w 1 Krn 1—9 dlatego, aby przygotować czytelnika do zrozumienia dalszych treści ksiąg Kronik, które pouczają, iż organizm społeczny i państwowy zbudowany być może tylko na zasadach teokracji. Motywację dla istnienia takiego organizmu znajdujemy w stwierdzeniu: u Boga wszystko ma swój początek. W historię ludzką wpleciony jest Bóg i On obrał sobie na swoją siedzibę Jerozolimę, a naród izraelski ma o nim dawać świadectwo wszystkim ludziom z racji istniejącego z nimi pokrewieństwa.

Pytanie postawione na początku: czy 9 pierwszych rozdziałów 1 Krn jest dziełem teologicznym, znajduje w ten sposób odpowiedź twierdzącą. Poprzez historię ujętą w największym skrócie — w postaci genealogii — objawia się Boże dzieło i Jego plany. On kieruje dziejami ludzkimi — one też znajdują swój finał w Bogu, Panu historii.

Problem interpretacji poszczególnych genealogii 1 Krn 1—9 pozostaje, mimo powyższych optymistycznych wniosków, otwarty. Znaczne są też różnice w rozumieniu poszczególnych rejestrów imion. W wielu też przypadkach wyjaśnianie treści historycznej i teologicznej graniczy wprost z niemożnością. Warto tu przytoczyć zdanie uczonych rabinów, którzy zastanawiając się nad przekazami zawartymi w księgach Kronik wyznali, że między imieniem Azela (1 Krn 8, 38) i tym samym imieniem (1 Krn 9, 44) maszeruje cztery setki wielbłądów objuczonych egzegetycznymi interpretacjami na temat imion, jakie zamieszczono między tymi dwoma tekstami (por. Pes 62 b). Kiedy sami usiłujemy te trudne teksty wyjaśniać, przekonujemy się, że dociekliwym mędrcom żydowskim musimy przyznać rację.

Ks. Stanisław Potocki

UKŁAD LITERACKI NAUK MĘDRCÓW ANONIMOWYCH Z KSIĘGI PRZYŚLÓW (22, 17—24, 22)

Zagadnienie literackie układu „Słów mędrców” z Prz 22, 17—24, 22¹ w studiach nad tą księgą nie jest uwzględniane w sposób wystarczający. Podejmują je głównie wydawcy komentarzy do Prz², którzy wychodzą z założenia, że wspomniane słowa, czyli krótkie, zwykle dwuczłonowe napomnienia, zwane tu umownie naukami, zestawione są w zbiór w sposób przypadkowy, bez określonego planu kompozycyjnego. Nowsze komentarze materiał zbioru dzielą co prawda na kilka lub kilkanaście części, jednak są to podziały bardzo zróżnicowane, sporządzone w oparciu o kryteria rzeczowe i z góry przyjęte stwierdzenia. Przedmiotem tego opracowania jest próba odszukania i opisu układu literackiego tych form i treści poszczególnych jednostek zbioru. Wyodrębnione tą drogą grupy jednostek o właściwościach podobnych nie tylko ujawniają metodę kompozycji tego rodzaju utworów mądrościowych, ale także pozwalają bardziej dokładnie odczytać wymowę doktrynalną zamieszczonych w zbiorze nauk.

I. STAN BADAŃ

O kierunku studiów nad Prz 22, 17—24, 22 w ostatnich dziesiątkach lat, w tym także nad o ustalaniu układu literackiego tego utworu, zadecydowało w dużym stopniu odnalezienie i opublikowanie egipskiej Nauki Amenemope³ o podobnych właściwościach literackich i rzeczowych. Wysunięta wnet teza o daleko idącej zależności nauk izraelskich od dzieła egipskiego utrzymuje się do dziś, przy czym ostatnio jest ona nieco modyfikowana przez przyznawanie w większym stopniu oryginalności słów mędrców.

¹ Mianem „Słowa mędrców” określa się zbiór krótkich wypowiedzi mądrościowych, zamieszczony pomiędzy dwoma wielkimi zbiorami Salomona. Zbiór ten w wydaniu TM nie ma żadnego tytułu, a określenie „słowa mędrców” mieści się tam we wstępnym wezwaniu do słuchania (22, 17). Przekłady współczesne na ogół dokonują korekty tego wezwania, wyłączając zeń to określenie, któremu, za LXX, przyznają funkcję tytułu.

² Z innych publikacji na uwagę zasługuje: A. Niccacci, *Proverbi 22, 17—23, 11*, „Liber Annuus Studii Biblici Franciscani” (Jerusalem), 29 (1979) 42—72; autor ogranicza się jednak tylko do analizy części nauk zbioru.

³ W. Budge, *The Precepts of Life by Amen-em-apt, the Son of Ka-nekht*, w: *Bibliothèque des Hautes Études*, fasc. 234, Paris 1922, 431—446; O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Aménemopé aus dem Papyrus 10474 des British Museum*, Copenaghen 1925.

1. Prz 22, 17—24, 22 a Nauka Amenemope

O wzajemnych związkach zachodzących pomiędzy niektórymi naukami ze zbioru mędrców izraelskich a analogicznymi tekstami Nauki Amenemope świadczą wyraźnie podobieństwa dotyczące form stylistycznych, słownictwa, syntaksy i treści⁴. Już pierwsze badania natury i zakresu tego rodzaju powiązań doprowadziły do stwierdzenia, iż nauki izraelskie są zależne od utworu egipskiego⁵, który, jak się dziś przyjmuje, powstał pomiędzy r. 1150 a 1000 przed Chr.⁶. Opinia o wpływach egipskich zyskała szerokie poparcie, niemniej jednak z czasem pojawiły się także próby innych wyjaśnień zauważonych podobieństw. R. O. Kevin przyznawał pierwszeństwo naukom biblijnym⁷, W. O. E. Oesterly starał się dowieść, iż oba te pisma mądrościowe są zależne od wcześniejszego pierwowzoru semickiego⁸. W podobnym kierunku poszedł E. Drioton, utrzymując, iż nauki izraelskie i egipskie nawiązują do utworu hebrajskiego, powstałego w Egipcie⁹. Jeszcze inną sugestię wysunął A. Alt, który zarówno Naukę Amenemope, jak i zbiór biblijny, uzależnił od jeszcze starszej egipskiej księgi mądrościowej¹⁰.

Zwolennicy tezy o zależności zbioru izraelskiego od Nauki Amenemope sięgają do materiału egipskiego m. in. także przy ustalaniu układu literackiego nauk mędrców. Utwór egipski składa się bowiem z trzydziestu rozdziałów („domów”), która to liczba jest wyraźnie wymieniona przez jego autora¹¹. We wprowadzeniu do nauk biblijnych również znajduje się wzmianka (22, 20), w której mędrec odwołuje się do napisanych przez siebie *šālīšium* (TM) zawierających ra-

⁴ Zob. A. Mallon, *La sagesse de l'égyptien Amen-em-ope et les Proverbes*, „Biblica” 8 (1927) 9—24; J. M. Mc Glinchey, *The Teaching of Amen-em-ope and the Book of Proverbs*, Washington 1939.

⁵ A. Erman, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos*, „Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften” 15 (1924) 86—93; H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 42 (1924) 272—296.

⁶ Zob. O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar — Altes Testament, XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 265.

⁷ *The Wisdom of Amen-em-apt and its Possible Dependence upon Hebrew Book of Proverbs*, „Journal of Society of Oriental Research” 14 (1930) 115—117.

⁸ *The „Teaching of Amen-em-ope” and the Old Testament*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 45 (1927) 9—24.

⁹ *Sur la sagesse d'Aménemopé*, w: *Mélanges A. Robert*, Paris 1957, 254—280; *Le livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménemopé*, w: *Sacra Pagina*, I (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 12), Louvain—Paris 1958, 229—241.

¹⁰ *Zur literarischen Analyse der Weisheit des Amenemope*, „Supplements to Vetus Testamentum” 3 (1955) 16—25.

¹¹ Zob. *The Instruction of Amen-em-Opet*, przełożył J. A. Wilson, w: *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament*, wyd. J. B. Pritchard, Princeton² 1955, 424.

dy i wiedzę. Jeśli niejasne określenie hebrajskie zostanie odczytane jako *šēlōšim*, do czego upoważniają względy filologiczne, również ono odnosi się może do trzydziestu jednostek zamieszczonych w całym zbiorze. Wyznaczenie układu literackiego nauk izraelskich polegałoby zatem na wyodrębnieniu wśród nich trzydziestu niezależnych od siebie jednostek.

Zafascynowanie materiałem egipskim nie może jednak przesłaniać różnic, jakie zachodzą pomiędzy omawianymi utworami, które, niezależnie od ewentualnych zależności, reprezentują odrębne środowiska mądrościowe. Wystarczy wspomnieć, że pismo egipskie zawiera trzydzieści obszernych rozdziałów, których choćby pod względem objętości nie można porównywać z krótkimi napomnieniami izraelskimi. Poza tym elementy wspólne dla obu utworów występują w podobnych wprowadzeniach oraz w niektórych tylko naukach. Ściśle biorąc, w zbiorze biblijnym tylko nauki z 22, 22—23, 11 można zestawiać z analogicznymi tekstami egipskimi¹². Napomnienia z 23, 12—14 wykazują podobieństwo ze słowami Achikara, który to utwór reprezentuje środowisko mezopotamskie¹³. W materiale z 23, 15—24, 22, poza 24, 11, który to wiersz można porównywać z Nauką Amenemope (r. 7), nie ma żadnych paralel do księgi egipskiej.

2. Propozycje układu literackiego

Dla zorientowania się w propozycjach układu literackiego nauk mędrców anonimowych wystarczy zwrócić uwagę na ich podziały, jakie przyjmują autorzy niektórych nowszych komentarzy do Prz. Wybór tych komentarzy uwzględnia rozwiązania bardziej charakterystyczne, wysuwane w kolejnych ich wydaniach.

B. Gemser¹⁴ dzieli słowa mędrców na dwie zasadnicze części, z których każda zawiera szereg nauk. Pierwszej połowie zbioru (22, 17—23, 11) daje on tytuł „Wypowiedzi egiptyzujące”, zaliczając do nich następujące jednostki: 29, 17—19. 20—21. 22—23. 24—25. 26—27. 28. 29. Drugą połowę (23, 12—24, 22) określa mianem „Nauki ojcowskie”, do których należą: 23, 12. 13—14. 15—16. 17—18. 19. 20—21. 22. (23). 24—25. 26—28. 29—35; 24, 1—2. 3—4. 5—6. 8—9. 10—12. 13—14. 15—16. 17—18. 19—20. 21—22. Wpływy egipskie ogranicza autor do 22, 17—23, 11, wykluczając je z drugiej części zbioru, poza 24—10—12, gdzie mogą one również występować. Według niego, jednostka z 23, 13 n jest podobna do analogicznej wypowiedzi Achikara, a poza tym nauki ojcowskie nie wykazują żadnych obcych nacięłości.

¹² Zob. *The Instruction of Amen-em-Opet*, 424, p. 46.

¹³ Zob. O. Plöger, dz. cyt., 266.

¹⁴ *Sprüche Salomos* (Handbuch zum Alten Testament, 16), Tübingen² 1963, 83—89.

W. McKane¹⁵ wyodrębnia w zbiorze mędrców trzydzieści nauk (instrukcji), dostosowując tę liczbę do podziału zastosowanego w Nauce Amenemope. Za większością uczonych przyznaje on, iż ściśle biorąc, od nauki egipskiej uzależnione są jednostki z Prz 22, 17—23, 11. Ponieważ jednak w całym zbiorze izraelskim mieszczą się pouczenia, których formy wywodzą się z Egiptu (instrukcje), na podstawie ich właściwości stylistycznych można je sprowadzić do wymienionej liczby zestawionych kolejno wypowiedzi. W zbiorze tym wyróżnić zatem należy wprowadzenie (22, 17—21) oraz następujące wypowiedzi: 22, 22 n. 24 n. 26 n. 28. 29; 23, 1—3. 4 n. 6—8. 9. 10 n. 12. 13 n. 15 n. 17 n. 19—21. 22—25. 26—28. 29—35; 24, 1 n. 3 n. 5 n. 7. 8 n. 10. 11 n. 13 n. 15 n. 17 n. 19 n. 21 n.

O. Plöger¹⁶ przyjmuje podział całego zbioru, mieszczącego w sobie różne rodzaje napomnień, na trzy części. Po wprowadzeniu, zbliżonym do Nauki Amenemope i odnoszącym się do wszystkich nauk (22, 17—21), następuje część pierwsza (22, 22—23, 14), mająca odnieść do mądrości pozaizraelskiej. Część druga (23, 15—28) dzieli się na mniejsze odcinki, które rozpoczynają wezwania z „mój synu” (w. 15. 19. 26); mieszczą się w niej ojcowskie wskazówki włożone w usta nauczyciela mądrości, a jej zakończeniem jest charakterystyczna perykopa o pijaku (23, 29—35). Trzecia część zbioru (24, 1—22) również zawiera wezwania z „mój synu” (w. 13. 21), poucza o zasadach życiowych natury ogólnej, a jej dopełnieniem jest kolejna grupa jednostek o swoistych właściwościach, mająca własny tytuł (24, 23—34).

Jak stąd wynika, opinie na temat układu literackiego Prz 22, 17—24, 22 są dość zróżnicowane. Na ogół wszyscy są zgodni, iż w utworze tym, poza wprowadzeniem, mieści się fragment zaczerpnięty z Nauki Amenemope, który obejmuje 22, 22—23, 11. Nie ma natomiast jednomyślności w ocenie struktury literackiej tego odcinka, a tym bardziej w rozkładzie materiału w pozostałych częściach zbioru. Wyróżnianie w całym dziele trzydziestu nauk opiera się na przyjęciu problematycznej lekcji *šēlōšim* (22, 20). Poza tym słabą stroną takiego ujęcia jest doszukiwanie się w każdej jednostce modelu nauk wzorowanych na egipskich instrukcjach. Tymczasem jednostki te mają bądź to formę krótkich zwartych napomnień, bądź też sentencji nie zawierających elementu imperatywnego, a obszerna perykopa z 23, 29—35 jest rodzajem satyry piętnującej pijaństwo. Trudno także zrozumieć, dlaczego ten sam temat (zakaz przesuwania granicy pola) miały być poruszony w dwóch oddzielnych naukach (w 22, 28 oraz w 23, 10—11). Wszystko to uzasadnia sensowność podejmowania innego sposobu rozwiązywania tego zagadnienia, przede wszystkim w oparciu o kryteria wewnętrzne.

¹⁵ *Proverbs* (The Old Testament Library), London 1970, 369—412.

¹⁶ Dz. cyt., 258—284.

II. KRYTERIA UKŁADU LITERACKIEGO

Omówienie ważniejszych kryteriów wskazujących na charakter nauk oraz na ich układ w zbiorze należy rozpocząć od odszukania właściwego znaczenia hebr. *šālišiwm*, które to określenie, zgodnie z wypowiedzią autora wprowadzenia (22, 20), dotyczy tego właśnie przedmiotu. Poza tym na szczególną uwagę zasługują literackie i rzeczowe właściwości poszczególnych jednostek, gdyż mogą one wskazać na pewne cechy wspólne dla wielu nauk, które na tej podstawie można zestawiać w odpowiednie grupy, wchodzące w skład struktury tego utworu.

1. Znaczenie *šālišiwm*

We wprowadzeniu do zbioru nauk mędrców, obok wezwań i uwag wstępnych, znajduje się następujące charakterystyczne zdanie: „Oto¹⁷ napisałem ci *šālišiwm* ze wskazówkami i nauką” (22, 20). Z treści zdania można wnosić, że autor miał na uwadze zamieszczone w zbiorze nauki, a przynajmniej część z nich. Niejasne określenie hebrajskie odnosić się więc może do ich charakteru, rodzaju literackiego, układu itp.

Biorąc pod uwagę spółgłoski zamieszczonego w TM *šālišiwm*, wyraz ten można odczytać jako *šil^ešôm* (K — przedwczoraj, tzn. wcześniej), względnie jako *šālišim* (Q). Znaczenie pierwsze („Oto napisałem ci już wcześniej wskazówki...”) jest nie do przyjęcia, gdyż wyraz ten jest określeniem przedmiotu zdania, opisanego dokładniej przez następne słowa (*bemō'esôt wādā'at. Šālišim* odpowiada względem gramatycznym, jednak trudność pozostaje, gdyż określenie takie nie występuje w słownictwie biblijnym odnoszącym się do twórczości literackiej. Wszystko to sprawia, że większość tłumaczy Przeprowadza korektę lekcji TM na *š'elōšim* (trzydzieści), uzasadniając ją zależnością zbioru mędrców od egipskiej Nauki Amenemope, zawierającej trzydzieści rozdziałów.

Warto się jednak zastanowić, czy wyraz *šālišim* rzeczywiście nie może być odniesiony do dziedziny twórczości literackiej, o jakiej wspomina autor wprowadzenia. Wymaga to dokonania krótkiego choćby przeglądu zastosowań rzeczownika *šāliš* w różnych tekstach biblijnych, co ułatwi uchwycenie jego podstawowego znaczenia.

Wyraz *šāliš* występuje głównie w tekstach nawiązujących do administracji wojskowej i dworskiej. Mianem tym określa się tam wyższych oficerów wojskowych, w tym także ludzi z najbliższego otoczenia króla (1 Krl 9, 22; 2 Krl 7, 2. 17. 19; 9, 25; 15, 25). Brak odpowiednich danych nie pozwala stwierdzić, jakie kompetencje przy-

¹⁷ Hebr. *hālō'* (czy nie...?) w tym zdaniu ma raczej znaczenie partykuły wzmacniającej wyrażone w nim stwierdzenie; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1959, 190.

sługiwały dostojnikowi noszącemu ten tytuł. Według Wj 14, 7, egipskie rydwany bojowe obsadzone były przez *šālīšim*, z czego można wnosić, iż każdy z nich mieścił trzech żołnierzy. W wykazie bohaterów wojska Dawida wymieniony jest Iszbaal Chakmonita, który był dowódcą *haššālisi* (2 Sm 23, 8; 1 Krn 11, 11); tam też jest wymieniony Eleazar jako jeden z trzech bohaterów, którzy prawdopodobnie walczyli razem (2 Sm 23, 9; 1 Krn 11, 12). Można zatem przyjąć, iż nazwę *šālīš* otrzymywała najmniejsza jednostka wojskowa, złożona z trzech żołnierzy, natomiast okreśłany nią oficer mógł być dowódcą większej jednostki, złożonej, być może, z trzech dużych grup żołnierzy.

Šālīš spotkać także można w tekstach z innych dziedzin życia izraelskiego, gdzie nazwa ta miała podobne znaczenie podstawowe. W 1 Sm 18, 6 nazwa ta odnosi się do mało znanego, prawdopodobnie trójstrunowego, instrumentu muzycznego (triangulum). W Iz 40, 12 określa ona nieznaną bliżej miarę pojemności, stanowiącą, być może 1/3 część efy, względnie jednostkę trójdzielną o objętości większej¹⁸.

Do tych, nielicznych zresztą, tekstów z *šālīš* należy jeszcze Prz 22, 20. Jeśli w każdym z poprzednio wymienionych określenie to oddawało podobną ideę o troistości opisywanych nim rzeczy, należy przypuszczać, iż analogiczną myśl wyraża *šālīšim* w odniesieniu do nauk ze zbioru mędrców anonimowych, gdzie również występować może układ trójdzielny. Odpowiednie kryteria natury literackiej powinny potwierdzić to przypuszczenie.

2. Kryteria układu trójdzielnego

Na podstawie podobieństw form i składni zdaniowych jednostek, występujących wśród nich wezwań, pełniących funkcję formuł wprowadzających, identycznych wyrazów, wiążących je wzajemnie ze sobą, a także przy uwzględnianiu przewijającej się w ich treści tematów wiodących, w zbiorze mędrców można wyróżnić następujące grupy nauk o układzie trójdzielnym:

22, 22—23. 24—25. 26—27: każda jednostka ma podobnie zbudowaną formę napomnienia (zakaz rozpoczynający się od partykuły *'al* oraz motywacja), które jest przestrożą przed działaniem na własną szkodę; 22, 28 (zakaz bez motywacji) oraz 22, 29 (pytanie i zapowiedź) mają odmiennie właściwości.

23, 1—3. 4—5. 6—8: każde z napomnień ma nieco odmienną formę, lecz łączy je ze sobą szczególnie rozbudowany element refleksyjny; mają one charakter pouczeń, czego w określonych sytuacjach należy unikać, aby zamiast spodziewanych korzyści, nie wynieść z nich szkody: 23, 9 (krótki, dwuczłonowy zakaz z uzasadnieniem) oraz

¹⁸ W Ps 80, 6 *šālīš* określa obfitość wylewanych łez.

23, 10—11 (zakaz z motywacją o tematyce zawartej już w 22, 28) nie należą do tej trójki.

23, 12 jest wezwaniem do słuchania pouczeń i ma właściwości typowej formuły wprowadzającej¹⁹ do trzech kolejnych jednostek: 23, 13—14. 15—16. 17—18. Są to napomnienia z motywacjami w formie pouczeń i zapowiedzi. Powtarza się w nich wyraz „serce” (w. 12 a. 15 ab. 17 a), tematem wiodącym jest zachęta do karność (w. 13 a), która chroni od szeolu (w. 14) i zapewnia przyszłość (w. 18).

23, 19—21. 22—25. 26—28: w grupie tej mieszczą się trzy jednostki w formie dość rozbudowanych nauk (natężenie elementów imperatywnych, motywacja, pouczenia, przestrogi itp.); każda z nich rozpoczyna charakterystyczne wezwanie skierowane do ucznia (w. 18: „Słuchaj mój synu...”, w. 22: „Słuchaj ojca...”, w. 26: „Daj mi synu...”), w 23, 19 i w 23, 26 jest mowa o „drodze”, którą należy iść, unikając ludzi oddanych pijaństwu i cudzej żony; centralną myśl tych nauk wyraża w. 23 wzywający do formacji duchowej według założeń mądrościowych; 23, 19—25 (charakterystyka pijaka) odbiega od struktury właściwych nauk.

24, 1—6. 7—9. 10—12: układ tej części nauk jest bardziej złożony, gdyż każda z wyliczonych trzech grup zawiera także po trzy jednostki z przewagą form podobnych: w grupie pierwszej występuje napomnienie z motywacją oraz dwie sentencje, drugą wypełniają krótkie wypowiedzi na temat głupca, trzecia mieści w sobie jednostki o formach raczej zróżnicowanych (refleksja, napomnienie, pytanie z odpowiedzią), które jednak składają się na jedno nieco dłuższe pouczenie; myślą wspólną dla wszystkich grup jest przestroga przed ludźmi złymi i zachęta do zdobywania mądrości.

24, 13—14: ma znamiona formuły wprowadzającej (wezwanie „mój synu”, wzmianki o mądrości i korzyściach z jej posiadania), po której następują trzy symetrycznie zestawione jednostki: 24, 15—16. 17—18. 19—20. Są to podobne formą napomnienia (zakaz z partykulą *'al* oraz motywacja) przestrzegające przed podejmowaniem działań i zajmowaniem postaw nierozumnych i złych. Naczelną ideą tej grupy jest myśl o „przyszłości” (w. 14 b. 20 a), uzależnionej od posiadania mądrości. 24, 21—22 jest napomnieniem o nieco innych właściwościach.

Już z tej krótkiej charakterystyki, uwzględniającej zarówno podobieństwa jak i różnice poszczególnych jednostek zbioru, wyłania się zarys ich układu literackiego, w którym wyodrębnić można kilka części składowych. Są to niewielkie grupy napomnień o cechach zbliżonych, złożone przeważnie z trzech jednostek, niekiedy poprzedzonych charakterystycznym wprowadzeniem, z których każda sta-

¹⁹ Formuły takie występują często we wprowadzeniach do nauk z Prz 1—9; zob. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (Studies in Biblical Theology, 41), London 1965, 33—36.

nowi całość dla siebie, a równocześnie wykazuje pewne powiązania z innymi. Można zatem przyjąć, iż każda z tych grup tworzy charakterystyczne trójdzielne pouczenie (*šāliš*), zajmujące określone miejsce w strukturze całego utworu. Wśród tego rodzaju nauk znajduje się także niewielka ilość jednostek luźnych, których nie można włączyć do właściwych nauk. Należy jednak przypuszczać, iż również one w układzie całości pełnią określone role.

III. SCHEMAT UKŁADU LITERACKIEGO NAUK

Zestawiając obok siebie kolejne jednostki zbioru, z których większość tworzy kilka grup napomnień, łatwo można odtworzyć schemat układu literackiego zamieszczonych w nim nauk mędrców. Wy różnić w nim można wprowadzenie (22, 17—21) oraz trzy zasadnicze części (22, 22—23, 11; 23, 12—35; 24, 1—22), z których każda dzieli się na mniejsze odcinki.

1. Wprowadzenie: 22, 17—21

Zestaw nauk poprzedza charakterystyczne wprowadzenie, które zawiera wezwanie do słuchania słów mędrców (w. 17—18), oraz ogólny opis ich przedmiotu a równocześnie i celu (w. 19—21).

Wprowadzenie to ma wprawdzie wymowę bardzo ogólną, niemniej jednak można przyjąć, iż ma ono na uwadze wszystkie zamieszczone w zbiorze nauki. Wskazują na to zarówno jego rozbudowana formuła wprowadzająca, jak i zarysowane w nim tendencje dydaktyczne i wychowawcze, rozwijane w grupach nauk.

Mędrzec odwołuje się do pouczeń zapisanych (*šālišim*), zawierających rady i wiedzę (w. 20). Kładzie on duży nacisk na formację „serca” (por. 23, 7 c. 12 a. 15. 17. 19 b. 26 a. 33 b; 24, 2 a. 17 b), chce ukazać uczniowi właściwą „drogę” (por. 22, 25; 23, 19 b. 26 b), utwierdzić go w ufności wobec Jahwe (por. 22, 23; 23, 11. 17 b; 24, 12. 18. 21) i nauczyć mówienia „prawdy”²⁰ (por. 23, 16. 23 a; 24, 7). Są to zatem podstawowe założenia programu formacji mądrościowej, rozprowadzane w naukach całego zbioru.

Trudno jest ustalić, kto jest autorem tych nauk i dla kogo były one przeznaczone. Wstępne napomnienie (22, 17) z TM wzywa najpierw do słuchania „słów mędrców”, potem przytacza słowa nauczyciela: „twoje serce niech przylgnie do mojej wiedzy”. Współczesne przekłady na ogół wyłączają z wezwania, za LXX, „słowa mędrców” i zamieszczają je w tytule zbioru, natomiast całe napomnienie oddają następująco: „Nadstaw swe ucho i słuchaj moich słów, a twoje serce niech przylgnie do wiedzy”. Nie można jednak

²⁰ Pojęcie „prawda” oddaje tu hebr. *'emet* oraz *qōšet*; to ostatnie jest prawdopodobnie glossą aramejską (por. Dn 2, 47; 4, 34).

wykluczyć, iż, zgodnie z TM, wydawca nauk był równocześnie redaktorem, który opracował słowa innych mędrców, także nieizraelskiego pochodzenia, i nauczycielem komponującym własne teksty. Mędrzec zwraca się do jednego słuchacza i odbiorcy nauk zapisanych, który, jak można wnioskować z w. 21 b, został przysłany do tego ośrodka mądrościowego przez zwierzchnika, protektora, względnie przez swego ojca (por. 23, 22—25).

2. Część pierwsza: 22, 22—23, 11

Część ta nie ma formuły wprowadzającej (por. 23, 12; 24, 13—14), gdyż łączy się bezpośrednio z wprowadzeniem ogólnym. Wyróżnić w niej można dwie grupy krótkich nauk, dopełnionych niewielkimi dodatkami.

a. Pierwsza grupa nauk: 22, 22—29

Do grupy tej należą trzy nauki właściwe (w. 22—23. 24—25. 26—27) oraz dwa dodatki (w. 28. 29). Tworzą one następujący zestaw:

22, 22—23: Pierwsza część napomnienia zawiera dwa zakazy, druga podaje ich motywację. Jest to rodzaj przestrogi przed działaniem na szkodę ludzi biednych, których pomści sam Jahwe.

22, 24—25: Napomnienie ma dwa zakazy i ich uzasadnienie. Przestrzega przed zgubnymi następstwami wiązania się z człowiekiem zapalczywym.

22, 26—27: Jest to przestroga (zakaz, uzasadnienie) przed poręczeniem.

22, 28: Przedmiotem tego napomnienia (zakaz bez uzasadnienia), podobnie jak w 23, 10—11, jest napiętnowanie praktyki samowolnego przesuwania ustalonej od dawna granicy pola.

22, 29: Jest to rodzaj pochwały (rozpoczętej pytaniem retorycznym) człowieka biegłego w swoim zawodzie, który może zająć miejsce w otoczeniu króla.

Z treści nauk wynika, iż mają one na uwadze ludzi z wyższych warstw społecznych, być może urzędników dworskich, których mędrzec poucza, czego powinni unikać. Stronniczość w procesach sądowych, uwikłanie się w różne intrygi dworskie, czy nadmierna dążność do łatwego powiększania swoich dochodów, zamiast spodziewanych korzyści, mogą przynieść niepowetowane szkody.

b. Druga grupa nauk: 23, 1—11

W tej grupie również mieszczą się trzy, nieco dłuższe, nauki (w. 1—3. 4—5. 6—8) oraz dwa krótkie dodatki (w. 9. 10—11). Są to:

23, 1—3: Jednostka ta ma formę instrukcji (opis sytuacyjny, uwarunkowany zakaz, nakaz z uzasadnieniem), który poucza, jak należy się zachować przy stole możnowładcy.

23, 4—5: Jest to przestroga (zakaz, nakaz, uzasadnienie w formie opisu sytuacyjnego) przed chciwością przejawiającą się w gromadzeniu bogactw.

23, 6—8: Nauka ta (dwa zakazy, charakterystyka określonego człowieka, zapowiedź) przestrzega przed skutkami łatwowierności okazywanej człowiekowi zawistnemu i obłudnemu, który pod pozorem życzliwości realizuje własne plany.

23, 9: Treścią tego krótkiego zakazu z uzasadnieniem jest przestroga przed rozmową z głupcem.

23, 10—11: Jest do napomnienie (dwa zakazy, uzasadnienie) o treści zbliżonej do 22, 28 (przestroga przed przesuwaniem granicy pola).

Nauki tej grupy również odnosić się mogły do ludzi dworu, których należało zapoznać z etykietą tam obowiązującą, przestrzec przed pogonią za bogactwem, a także przed naiwnością w ocenie osób nie zasługujących na zaufanie.

Jednostki tej części zbioru mędrców wykazują wyraźne podobieństwa do instrukcji z Nauki Amenemope. Ich wydawca miał zatem do dyspozycji materiał pozabiblijny, który odpowiednio przepracował, dostosowując go do własnych założeń kompozycyjnych i doktrynalnych.

3. Część druga: 23, 12—35

W skład drugiej części zbioru mędrców wchodzi również dwie grupy nauk (w. 12—18, 19—28) oraz dodatek dołączony do drugiej z nich (w. 29—35).

a. Pierwsza grupa nauk: 23, 12—18

Grupa ta obejmuje kilka jednostek literackich, przy czym właściwe nauki (w. 13—14, 15—16, 17—18) poprzedzone są tu krótkim wprowadzeniem (w. 12).

23, 12: Jest to wezwanie do odpowiedniego ustosunkowania się do podawanych pouczeń, mające formę uproszczonej formuły wprowadzającej. Przedmiotem tych pouczeń jest „karność” (*mûsâr*), a także „słowa przekazujące wiedzę” (*imrë-dâ'at*). W wezwaniu brak jest zamieszczanego w takich formułach, określenia „mój synu”; nie ma tu także żadnej motywacji stawianych żądań. Mędrzec poprzestał więc na wymienieniu zasadniczego przedmiotu tej grupy nauk, którym są zachęty do trwania w karności, natomiast wezwanie „mój synu”, a także wspomniane uzasadnienie włączył do treści samych nauk (zob. *b^enî* w w. 15 a; *mûsâr* w w. 13 a).

23, 13—14: Mędrzec udziela rady (zakaz z podwójnym uzasadnieniem) uczniowi, który, jak z niej wynika, jest już człowiekiem dorosłym (ojciec, wychowawca lub zwierzchnik), by ten utrzymywał „młodzieńca” oddanego jego pieczy (*na'ar*) w karności (*mûsâr*).

23, 15—16: Jest to rodzaj wyznania, w którym mędrzec mówi uczniowi („mój synu”) o radości, jakiej doznaje, widząc jego postępy w mądrości. Nie ma w nim żadnych akcentów napominających, z czego można wnosić, iż chodzi o ucznia zaawansowanego w formacji mądrościowej, zakorzenionej w jego „sercu”.

23, 17—18: Nauka ta ma formę napomnienia przechodzącego w pouczenie (zakaz kontynuowany przeciwstawnym nakazem, stwierdzenie z zapowiedzią). Jest w niej przestroga przed zazdrością, jakiej może ulegać „serce” na widok grzeszników, której miejsce winna ustawić za zajmować bojaźń Jahwe.

Każda z tych nauk nawiązuje zatem do wprowadzenia, kładąc nacisk na potrzebę karności i pielęgnacji serca. Nie brak w nich co prawda elementów imperatywnych, jednak inne ich właściwości sprawiają, iż są to nie tyle napomnienia, ile rady.

b. Druga grupa nauk: 23, 19—35

Kolejna grupa nauk zawiera dalsze trzy pouczenia (w. 19—21, 22—25, 26—28) oraz jeden obszerniejszy dodatek (w. 29—35).

23, 19—21: Jednostkę tę rozpoczyna wprowadzenie rodzaj formuły wprowadzającej („mój synu”, wezwanie do słuchania), której raczej z niej wyłączyć nie można. Mędrzec zamieszcza w niej wezwania natury ogólnej („słuchaj”²¹, „bądź mądry”, „utrzymuj swe serce na właściwej drodze”), z którymi bezpośrednio łączy napomnienie szczegółowe, gdzie wymagania te znajdują praktyczne zastosowanie. Jest nim przestroga przed zagrożeniem ze strony ludzi oddanych pijactwu i obżarstwu, których uczeń powinien unikać (zakaz), by nie musiał dzielić ich losu, czyli życia w nędzy (uzasadnienie).

23, 22—25: W nauce tej mieści się wstępne napomnienie (nakaz, zakaz) przypominające obowiązek posłuszeństwa rodzicom (w. 22), wezwanie (zakaz przechodzący w nakaz o treści przeciwstawnej) do kontynuowania formacji mądrościowej (w. 23), refleksja o ojcu cieszącym się dobrze wychowanym synem (w. 24) oraz wyrażone przez mędrca życzenie, by rodzice jego ucznia byli zadowoleni ze swego syna (w. 25). W całej jednostce przeważa zatem tematyka dotycząca ustosunkowania się syna do swoich rodziców. W. 23, którego nie ma w LXX, ma treść odmienną, stąd niektórzy wyłączają go z tej perykopy²². Za jego autentycznością przemawiają jednak zamieszczone w nim wyrażenia takie jak „prawda”, „karność”, które należą do słownictwa tego zbioru (por. 22, 2c; 23, 12). Poza tym wzmianka o matce

²¹ Hebr. *šema'* znaczy zarówno „słuchaj”, jak i „bądź posłuszny”; oba te znaczenia występują także w analogicznych wezwaniach z nauk egipskich; zob. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 101), Berlin 1966, 31—33.

²² Zob. B. Gernsler, dz. cyt., 86—87.

w podeszłym wieku (w. 22b) wskazuje, że uczeń jest człowiekiem dorosłym, który okaże rodzicom należny im zawsze szacunek, jeśli „nie sprzeda” wypracowanych w sobie zalet, w tem także karności, lecz będzie je nadal nabywał.

23, 26—28: Ostatnia nauka z tej grupy jest przestrożą (dwa nakazy, pierwszy z wezwaniem „mój synu”, uzasadnienie w formie charakterystyki kobiety) przed cudzą żoną. Mędrzec żąda w niej, by uczeń oddał mu swe „serce” i strzegł jego „dróg”, co odsunie go od niebezpieczeństwa ze strony cudzołożnicy²⁸.

23, 29—35: Zarówno forma, jak i treść tej jednostki, nie pozwalają zaliczyć jej do rzędu poprzednich nauk. Stanowi ono zatem charakterystyczny dodatek do tej grupy pouczeń, gdzie również jest mowa o pijaństwie (w. 20—21), które w tej perykopie napiętnowane zostało w szczególny sposób.

Nauki z grupy drugiej nie odbiegają więc zbyt od pouczeń zestawionych w grupie pierwszej. Mędrzec okazuje w nich swemu uczniowi, podobnie jak w poprzednich, wiele serdeczności, nazywając go „synem”, którego chce utwierdzić w karności zakorzenionej w sercu. Nauki te są jednak bardziej rozbudowane, podawane w nich rady przechodzą w napomnienia, zaś stawiane tam wymagania mają wydzwięk konkretny.

4. Część trzecia: 24, 1—22

Układ ostatniej części zbioru jest podobny do poprzednich. W nim także można wyróżnić dwie grupy jednostek (w. 1—12. 13—20) oraz ich końcowe dopełnienie (w. 21—22).

a. Grupa pierwsza: 24, 1—12

Grupę tę otwiera napomnienie wstępne (w. 1—2), po którym następują trzy zestawy krótkich wypowiedzi (w. 3—6. 7—9. 10—12).

24, 1—2: Funkcja tego napomnienia (dwa zakazy, uzasadnienie) nie jest całkiem jasna, gdyż odbiega ono całkowicie od właściwości formuły wprowadzającej, jakiej należałoby w tym miejscu oczekiwać. Poza tym nie łączy się ono w sposób wyraźny z następną jednostką tej grupy. Biorąc jednak pod uwagę jego treść, można w nim dostrzec pewne elementy rozprawdane w dalszych wypowiedziach. Napomnienie to ma bowiem charakter przestrogi przed uleganiem ludziom złym, których postawa nie zasługuje na uznanie, gdyż jest sprzeczna z zasadami mądrości. Myśl tę podejmują następne wypowiedzi, które opisują udział mądrości w życiu ludzi, podają charakterystykę głupców i kierują odpowiednie uwagi do ludzi niezdecydowanych.

²⁸ Zarysowany tu temat rozwija autor Prz 1—9, który charakterystykę cudzej żony rozciąga na trzy perykopy (5, 1—23; 6, 20—35; 7, 1—27).

24, 3—6: Występujące w tym pouczeniu formy mają właściwości sentencji z gatunku przysłów. Pierwsza z nich (w. 3—4) uzależnia posiadanie dostatnio wyposażonego domu od mądrości (*hokmāh*), roztropność (*tebūnāh*) i wiedzy (*da'at*), druga (w. 5—6) słaui zalety człowieka mądrego i wykształconego.

24, 7—9: Również tę jednostkę tworzą przysłowia opisujące postawy ludzi dalekich od mądrości, do których należą głupcy (w. 7), wichrzyciele (w. 8) i naśmiewcy (w. 9).

25,10—12: Jest to rodzaj karcenia udzielanego człowiekowi zaniedbującego swe obowiązki, którym jest prawdopodobnie bojaźliwy sędzia, tolerujący nadużycia w wymiarze sprawiedliwości. Mędrzec zarzuca mu tchórzostwo (w. 10), wzywa go (dwa nakazy) do ratowania ludzi skazanych na śmierć (w. 11) i zbija jego sposób rozumowania, jakim stara się on usprawiedliwić swoje postępowanie (w. 12).

Jak stąd wynika, w grupie tej, poza wprowadzeniem, nie ma typowych napomnień. Ich miejsce zajmują tu przeważnie pouczenia w formie przysłów, dopełnione końcowym karceniem. Przedmiotem tych pouczeń jest opis wartości, jakie daje mądrość, której nie posiadają głupcy; w stopniu niewystarczającym ma ją także człowiek słaby, niezdolny do podejmowania trudniejszych zadań.

b. Grupa druga: 24, 13—22

W grupie tej łatwo można wyróżnić ogólne wprowadzenie (w. 13—14), trzy symetrycznie zestawione nauki (w. 15—16. 17—18. 19—20) oraz wspomnienie końcowe (w. 21—22).

24, 13—14: Wprowadzenie to ma charakterystyczną budowę i treść. Składa się ono z wezwania (nakaz, „mój synu”, dwa uzasadniania) do spożywania miodu (w. 13), do którego właściwości przyrównywane są w drugiej jego części przymioty mądrości (w. 14). Od posiadania mądrości uzależnia mędrzec „przyszłość” (por. w. 20) ucznia, którą mu ona zapewnia.

24, 15—16: Nauka ma formę napomnienia (dwa zakazy, uzasadnienie) przestrzegającego przed próbą niszczenia domu człowieka sprawiedliwego gdyż takie zakusy są daremne, a kto je w sobie żywi, poniesie karę.

24, 17—18: Nauka ta zabrania (dwa zakazy, uzasadnienie) cieszyć się z upadku wroga, co Jahwe może uznać za zło i odmienić jego przykry los.

24, 19—20: Jest to przestroga (dwa zakazy, uzasadnienie) przed zazdrością budzącą się na widok pomyślności przewrotnych, którzy nie mają przed sobą żadnej „przyszłości” (por. w. 14).

24, 21—22: Jednostka ta ma wprawdzie formę podobną do napomnień poprzednich (nakaz, zakaz, uzasadnienie), jednak za jej odrębnością przemawia włączone w nią wezwanie „mój synu” i nieco inna od tam poruszanej tematyka. Nauki z 24, 15—20 kładły główny

nacisk na konieczność unikania tego, co może przynieść szkodę, natomiast napomnienie końcowe na pierwszym miejscu stawia wezwanie do uległości wobec Jahwe i króla, zaś dołączoną do niego przestrożę usuwa na dalszy plan. Z drugiej jednak strony również ono nawiązuje do ogólnego tematu wszystkich jednostek tej grupy, w których przewija się myśl o zależności pomyślnej „przyszłości człowieka” od jego wartości duchowej.

Każda z opisanych sekcji tej części zbioru ma zatem swoiste wartości przede wszystkim co do form zamieszczonych w nich jednostek. W pierwszej z nich przeważają pouczenia, w drugiej napomnienia zawierające przestrogi. Elementem zespalającym obie te grupy jest ukazywana w nich mądrość, mająca decydujące znaczenie dla człowieka, który chce korzystać z dobrodziejstw życia.

Jeśli przedstawiony w tym opracowaniu schemat układu literackiego zbioru nauk mędrców anonimowych jest słuszny, jego odszukanie i omówienie zasługuje na uwagę z dwóch zasadniczych względów.

Po pierwsze, rzuca to nieco światła na metodę kompozycji tego rodzaju utworów mądrościowych, których znajomość wciąż jeszcze nie jest wystarczająca, a szereg szczegółowych zagadnień z nimi związanych wymaga dalszych, często drobiazgowych, badań.

Po drugie, ułatwia to bardziej dokładne odczytanie wymowy doktrynalnej tych nauk, rozpatrywanych nie tylko od strony treści każdej z nich branej oddzielnie, ale także od strony tematów wiodących, wokół których skupiają się poszczególne jednostki zbioru.

Przemysław

KS. STANISŁAW POTOCKI

Ks. Roman Krawczyk

„KIMŻE JEST CZŁOWIEK” (Syr 18, 8)? U PODSTAW ANTROPOLOGII KSIĘGI SYRACHA

Tak sformułowany temat domaga się bliższego sprecyzowania, gdyż byłoby przesadą mówić o jakiejś całościowej wizji człowieka, czy też swoiście pojętym traktacie na ten temat,¹ bez uwzględnienia wcześniej literatury biblijnej ST, do której nawiązuje Syrach.

Nauka o człowieku zawarta w Rdz 1—3 w sposób zasadniczy wywarła swój wpływ na Syracha. Dlatego ograniczam się tutaj do przed-

¹ Zob. R. Krawczyk, *Koncepcja człowieka w Księdze Mądrości Syracha*, WDP 52 (1983) 276—284.

stawienia zbieżności terminologicznych i treściowych, jakie zachodzą pomiędzy Rdz 1—3 a Syr, aby w ten sposób odpowiedzieć na pytanie, które zamieszcza w swej Księdze Syrach: „Kimże jest człowiek?” (18, 8).

1. Zbieżności terminologiczne

Syrach był jednym z tych mędrców Izraela, którzy byli zaabsorbowani fundamentalnymi problemami człowieka, jego życiem i śmiercią, jego sytuacją w świecie i zależnością od Boga, od którego człowiek chciałby zaczerpnąć wiedzę o przyszłości, by w niej odczytać sens swojej własnej egzystencji. By znaleźć zadawalające odpowiedzi na te pytania, Syrach wraca myślą do dawnych tradycji jahwizmu dotyczących początków człowieka na ziemi.

Na antropologiczne poglądy Syrach wywarł swoisty wpływ opis stworzenia człowieka z Rdz 1 oraz egzystencjalna sytuacja człowieka, którą przedstawia autor jahwistyczny w Rdz 2—3². Że Syrach korzystał z Rdz 1—3, świadczą najpierw niewątpliwie zbieżności terminologiczne. W celu wyrażenia czynności stwórczej Boga w odniesieniu do człowieka, Syrach używa następujących terminów: *br*, *'sh*³ (w tekście greckim Syr: *ktidzō*, *poieō*) — „stworzyć, uczynić” (Syr 4, 6; 7, 30; 15, 14; 17, 1. 3; 32, 13; 33, 10. 13; 38, 1. 12; 39, 5; 47, 8). Użycie tych wyrażen świadczy o tym, że Syr ma na myśli główne terminy historii „początków” stworzenia, którymi posługują się autorzy Rdz 1—3.

Często występujący w tekście Syrach termin *'dm* (grec. *anthropos*) — człowiek (Syr 10, 11; 15, 14. 17; 17, 1; 17, 30. 32; 18, 8—9; 33, 10. 13; 40, 1; 41, 11; 49, 16), używany jest w sensie jednostkowym, jak i kolektywnym, podobnie jak czyni to autor Rdz 1 (w. 26—27) oraz Jahwista w Rz 2—3 (2, 7—8. 15—16. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 25; 3, 9. 17. 21).

Na określenie przemijalności człowieka Syrach używa wyrażenia *'fr*⁴ (10, 9; 17, 32). Termin ten występuje w ST⁵ (Kpł 17, 13; Lb 5, 17; 1 Sm 2, 8; Iz 2, 10. 19; 25, 12; Am 2, 7; Ps 7, 6; 18, 43; Hi 4, 19; 5, 6; Prz 8, 26 itd.); jednak w Rdz 2—3 (2, 7; 3, 19) wydaje się być wyrażeniem ważnym.

² Nie brak też opinii, że na sformułowanie Rdz 2—3 wywarły wpływ refleksje mędrców nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Zob. A. B a r u c a, *Ecclesiaste*, Paris 1967, s. 202.

³ Ze względu technicznych transliteracja hebrajskich wyrazów jest tylko przybliżona.

⁴ Słowo to w ST jest symbolem słabości i niemocy człowieka (por. Ps 22, 16), a także jego przemijalności; łatwiej go zniszczyć (zetrzeć w proch) niż drobnego owada (Hi 4, 18—20); jest też w jakiś sposób „elementem podziemnego świata” (Ps 22, 30). Zob. M. B i č, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959, s. 39—40).

⁵ W ST *'fr* występuje 110 razy. Por.: G. W a n k e, *THAT II*, s. 353—356.

Szczególną zbieżność terminologiczną widać między Rdz 2, 18: „uczynię mu pomoc odpowiednią dla niego” i Syr 36, 24b: „pomoc podobną do niego i słup oparcia”. Zbieżność tę potwierdza analogiczna terminologia: w obu tekstach użyte jest słowo: *èzer*. Że Syr jest tutaj pod wyraźnym wpływem Rdz 2, świadczy fakt, iż spośród ksiąg mądrościowych jedynie on używa tego terminu w odniesieniu do kobiety.

Zbieżność ta również występuje między Rdz 1, 26—27 a Syr 17, 3b. W obu tekstach (Rdz — Syr) mowa jest, iż człowiek został stworzony na obraz Boży (Rdz 1, 26—27: *selem* — Syr: *eikon*). O ile jednak autor Rdz 1 mówiąc o człowieku jako obrazie Bożym, nie precyzuje bliżej, na czym ten obraz Boży w człowieku polega, ograniczając się jedynie do wzmianki o panowaniu człowieka nad różnymi zwierzętami, to Syr używając terminu „obraz” precyzuje bliżej, na czym on polega, wymieniając poza wspomnianym już przez Rdz 1 panowaniem również „wolną wolę, język i oczy, uszy i serce” (Syr 17,6). W ten sposób Syr precyzuje bliżej pojęcie obrazu Bożego w człowieku, wymieniając duchowe i intelektualne właściwości natury.

Na zależność Syr 17, 1—4 od Rdz 1 wskazuje poza wspomnianym już terminem „obraz” również sama struktura literacka obu tekstów. Porównanie bowiem Syr 17, 1—4b z analogicznym opowiadaniem zawartym w Rdz 1, 26—30 (por. Ps 8, 5—7; Hi 14, 5; 16, 2; Mdr 9, 1—6) pod względem struktury literackiej pozwoliło stwierdzić, iż perykopa ta jest takim samym poematem, jak wymieniona wyżej perykopa pochodząca z tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 26—30). W 17, 1—4 Syrach powtarza naukę autora Rdz 1 stwierdzając, że uprzywilejowana pozycja człowieka jako „obrazu” Bożego polega na udzieleniu mu uprawnień, aby z ramienia Bożego mógł zarządzać powierzoną sobie ziemią. Świadczą o tym wzmianki o „władzy” człowieka nad wszystkim, co znajduje się na ziemi (Syr 17, 2b), o wyposażeniu go w „moc” (Syr 17,3a) oraz o „panowaniu” nad zwierzętami i ptactwem (Syr 17, 4b). Jak więc widać Syrach w 17, 1—4 odtwarza dokładnie naukę Rdz 1, 26—28, posługując się w tym celu wyrażeniami: „władza”, „moc” „panowanie”. Nie ogranicza się jednak tylko do powtórzenia nauki z Rdz 1, o czym świadczy omówiona wyżej lekcja Syr 17, 6.

2. Zbieżności treściowe

Ważniejsze niż zbieżności terminologiczne, które mogą być przypadkowe, są podobieństwa rzeczowe. W tekście Syr 15, 14a: „Bóg na początku stworzył człowieka” (*lhjm mbr'sjt br'h'dm*), widać wyraźną aluzję do Rdz 1,⁶ a szczególnie do wypowiedzi Rdz 1, 27a: „stworzył

⁶ F. Vattioni, *Genesi 1, 1 ed Eccli 15, 14, Aug 4* (1964) 105—108; J. B. Bauer, *Sir 15, 14 et Gen 1, 1, VD 41* (1963) 243—244; tenże, *Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1* (*Sir 15, 14*), *ThZ 20* (1964) 1—9.

więc Bóg człowieka na swój obraz" (*wajjibero' 'elohim 'et hā'ādām b'ešal'emo*). Właśnie w stwierdzeniu Syr 15, 14a brakuje tylko wyrażenia: „na obraz”, a w wypowiedzi Rdz 1, 27a: „na początku”, aby uznać, iż Syrach cytuje dokładnie tekst Rdz. Zbieżność treściwą w obu powyższych tekstach potwierdza bowiem analogiczna terminologia: *lhjm*, *br'* i *h'dm*. Zaś termin „początek”, którego używa Syrach, sugeruje, iż autor odsyła w ten sposób czytelnika do „początków” historii zbawienia. To odwołanie się do początków stworzenia pozwala Syrachowi wysunąć argument wolnej woli człowieka i możliwość moralnego wyboru. Świadczą za tym następujące wypowiedzi Syr 16, 14b: „zostawił go własnej mocy rozstrzygania (*jsrw*)”, 15, 17: „przed człowiekiem życie i śmierć, co mu się podoba, to otrzyma”, 17, 7: „napełnił ich wiedzą umiejętności i pouczył ich o dobru i złu”. Wszystkie wyżej cytowane wypowiedzi Syr (15, 14b. 17; 17, 7) są pod wpływem sytuacji egzystencjalnej przekazanej przez Rdz 2—3⁷. Wydaje się być słuszne przypuszczenie, że Syr 7, 15b mówiąc o roli zleconej przez Boga człowiekowi miał przed oczyma tekst Rdz 1, 28 o podporządkowaniu sobie ziemi, a szczególnie tekst Rdz 2, 15 (por. 3. 23) mówiący o uprawie ziemi, z której pochodzi człowiek. Natomiast wzmianka o „pracy uciążliwej” w Syr 7, 15a świadczy niewątpliwie o aluzji Syracha do modelu przekleństwa pracy ludzkiej z powodu grzechu popełnionego przez człowieka w Rdz 3: „w trudzie będziesz zdobywał od niej (roli) pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia (...) w pocie czoła twego będziesz musiał zdobywać pożywienie (Rdz 3, 17b. 19a). Również na pogląd Syr wyrażony w 38, 34a, iż ludzie: „podrzymują (...) odwieczne stworzenie” — wywarł na pewno wpływ koncepcji Rdz 1 o człowieku jako obrazie Bożym. Skoro człowiek — według tej wypowiedzi — przez swoją pracę podtrzymuje odwieczne stworzenie — to czyni to z racji, iż Bóg czyniąc go na swój obraz, do tego go w specjalny sposób predysponował, udzielając mu władzy i mocy (por. Syr 17, 2b—4).

Szczególną zbieżność treściową dostrzec można między Rdz 2, 7 a: „ukszałtował Jahwe—Bóg człowieka, proch z ziemi” (*āfar min — hā'ādāmāh*) i Syr 17, 1: „Pan stworzył człowieka z ziemi” oraz Syr 33, 10b: „z ziemi został uformowany Adam”. Tekst grecki obu cytowanych tekstów Syr używa tutaj terminu *gē*, który może oznaczać: proch — *cf.* jak przemawia za tym zachowany tekst hebr. Syr 33, 10 b, gdzie występuje termin *cf.* Obok wyrażenia *cf.* w Księdze Syracha spotykamy również termin *hmr* (gлина), którą autor używa w celu wyrażenia idei stworzenia człowieka przez Boga (Syr 33, 10a. 33, 13) Użył tych terminów, a przede wszystkim terminu *cf.* świadczy o zależności Syracha od Rdz 2—3, a jednocześnie mędrzec idzie dalej.

⁷ Por. H. Duesberg, A. Auvray, *Le Livre de l'Écclesiastique*, Paris 1958², s. 82; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (BZAW 151), Berlin 1980, s. 80.

Podkreślając z jednej strony przemijalność człowieka, jego śmiertelność i kruchość, jednocześnie podkreśla jego słabość moralną. O ile więc w Rdz 2, 7 termin *ʿfr* użyty jest w celu wyrażenia słabości fizycznej struktury cielesnej człowieka, to w wyżej wspomnianych tekstach Syracha akcent położony jest na słabość etyczną człowieka (co wcale nie wyklucza słabości struktury fizycznej człowieka).

Jeśli w 40, 11 Syr uważa, że „wszystko. co jest z ziemi, powróci do ziemi (*kl m'rs 'l jswb w' sr*), a co jest z góry, powróci do góry (*mmrw m' l mrw*) — to nie da się tu wykluczyć wpływu Rdz. Mianowicie w Rdz 2, 7 stwierdza się o człowieku, że Bóg go ulepił jako proch z ziemi (*ʿāfār min hā'adāmāh*) i obdarzył tchnieniem życia (*nisemat hajjim*), wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*nefeš hajjah*). W Rdz 2, 19 mówiąc o stworzeniu zwierząt autor używa podobnych słów: podobnie jak przy człowieku, ulepił je Bóg z ziemi (*min hā'adāmāh* i również każde zwierzę zostało nazwane *nefeš hajjāh*). Pozornie może się więc wydawać, że Księga ta chce podkreślić jedność życia we wszystkich stworzeniach. Gdy Bóg daje tchnienie, zaczyna istnieć istota żywa, zabranie go oznacza śmierć — oto myśl Syr i Rdz.

Autor Rdz nie chciał jednak postawić znaku równości między tchnieniem udzielonym ludziom i zwierzętom. Przede wszystkim dlatego, że opis w ogóle nie mówi o udzieleniu zwierzętom tchnienia. Że takie tchnienie otrzymały, wynika z faktu, iż zostały nazwane — podobnie jak ludzie — *nefeš hajjāh*. Następnie z kontekstu wynika, że dech życia udzielony człowiekowi jest źródłem nie tylko życia fizycznego, ale również duchowego. Człowiek bowiem, mimo że jest prochem, jest zdolny do rozpoznawania natury zwierząt i natury pierwszej kobiety. Wynika to z Rdz 2, 20b. 23 a: Adam stwierdza, że zwierzęta mu nie wystarczają, że wśród nich nie znalazł pomocy, która by mu odpowiadała. Dopiero na widok Ewy stwierdza: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała”. Przez nadanie nazwy zwierzętom człowiek potwierdza swoją władzę nad nimi (Rdz 2, 19). Ponadto człowiek jest przedstawiony jako wolny, kto sam decyduje o swoim losie, jak tego dowodzi historia upadku (Rdz 3). To wszystko świadczy o tym, że wlany człowiekowi dech życia wywyższa go ponad wszelkie stworzenie ziemskie. Człowiek otrzymał takie życie, które go wyróżnia spośród wszystkich istot żywych, stworzonych przez Boga. Dech życia, jaki otrzymał człowiek od Jahwe, jest źródłem jego osobowości. Stąd J. Scharbert⁸ zaproponował, aby Rdz 2, 7 przetłumaczyć: „...stał się człowiek osobą żywą”. Nie chodzi tu bowiem o tchnienie wspólne udzielone ludziom i zwierzętom, ale o tchnienie udzielone tylko ludziom.

Tak właśnie opis Rdz rozumiał Syrach. On również nie chciał stać znaku równości między człowiekiem i zwierzęciem. Wie on bo-

⁸ *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967², s. 102.

wiem, że człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga, podczas gdy o zwierzętach Rdz 1, 24 powie: „Potem rzekł Bóg: niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju, bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta według ich rodzajów”.

W swoim stwierdzeniu 40, 11 (hebr) Syr mając więc przed oczyma tekst Rdz 2, 7 podkreśla różnicę, jaka zachodzi pomiędzy zniszczalnym ciałem ludzkim a ożywiającym je i niezniszczalnym pierwiastkiem życia, który po śmierci człowieka wraca do Boga⁹. Jednocześnie można w wypowiedzi Syr 40, 11a cytowanej wyżej, a także w 41, 10: „wszystko, co pochodzi z nicości, powróci do nicości” dostrzec zbieżność z Rdz 3, 19a: „bo prochem jesteś i do prochu wrócisz”. Zbieżność treściowa obu tekstów Syr (40,11a; 41, 10) i Rdz 3, 19a potwierdza analogiczna terminologia, a mianowicie wyrażenie: *šub*. Ponadto *’el-hā’adāmāh* z Rdz 3, 19b ma swój dokładny odpowiednik w Syr 40, 11: *’el eres*.

Przedmiotem szczególnej refleksji Syracha są słowa wyroku Bożego z Rdz 3. W 17, 1b Syr stwierdzając, że człowiek otrzymał nakaz powrotu do ziemi, z której został stworzony, niemal dosłownie przytacza tekst Rdz 3, 19b: „dopóki nie wrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty”. Zbieżność treściową potwierdza analogiczny termin: w obu tekstach użyte jest słowo: *šub*¹⁰.

Życie człowieka wg Syr 40, 1c jest przejściem z łona matki do łona „matki wszystkiego co żyje”, a to implikuje bez wątpienia myśl, że człowiek będzie znów kiedyś tym czym był zanim Stwórca dał mu tchnienie życia — będzie ziemią (por. Syr 33, 10)¹¹. Tę samą myśl, chociaż wyrażoną za pomocą odmiennych środków wyrazu, przynosi opowiadanie jahwistyczne Rdz 3, 19, które informuje, że człowiek powróci do ziemi, z której został wzięty (por. Rdz 2, 7). Także wzmianka o „ciężkim jarzmie” (*w^cwl kbd*) w Syr 40, 1b, które Bóg nałożył na ludzi, stanowi refleksję Syr nad wyrokiem, jaki został wypowiedziany do człowieka w Rdz 3, 17c—18a: „w znoju będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła”¹². Także występujący w Rdz 3, 17c (zob. 3, 14) zwrot: „wszystkie dni twego życia” stanowi dla Syr wyrażenie typowe występujące w podobnej formie („odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni” — Syr 17, 2a; 37, 25a; 40, 1cd: „od dnia

⁹ M. Fang Che-Yong, *Ben Sira de novissimis hominum*, VD 41 (1963) 24; Por. także T. Penar, *Pośmiertny los człowieka według Jezusa Ben Sira*, ODCh 9—10 (1975) 313; Przeciwnego zdania jest M. S. Segal (*Sepher Ben Sirā ’hassālem*, Jerusalem 1958², s. 269).

¹⁰ Odpowiednikami greckim hebr. *šub* są czasowniki: *epistrepho*, *apostrepho*, *anastrepho*. Tekst grecki Syr 17, 1b ma: *apestrepsen*.

¹¹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej ST*, Lublin 1979, s. 75.

¹² Por. A. Minissale, *Siracide*, Roma 1980, s. 189; V. Hamp, *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus*, Würzburg 1951, s. 107; A. Eberhardter, *Das Buch Jesus Sirah oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925, s. 133.

wyjścia z łona matki aż do nia powrotu do matki wszystkich żyjących”).

Przed wszystkim jednak treść Bożego wyroku odpowiada dokładnie myśli Syracha. Wszelka ludzka praca jest znojem i trudem, pole, na którym pracuje, przynosi mu ciernie i osty, w pocie czoła musi zdobywać chleb aż do chwili, gdy znów stanie się prochem — oto wspólna myśl Rdz i Syr. Marność ludzkiej pracy w ujęciu Syr (7, 15; 40, 1) ukazuje się jako wypełnienie wyroku z Rdz 3. Podkreśla to zresztą Syrach używając na określenie człowieka wyrażenia „ziemia i proch” (Syr 17, 32) przede wszystkim słowa *hebel* = marność, znikomość (Syr 41, 11a).

Jest całkiem możliwe, że Syrach używając terminu *hbl* mógł myśleć o tym człowieku, Ablu, którego samo imię wyrażało „marność”, „znikomość” jego życia, głównie — jego przedwczesną śmierć¹⁸. Imię Abła wyrażające jego przeznaczenie na śmierć pokazuje, według Syr, bezsensowność wszelkiego trudu ludzkiego. Przykład Abła jest dla Syr ilustracją doli, jakiej podlega każdy człowiek. Również obraz „matki — ziemi” w 40, 1c—d, którego używa Syrach na oznaczenie powrotu człowieka do śmierci do „matki wszystkiego co żyje” (*mkl hj*) jest nawiązaniem do Rdz 3, 20, gdzie Ewa jest nazwana „matką wszystkich żyjących” (*mkl hj*). Będąc pod wpływem wypowiedzi Rdz 3, 20, Syrach transponuje myśl opowiadania jahwistycznego, stosując w tym celu język mitologiczny, dla którego „ziemia — matka” jest uważana za „tworzywo” ludzkiej egzystencji¹⁴. W ten sposób Syrach nawiązuje do wypowiedzi Rdz 2, 7, czyli stworzenia człowieka jako prochu z ziemi.

Na szczególną uwagę zasługują słowa, które Syrach wypowiada pod adresem kobiety, iż od niej: „wywodzi się grzech i przez nią wszyscy musimy umrzeć” (25, 24)¹⁵. Śmierć według tej wypowiedzi jest następstwem grzechu popełnionego za przyczyną pierwszej kobiety i jako smutna konsekwencja złamania prawa Bożego jest udziałem każdego człowieka. Do tego stwierdzenia Syrach¹⁶ doszedł pośrednio na podstawie zapowiedzi zawartej w Rdz 2, 17, iż przekroczenie rajskiego

¹⁸ S. Łach, *Księga Rodzaju* (PST I—1), Poznań 1962, s. 224.

¹⁴ A. Bonora, *La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi in Gen 2—3*, w: *Parola. Spirito e vita*, Bologna 1982, t. 5, s. 21.

¹⁵ Por. T. Gallus, „*A muliere initium peccati et per illam omnes moriamur*” (*Sir* 25, 24 (33)), *VD* 23 (1943) 272—277; M. Gilbert, *Ben Sira et la femme*, *RTL* 7 (1976) 426—442.

¹⁶ Chociaż wzmianka ta w pewien sposób dotyczy grzechu pierworodnego, to jednak wyraźnej nauki o nim nie zawiera. Zagadnienia tego Syrach nie porusza, a wspomnianą wzmiankę zamieszcza w kontekście przestroż przed złą kobietą, ilustrując swoje uwagi na ten temat między innymi również i winą pierwszej kobiety ukaranej koniecznością umierania, co spotyka wszystkich ludzi. Nie mówi natomiast, że wina ta w postaci grzechu pierworodnego przechodzi na każdego człowieka. Zob. S. Potocki, *Księgi mądrościowe*, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (red. S. Łach), Poznań 1973, s. 734.

zakazu przynosi człowiekowi śmierć, bezpośrednio zaś na podstawie opowiadania zawartego w Rdz 3, 1—6,¹⁷ jak również z faktu równości kobiety w stosunku do mężczyzny w naturze ludzkiej (por. Rdz 1, 26—28). Wskazuje na to również obrazowo przedstawiony fakt, że Bóg do ukształtowania pierwszej kobiety posługuje się bardzo istotnym elementem ciała Adama (Rdz 2, 21—22), oraz to, że Adam w niewieście uznaje istotę równą sobie (Rdz 2, 23)¹⁸. Nie można jednak w tej wypowiedzi dopatrzeć się poglądu, iż kobieta ma większy udział w grzechu, a przez to jest bardziej odpowiedzialna, tylko należy tę wypowiedź rozumieć w tym sensie, że zgodnie z relacją Rdz 3 kobieta jest chronologicznie pierwszą przy podejmowaniu decyzji. W tym sensie należy rozumieć w Syr 25, 24 wyraz: „początek” — *archē*¹⁹.

Do opowiadania Rdz 3 o upadku i pochodzeniu zła nawiązuje raz jeszcze Syrach, reinterpreting teksty Księgi Rodzaju w świetle własnych założeń teologicznych. Znane powiedzenie Syracha 10, 15: „*intium omnis peccati est superbia*” wskazuje na pychę jako na korzeń wszelkiego zła. Tekst NVg jest jednak krytycznie niepewny. Według tekstu hebr. Syracha z Masady wiersz brzmi: „początkiem pychy jest grzech” (por. Syr 10, 13). Prawdziwość tekstu hebr. potwierdza zarówno LXX, jak i paralelny werset: „źródłem pychy jest odstępstwo od Pana” (Syr 10, 12). Nie chodzi więc o klasyfikację grzechu pierwszych ludzi jako specyficznego grzechu pychy, lecz o wskazanie źródła wszelkiego zła w grzechu, który jest odstępstwem od Pana²⁰.

W Księdze Rodzaju wyrażenie „dobro i zło” (*tob wara*) występuje czterokrotnie (Rdz 2, 9. 17; 3, 5. 22) i ma powiązanie z drzewem rajskim, z którego pierwsi ludzie nie mogli zerwać owocu. Znajomość „dobra i zła”, według Rdz 2—3, człowiek zyskał wskutek przekroczenia zakazu Bożego, jako wynik namowy węża²¹. Te słowa przyciągnęły uwagę Syr i stały się dla niego podstawą do refleksji, którą wyraża on słowami: „poczył ich o dobru i złu” (*agatha kai kaka*) (17, 7b). Syr odwraca argumentację Rdz i przedstawia tę znajomość przez człowieka „dobra i zła”, jako „objawienie Boże dane człowiekowi”. W ten sposób Syr interpretuje Rdz 2—3 w duchu ściśle sapien-cjalnym. „Dobro i zło”, o którym opowiada autor jahwistyczny, stanowi dla Syracha okazję do wyrażenia poglądu, iż jest ono symptomem mądrości, którą Bóg odbarzył ludzi już w ogrodzie Eden, czyli

¹⁷ A. Minissale, dz. cyt., s. 133; A. Eberharter, dz. cyt., s. 94.

¹⁸ Por. M. McKeating, *Jesus Ben Sira's Attitude Women*, ExT 85 (1973—74) 85—87.

¹⁹ M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, ŻM 30 (1980) nr 3, s. 13.

²⁰ H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie świętym*, CT 49 (1979) f. II, s. 27—28.

²¹ Por. C. W. Malcolm, *A Legal Background to the Yahwist's Use of „Good and Evil” in Genesis 2—3*, JBL 88 (1969) 266—278.

na „początku” historii stworzenia²². Również wzmianka o „bojaźni” złożonej w sercu ludzkim (Syr 17, 8) świadczy, iż mędrzec w ten sposób nawiązuje do opisu Rdz 2—3, w szczególności zaś do tych miejsc, w których jest mowa o „dobru i złu”, ale rozpatruje je ściśle w kategoriach myśli sapiencjalnej (por. Syr. 37, 17—18)²³.

Pytanie, jakie stawia pod adresem człowieka Syr 18, 8: „czymże jest człowiek i jakie jest jego znaczenie?” jest nawiązaniem do opisu stworzenia w Rdz 1, 26a, a mianowicie do prawdy o stworzeniu człowieka na Boże podobieństwo, dzięki któremu człowiek stał się partnerem Bożym i królem stworzenia. Księga Rodzaju jednak, gdy mówi o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (1, 27), chce przez to wyrazić godność człowieka i jego wyższości nad światem stworzonym. Syr natomiast, gdy pyta o znaczenie człowieka (18, 8), chce przez to podkreślić nie wielkość, lecz małość człowieka. W pytaniu Syracha można więc dostrzec aluzję do rajskiego drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 9c): spożywanie z tego drzewa znajomości faktycznie na nic się człowiekowi nie przydało. W tym świetle staje się bardziej zrozumiałe pytanie Syr 18, 8: człowiek w opisie Rdz stworzony został jako Pan ziemi i całego stworzenia, a tymczasem — stwierdza z sarkazmem Syr — „czymże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Co w nim jest dobre, a co złe?” (Syr 18, 8). Pan stworzenia jest istotą mniej trwałą niż samo stworzenie: „kroplą wody w morzu i ziarnkiem piasku, jest tych kilka lat wobec dni wieczności” (Syr 18, 10). Myśl tę jeszcze bardziej zaakcentuje Syr w stwierdzeniu, że: „wszelkie ciało (*kl hbsr*) zużywa się jak szata” (14, 17a). Używając wyrażenia: „wszelkie ciało” Syr ma na myśli człowieka i jego przemijalność. W ten sposób Syrach nawiązuje do Rdz 2, 7. Co prawda jahwistyczny opis stworzenia człowieka (Rdz 2, 7) nie wymienia bezpośrednio ciała (*bāsār*), jednak tradycja ta zna dobrze to pojęcie, a oprócz Syr również niektóre księgi mówią o *bāsār* w aluzjach do Rdz 2, 7 (por. Hi 34, 14—15)²⁴. Natomiast fraza: „prawo odwieczne mówi: musisz umrzeć” (14, 17b) oraz słowa: „pamiętaj, że umierać musimy wszyscy” (8, 7b) zostały zaczerpnięte przez Syracha z Rdz 2, 17: „z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, umrzesz na pewno”²⁵ i Rdz 3, 19,

²² G. T. Sheppard, *Wisdom as Hermeneutical Construct ...*, s. 80; por. także J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 37), Bonn 1971, s. 136—138; L. Alonso-Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16, 24—17, 14*, w: *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978, s. 235—245; H. Duesberg, *La dignité de l'homme. Siracide 16, 24—1714*, BeViCh 82 (1968) 15—21.

²³ R. Krawczyk, *Syrach jako interpretator Rodzajowej koncepcji człowieka* (16, 24—17, 14), WDP 53 (1984) 84—85.

²⁴ Por. L. Stachowiak, *Ciało ludzkie. Aspekt historiozbowczy*, EK III, s. 443—444; por. także N. P. Partsiotis, *bāsār*, TWAT I, s. 858—859.

²⁵ G. Snaith, *Ecclesiasticus*, Cambridge 1974, s. 74—75.

w którym jest mowa, iż człowiek z prochu powstał i do prochu wróci²⁶. Powyższe teksty Rdz są dla Syracha ilustracją prawdy, którą tak drastycznie wyrazi w 10, 11: „po śmierci dziedziczy człowiek zgniliznę, robactwo i pelzające paskudztwo”, ponieważ „syn człowieczy (ludzie) nie jest nieśmiertelny” (Syr 17, 30b), „a wszyscy ludzie są tylko ziemią i prochem” (17, 32b).

Nie można udowodnić tezy, że Syr 41, 4 mówiąc o śmierci jako powszechnym prawie, któremu podlega wszystko co żyje, zaczerpnął tę myśl z Rdz 3. Podobnie trudno udowodnić myśl, że gdy Syr mówi, iż wszystkie istoty żywe, które znajdują się na ziemi, z powrotem do niej powrócą (16, 30), ma na uwadze słowa wyroku z Rdz 3, 19: „póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty”. Również słowa w 8, 5b: „pamiętaj, że wszyscy jesteśmy grzesznikami”, trudno uważać, że zostały wypowiedziane przez Syracha jako wynik jego refleksji zaczerpnięty z Rdz 2—3. Tak samo, gdy Syr mówi, że Bóg pouczył ludzi „o tym, co jest dobre, a co złe” (17, 7), przypomina się wprawdzie natychmiast opowiadanie o drzewie poznania dobra i zła z Rdz 2, 17, dokładniejsza jednak analiza skłania do wniosku, że nie ma tu aluzji do Rdz 2, 17²⁷.

Wypowiedź ta bowiem (Syr 17, 7) mówi o tym, że człowiek jest istotą, która decyduje, wybiera, rozkazuje; istota rozumna i wolna, zdolna do kierowania sobą, jak również do podejmowania odpowiedzialności za swe czyny (por. Syr 15, 14b; Rdz 3, 5. 22). Można natomiast dopatrywać się aluzji do wypowiedzi zawartej w Rdz 3, 12—13, w której mężczyzna czyni odpowiedzialną za grzech niewiastę, którą Bóg dał mu jako pomoc, gdy Syr zwraca się do człowieka z przestrogą w 15, 11a: „nie mów: Pan sprawił, że zgrzeszyłem” oraz w 15, 12a: „nie mów: On mnie w błąd wprowadził”²⁸.

ZAKOŃCZENIE

Należy stwierdzić, że odpowiedź na pytanie Syracha: „Kimże jest człowiek?” przedstawiona została na tle „początków” historii stworzenia. Dla Syr (16, 24—17, 14; por. 33, 7—15) całe dzieło stworzenia, a szczególnie ziemia — miejsce życia i działalności człowieka, stanowi przedmiot najwyższego podziwu Boga, Stwórcy wszystkiego (por. Syr 43, 27—33)²⁹. Pan Bóg bowiem nie tylko powołał do bytu poszczególne rzeczy, ale je uporządkował na zawsze i określił dokładnie ich zadanie (16, 26—27). Wspaniały porządek uwidacznia się zwłaszcza w świecie ciał niebieskich (16, 27—28). W szczególności jednak sposób

²⁶ V. Hamp, *Das Buch Sirach* ..., s. 39.

²⁷ R. Krawczyk, *Syrach jako interpretator* ..., s. 83—84.

²⁸ A. Minissale, dz. cyt., s. 91.

²⁹ Por. H. Duesberg, *Il est le Tout (Siracide 43, 27—33)*, BeViCh 54 (1963) 29—32.

Bóg zajął się ziemią, bo na niej miał zamieszkać człowiek. Miłość i mądrość Boża postarała się o to, aby na ziemi w obfitości było wszystko, czego potrzebuje do życia człowiek (16, 29—30), który jest arcydziełem boskiej mądrości i koroną stworzeń. Podstawą tej godności jest to, że Bóg go stworzył na swój obraz. Dzięki tej godności człowiek może panować nad wszystkim, co się znajduje na ziemi (17, 1—11) i poznawać wielkość Bożych dzieł. Bóg dodatkowo wyróżnił człowieka zawierając z nim przymierze (17, 12—14). W opisie Syr zatem wszystko — także stworzenie człowieka z ziemi i jego powrót do niej — zostało uznane za objaw i dowód wielkości Stwórcy.

Syr w swym spojrzeniu na człowieka nie odwołuje się do argumentów spekulatywnych, ale posługuje się dowodami historycznymi ze specjalnym uwzględnieniem „początków” historii stworzenia zawartych w Rdz 1—3⁸⁰.

Na bazie treści doktrynalnej Rdz 1—3 pragnie wyrazić swój pogląd na temat człowieka. Takie ujęcie, jakie reprezentuje Syrach w stosunku do Rdz 1—3, prowadziło do aktualizacji Biblii z zastosowaniem do każdej sytuacji w życiu człowieka.

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

⁸⁰ S. Stańczyk, *Z antropologii Księgi Syracha*, w: *Teologia nauka o Bogu*. Kongres Teologów Polskich 1976 (red. M. Jaworski, A. Kubiś), Kraków 1977, s. 243.

Ks. Andrzej Kowalczyk

ROLA TEMATU „DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA – NOWYM WYJŚCIEM I NOWYM PODBOJEM ZIEMI OBIECANEJ” W REDAKCJI EWANGELII ŚW. MATEUSZA

I. WPROWADZENIE

Wyjście z Egiptu i wędrówka do ziemi obiecanej były w świadomości Izraelitów nie tylko nadzwyczajnymi wydarzeniami, które zaważyły na formowaniu się narodu i jego historii, ale również kluczem do zrozumienia tej historii, a także wydarzeniami przeznaczonymi do odnawiania się w przyszłości¹. Izraelici corocznie w sposób

¹ Guillet J., *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris 1965, 11.

uroczysty obchodzą pamiątkę wyjścia, medytacja wielkich dzieł Bożych tego okresu ożywia ich nadzieję, każe spodziewać się lepszej przyszłości i ponownej interwencji Boga. Dla proroka Amosa czas wyjścia jest okresem wzorcowym (5, 25), także Izajasz daje narodowi za przykład Izraelitów wędrujących pod wodzą Mojżesza (2, 16). Ozeasz zapowiada, że czas wyjścia powróci: Izrael znowuż będzie wierny swojemu Bogu (2, 15—18). W dobie zagrożenia przez Asyrię Izajasz przypomina cuda na pustyni i zapewnia, że wyjście powtórzy się (10, 24. 26; 31, 4. 5). Deuteroizajasz obrazami z wyjścia posługuje się w prorocत्वach odnoszących się do niewoli babilońskiej i powrotu z niewoli, zapowiada, że Bóg obdarzy swój lud wolnością, to drugie wyjście będzie wspanialsze niż pierwsze: nie zabraknie opiekuńczego obłoku, powtórzy się przejście przez morze, woda ze skały, pustynia zamieni się w ogród (por. Iz 43, 2. 19—21; 48, 21; 52, 12). Jeremiasz odrodzenie narodu łączy z zawarciem nowego przymierza (31, 31—34). Na tle wydarzeń wyjścia Ezechiel przedstawia klęski, jakie spadają na naród oraz jego przyszłe wyzwolenie (rozdz. 40—48).

Już w ST wybawienie z niewoli egipskiej zaczyna być rozumiane jako typ ery mesjańskiej². Niektóre prorocтва Deuteroizajaszę sięgają dalej niż powrót z Babilonu (por. Iz 52, 12).

W okresie poprzedzającym przyjście Chrystusa umacnia się w Izraelu przekonanie, że czasy mesjańskie będą przypominały wyjście z Egiptu. Dowodem na to jest między innymi społeczność qumrańska, która w oczekiwaniu na Mesjasza osiedla się na pustyni w okolicy Damaszku i organizuje w oddziały na wzór Izraelitów na pustyni.

Kościół pierwotny przejmując wraz z innymi pojęciami starotestamentalnymi także ideę nowego wyjścia, jest świadomy, że owo nowe wspaniałe wyjście — to działalność Jezusa Chrystusa. Widzi on w Jezusie nowego Mojżesza. Św. Piotr w swoim drugim kazaniu cytuje słowa Mojżesza z Pp 18, 15: „Proroka jak ja wzbudzi wam Pan, Bóg nasz, spośród braci waszych. Słuchajcie Go we wszystkim, co wam powie” (Dz 3, 22). Tekst ten cytuje także św. Szczepan w mowie przed Sanhedrynem (por. Dz 7, 37). Św. Paweł w Liście do Kolosan (1, 14) określa dzieło Chrystusa jako wyzwolenie z niewoli grzechu, a więc analogicznie do wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej (por. także Ef 1, 7), natomiast przejście Żydów przez Morze Czerwone jest dla niego (typem Chrztu św. ustanowionego przez Chrystusa (por. 1 Kor 10, 1—13).

Typiczny charakter Mojżesza mocno podkreśla autor Listu do Hebrajczyków. Objawienie Chrystusa przeciwstawia on objawieniu Mojżesza (por. Hbr 3, 1—4. 13), przymierze Chrystusowe — Mojżeszowemu (por. 12, 18. 24), domowi zbudowanemu przez Mojżesza — dom

² Łach S., *Wstęp historyczno-krytyczny do Księgi Wyjścia*, w: *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 84.

zbudowany przez Chrystusa (por. 3, 1—6). Słuchacze Ewangelii są według autora tego Listu poddani tej samej próbie, co Izraelici na pustyni: próbie wiary i posłuszeństwa (por. 3, 7—19).

Również w Ewangeliach bez trudu zauważamy sens typiczny niektórych wydarzeń. Jean Daniélou pisze, że „Ewangelia Mateusza jest przeniknięta aluzjami do wyjścia wyraźnymi i ukrytymi”³ — wymienia ich piętnaście. B. W. Bacon⁴ i G. D. Kilpatrick⁵ dopatrują się w Ewangelii Mateusza pięciu części analogicznie do Pięcioksięgu, natomiast według H. Sahlina⁶, J. Zienera⁷ i M. E. Boismarda⁸ dzieje wyjścia stały się w jakiejś mierze wzorem dla św. Jana Ewangelisty w przedstawieniu dziejów Jezusa.

Podbój ziemi obiecanej nie stanowi tak ważnego tematu w teologii ST jak wyjście. Najbardziej znaczną aluzję do Jozuego i jego dzieła znajdujemy w rozdz. 46 Księgi Syracha. W NT Jozue jest wspomniany w Liście do Hebrajczyków 4, 8. Autor tego Listu wyjaśnia, że Jozue, jakkolwiek wprowadził lud do ziemi obiecanej, nie wypełnił przez to obietnicy wprowadzenia ludu do odpoczynku. Tę obietnicę realizuje dopiero Jezus. W teologii autora Listu Jezus jest więc nowym Jozuem.

W niniejszym artykule pragnę wykazać, jak ważną rolę odgrywają tematy wyjścia i podboju ziemi obiecanej w redakcji Ewangelii św. Mateusza. Najpierw przedstawię podobieństwa między wydarzeniami wyjścia i podboju zawartymi w Heksateuchu a dziejami Jezusa, następnie paralelizmy między Ps 107 (106), który nawiązuje do tematu wyjścia a Mt. Wspomniane podobieństwa Heksateuch — Mt ujmuję w dwie grupy: podobieństwa rzeczowe (tematyczne) i podobieństwa liczbowe.

II. PODOBIENSTWA RZECZOWE

1. Mojżesza i lud prowadzi do celu słup ognia (Wj 13, 21). Mędrców ze wschodu prowadzi do Jezusa gwiazda (Mt 2, 9).

2. Mojżesz jest wezwany z Egiptu (por. Oz 11, 1) i Jezus jest wezwany z Egiptu (Mt 2, 15).

3. Żydzi pod wodzą Mojżesza wędrują do ziemi obiecanej przez Morze Czerwone (Wj 14, 15 n). Jezus rozpoczyna swoją działalność

³ Daniélou J., *Les figures du Christ dans l'Ancient Testament* (Sacramentum Futuri), Paris 1950, 135.

⁴ Bacon B. W., *Studies in Matthew*, New York, 1930, 81 n.

⁵ Kilpatrick G. D., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1948, 99 n.

⁶ Sahlin H., *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950.

⁷ Ziener J., *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, w: „Biblica” 38 (1954) 398—418; 39 (1958) 37—60.

⁸ Boismard M. E., *L'évangile à quatre dimensions*, w: „Lumière et Vie”, 1, 1951—52, 94—114.

od chrztu w Jordanie (Mt 3, 13—17). Jezus w scenie chrztu reprezentuje cały naród wybrany, zarówno Jezus jak i lud pod wodzą Mojżesza nazywany jest przez Boga „Synem” (Wj 4, 22—23; Mt 3, 17).

4. Bóg prowadzi (*ēgagen*) lud na pustyni przez 40 lat, aby go wypróbować (*ekpeirasē*) (Pp 8, 2). Jezus jest wyprowadzony (*anēchthē*) przez Ducha na pustynię, aby był kuszony (*peirasthēnai*) (Mt 4, 1). Jezus przebywa na pustyni 40 dni.

5. Lud kusi Boga z powodu braku mięsa i wody (Wj 17, 2 n). Szatan kusi Chrystusa, aby przemienił kamienie w chleb (Mt 4, 3).

6. Izraelici na pustyni Paran stają do walki z Amalekitami licząc na pomoc Bożą, jednak wbrew woli Bożej (Lb 14, 1—45). Szatan kusi Chrystusa, aby licząc na opiekę Bożą rzucił się ze szczytu świątyni wbrew planom Bożym (Mt 4, 5—6).

7. W Szittim lud dopuszczał się bałwochwalstwa — padał na twarz przed bogami Moabitów (Lb 25, 1—2). Szatan kusi Chrystusa, aby oddał mu pokłon (Mt 4, 9).

8. Bóg na górze Synaj ogłasza Dekalog (Wj 19, 16 n). Chrystus na górze ogłasza swoje prawo (Mt 5, 1 n).

9. Ogłoszenie prawa na Synaju ma miejsce na jednym z wcześniejszych etapów wędrówki. Kazanie na górze jest u Mt jednym z pierwszych epizodów działalności Jezusa.

10. Bóg na prośbę Mojżesza uzdrawia z trądu Miriam, żonę Aarona (Lb 12, 13—16). Chrystus uzdrawia trędowatego (Mt 8, 1—4).

11. Mojżesz otrzymuje władzę nad wodami Morza Czerwonego (Wj 14, 21). Jezus ucisza burzę na jeziorze (Mt 8, 23—27).

12. Bóg po ogłoszeniu prawa na górze Synaj daje Mojżeszowi przepisy odnośnie kultu i kapłaństwa (Wj 25, 1—30, 18). Chrystus po kazaniu na górze, w swoim drugim kazaniu (Mt 10, 5—42) daje polecenia Apostołom odnośnie ich pracy misyjnej.

13. Mojżesz śpiewa Bogu pieśń dziękczynną za pobicie wojska faraona (Wj 15, 1—19). Jezus dziękuje Ojcu i wysławia Go za objawienie prostaczkom tajemnic Bożych (Mt 11, 25—26).

14. Korach z pokolenia Lewiego oraz ponad dwustu pięćdziesięciu „przedstawicieli ludu” zbuntowało się przeciwko Mojżeszowi i „zbluźniło” (*parōksunan*) przeciwko Jahwe” (Lb 16, 1—35). Faryzeusze odrzucają mesjańską godność Jezusa i „bluźnią (*blasfēmia*) przeciwko Duchowi Świętemu” (Mt 12, 22—32).

15. Lud nie rozumiał wielkich znaków i cudów wyjścia. Mojżesz wypomina to ludowi w słowach: „Widzieliście wszystko, co w ziemi egipskiej Jahwe na waszych oczach uczynił faraonowi, wszystkim jego sługom i całej ziemi. Wielkie plagi widziały wasze oczy, znaki i wielkie cuda. Nie dał Jahwe aż do dnia obecnego serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały, ani uszu, które by słyszały”

(Pp 29, 1—3). Współcześni Jezusowi Żydzi też nie rozumieją znaków i cudów Bożych. W tryptyku o siewcy Chrystus tłumaczy Apostołom: „Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że otwartymi oczami nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją” (Mt 13, 13). Następnie cytuje tekst Iz 6, 9 n, w którym, podobnie jak w przemówieniu Mojżesza mamy naganę ludu nie tylko za oczy niewidzące i głuche uszy, lecz także za nierozumne serce.

16. Mojżesz zapowiada znak od Boga potwierdzający jego posłannictwo: śmierć zbuntowanych we wnętrzu ziemi (Lb 16, 28—30). Jezus zapowiada znak od Boga swojej wiarygodności: będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi (Mt 12, 40).

17. Bóg karmi lud na pustyni manną i przepiórkami (Wj 16, 13—14). Chrystus karmi lud na pustyni chlebem i rybami (Mt 14, 13—21).

18. Mojżesz prowadzi Izraelitów przez środek morza (Wj 14, 22). Jezus sam chodzi po jeziorze i sprawia, że Piotr idzie po wodzie (Mt 14, 22—23).

19. Bóg objawia się na górze Synaj Mojżeszowi i przywódcom ludu (Wj 24, 9—11). Jezus na górze objawia swoje bóstwo trzem Apostołom (Mt 17, 1 n). W obu relacjach o objawieniu wspominany jest obłok.

20. Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj „promieniowała skóra na jego twarzy” (Wj 34, 29). Na górze przemienienia twarz Jezusa „zajaśniała jak słońce” (Mt 17, 2).

21. Mojżesz prowadzi Izraelitów z Egiptu, który jest nie tylko symbolem niewoli, lecz także imperium pogańskiego, do ziemi obiecanej, w której Izrael będzie mieszkał ze swoim Bogiem. Chrystus prowadzi Apostołów — nowy lud wybrany — z Galilei, „krajiny pogan” (Mt 4, 15) do Jerozolimy (Mt 19, 1; 20, 29), miejsca zamieszkania Boga z ludem.

22. Izraelici zajmują Zajordanę południową, północną i wracają na równiny Moabu nad Jordanem naprzeciwko Jerycha i w okolicach Jerycha przekraczają Jordan (Lb 21, 33—22, 1). Jezus z Galilei, a więc z północy, prowadzi swoich uczniów do Jerozolimy przez Jerycho (Mt 19, 1; 20, 29).

23. Izraelici codziennie przez sześć dni okrążają Jerycho i wracają do obozu (Joz 6, 11—12). Jezus przed Męką i śmiercią codziennie przez cztery dni naucza w świątyni a na noc wraca do Betanii (Mt 21, 18—19).

24. Jozue rzuca kłatwę na Jerycho (Joz 6, 26). Jezus rzuca kłatwę na drzewo figowe symbolizujące naród żydowski (Mt 21, 18—19).

25. Mojżesz w swoich ostatnich mowach zachęca do zachowania prawa i grozi karami w razie ich przekroczenia (Pp 27, 1—30, 20).

Chrystus w swojej ostatniej wielkiej mowie (Mt 24, 1—25, 46) wzywa do czujności i zapowiada karę za czyny złe.

26. Przed zdobyciem Jerycha Izraelici spożywają paschę (Joz 5, 10). Jezus przed Męką i śmiercią spożywa z Apostołami Ostatnią Wieczerzę, którą Mateusz przedstawia jako paschalną (Mt 26, 17—30).

27. Mojżesz przed swoją śmiercią spisuje prawo i księgę prawa nakazuje położyć obok arki przymierza jako „świadka” (Pp 31, 24—26). Jezus na Ostatniej Wieczerzy ustanawia Eucharystię na pamiątkę tajemnicy paschalnej i nowego przymierza (Mt 26, 26 n).

28. Żydzi po powrocie zwiadowców z ziemi Kanaan chcieli ukamienować Mojżesza i Aarona (Lb 14, 10). Żydzi też domagają się ukrzyżowania Jezusa (Mt 27, 22—23).

29. Mojżesz przed śmiercią ogląda z góry Nebo kraj dany potomkom Abrahama (Pp 34, 1—4). Chrystus na górze przed Wniebowstąpieniem rozsyła Apostołów na cały świat, który jest Mu dany („Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi”: (Mt 28, 16—20).

30. Mojżesz nie wchodzi do ziemi obiecanej, lecz nakazuje Jozuemu, aby wprowadził do niej lud (Pp 31, 1—6). Jezus nie zdobywa dla swojego królestwa ziemskiej Jerozolimy, narodu żydowskiego i świata, lecz wysyła swoich Apostołów do wszystkich narodów ziemi, aby je zdobyli przez nauczanie i udzielanie chrztu św. (Mt 28, 19—20).

III. PODOBIENSTWA LICZBOWE

W niektórych przypadkach występują nie tylko podobieństwa rzeczowe, ale także te same liczby, względnie dana rzecz lub temat powtarza się tyle samo razy.

1. Lud pozostaje na pustyni przez 40 lat (Pp 8, 2). Chrystus pości na pustyni 40 dni (Mt 4, 1—2).

2. Mojżesz prowadzi do ziemi obiecanej 12 pokoleń Izraela (Lb 1, 5). Chrystus wybierał 12 Apostołów (Mt 10, 1).

3. Mojżesz wysyła 12 książąt izraelskich, aby zbadali ziemię Kanaan (Lb 13, 1 n). Jezus wysyła 12 Apostołów na pracę misyjną (Mt 10, 5).

4. Bóg obiecuje wypędzić przed Izraelitami sześć plemion: Kanaanajczyków, Amorytów, Chetytów, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebuzytów (Wj 33, 2; 34, 11; por. Lb 13, 28—29). Chrystus w kazaniu o królestwie niebieskim opowiada sześć przypowieści o królestwie (Mt 13).

5. Bóg dwukrotnie w sposób cudowny daje Żydom na pustyni mięso: na pustyni Sin (Wj 16, 12—13) i w Kibrot-Hattaawa (Lb 11, 1—35). Chrystus dwukrotnie rozmnaża ryby na pustyni (Mt 14, 19—20; 15, 36—37).

6. Jozue dwukrotnie dzieli ziemię obiecaną między pokolenia izraelskie (Joz 14, 1 n; 18, 2 n). Jezus dwukrotnie dzieli chleb i ryby między głodnych swoich słuchaczy na pustyni. Liczba chlebów do podziału — 5 za pierwszym razem (Mt 14, 17) i 7 za drugim razem (Mt 15, 34) — stoją w relacji do części Kanaanu rozdanych przez Jozuego. Ponieważ dwa i pół pokolenia (Ruben, Gad i pół pokolenia Manasses) posiadało już ziemię na wschód od Jordanu a Lewici nie otrzymywali ziemi, za pierwszym razem Jozue podzielił kraj między dziewięć i pół pokolenia (dom Józefa dzielił się na dwa pokolenia: Manasses i Efraima) (Joz 14, 1 n). W rzeczywistości jednak, w wyniku tego podziału ziemię otrzymało tylko dwa i pół pokolenia: Juda, Efraim i pół pokolenia Manasses. Pozostałe części były zajęte jeszcze przez plemiona kananejskie (Joz 18, 5). Tak więc po pierwszym podziale Izraelici otrzymali pięć części ziemi obiecanej. Siedem pozostałych pokoleń otrzymało ziemię w wyniku drugiego podziału, albo inaczej: siedem pozostałych części Kanaanu zostało rozdanych w drugim podziale (Joz 18, 2).

7. Bóg nakazuje Mojżeszowi wyłączyć spośród synów Lewiego: Kehatytów (Lb 4, 2), Gerszonitów (Lb 4, 22) i Merarytów (Lb 4, 29) dla pełnienia specjalnej służby w namiocie Spotkania. Chrystus wybiera spośród Apostołów: Piotra, Jakuba i Jana na świadków niektórych swoich cudów, między innymi Przemienienia (Mt 17, 18).

8. Jozue wysłał dwóch szpiegów do Jerycha (Joz 2, 1). Jezus przed triumfalnym wjazdem do Jerozolimy wysłał dwóch uczniów do Betfage (Mt 21, 1—3).

9. Lud pod wodzą Mojżesza, a więc do czasu przejścia przez Jordan w okolicy Jerycha, czterdzieści razy zmienia miejsce postoju (Lb 33, 4—49). Jezus w okresie od opuszczenia Galilei i udania się do Jana nad Jordan aż do uzdrowienia dwóch niewidomych pod Jerycho wyłącznie (Mt 20, 29) zmienia miejsce pobytu również czterdzieści razy:

9.1. Pierwszy etap wędrówki ludu: Ramses-Sukkot; pierwsza zmiana miejsca pobytu Jezusa: „Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana” (3, 13).

9.2. Sukkot-Etam; „Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię” (4, 1).

9.3. Etam-Migdol; „Gdy (Jezus) postyszał, że Jan został uwięziony, usunął się do Galilei. Opuścił jednak Nazaret i osiadł w Kafarnaum” (4, 12—13).

9.4. Migdol-Mara; „Gdy Jezus przechodził obok jeziora Galilejskiego, ujrzał dwóch braci” (4, 18).

9.5. Mara-Elim; „A gdy poszedł stamtąd dalej, ujrzał innych dwóch braci” (4, 21).

9.6. Elim — Morze Czerwone; „I obchodził Jezus całą Galileę” (4, 23).

- 9.7. Morze Czerwone — Pustynia Sin; „Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę” (5, 1).
- 9.8. Pustynia Sin — Dofka; „Gdy zszedł z góry, postępowały za Nim wielkie tłumy” (8, 1).
- 9.9. Dofka — Alusz; „Gdy wszedł do Kafarnaum” (8, 5).
- 9.10. Alusz — Refidim; „Gdy Jezus przyszedł do domu Piotra” (8, 14).
- 9.11. Refidim — Pustynia Synaj; „Gdy wszedł do łodzi, poszli za Nim Jego uczniowie” (8, 23). „Gdy przybył na drugi brzeg do kraju Gadareńczyków” (8, 28).
- 9.12. Pustynia Synaj — Kibrot-Hattaawa; „On wszedł do łodzi, przepłynął się z powrotem do swego miasta” (9, 1).
- 9.13. Kibrot-Hattaawa — Chaserot; „Odchodząc stamtąd, Jezus ujrzał człowieka imieniem Mateusz” (9, 9).
- 9.14. Chaserot — Ritma; „Jezus wstał i wraz z uczniami poszedł za nim” (9, 19). „Gdy Jezus przyszedł” (9, 23).
- 9.15. Ritma — Rimon-Peres; „Gdy Jezus odchodził stamtąd” (9, 27). „Gdy wszedł do domu” (9, 28).
- 9.16. Rimon-Peres — Libna; „Tak Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski” (9, 35).
- 9.17. Libna — Rissa; „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania dwunastu swoim uczniom, odszedł stamtąd” (11, 1).
- 9.18. Rissa — Kehelata; „Pewnego razu Jezus przechodził w szabat wśród zbóż” (12, 1).
- 9.19. Kehelata — Góra Szafer; „Idąc stamtąd, wszedł do synagogi” (12, 9).
- 9.20. Góry Szafer — Charada; „Gdy się Jezus dowiedział o tym, oddalił się stamtąd” (12, 15).
- 9.21. Charada — Makelot; „Owego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem” (13, 1).
- 9.22. Makelot — Tachat; „Wnet zebrały się koło Niego tłumy tak wielkie, że wszedł do łodzi i usiadł” (13, 2).
- 9.23. Tachat — Mitka; „Wtedy odprawił tłumy i wrócił do domu” (13, 36).
- 9.24. Mitka — Chaszmona; „Gdy Jezus dokończył tych przypowieści, oddalił się stamtąd. Przyszedłszy do swego miasta rodzinnego” (13, 53—54).
- 9.25. Chaszmona — Moserot; „Gdy Jezus to usłyszał, oddalił się stamtąd w łodzi... Gdy wysiadł, ujrzał wielki tłum” (14, 13—14).
- 9.26. Moserot — Bene-Jaakan; „Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę” (14, 23).
- 9.27. Bene-Jaakan — Chor-Haggidgad; „Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich” (14, 25).

- 9.28. Chor-Haggidgad — Jotbata; „Gdy wsiedli do łodzi, wiatr się uciszył” (14, 32).
- 9.29. Jotbata — Abrona; „Gdy się przeprawili, przyszli do ziemi Genezaret” (14, 34).
- 9.30. Abrona — Esjon-Geber; „Potem Jezus odszedł stamtąd i podążył w stronę Tyru i Sydonu” (15, 21).
- 9.31. Esjon-Geber — Kadesz; „Stamtąd podążył Jezus dalej i przyszedł nad jezioro Galilejskie. Wszedł na górę i tam siedział” (15, 29).
- 9.32. Kadesz — Góra Hor; „Potem odprawił tłumy, wszedł do łodzi i przybył w granice Magedan” (15, 39).
- 9.33. Góra Hor — Salmona; „Z tym ich zostawił i odszedł. Przeprawiając się na drugi brzeg, uczniowie zapomnieli wziąć ze sobą chleba” (16, 4—5).
- 9.34. Salmona — Punon; „Gdy Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej” (16, 13).
- 9.35. Punon — Obot; „Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno” (17, 1).
- 9.36. Obot — Ijje-Haabarim; „A gdy schodzili z góry” (17, 9). „Gdy przyszli do tłumu” (17, 14).
- 9.37. Ijje-Haabarim — Dibon-Gad; „Gdy przyszli do Kafarnaum” (17, 24).
- 9.38. Dibon-Gad — Almon-Diblataim; „Gdy Jezus dokończył tych mów, opuścił Galileę i przeniósł się w granice Judei za Jordan” (19, 1).
- 9.39. Almon-Diblataim — Góry Abarim; „Włożył na nie ręce i poszedł stamtąd” (19, 15).
- 9.40. Góry Abarim — Równiny Moabu; „Mając udać się do Jeruzolimy, Jezus wziął osobno dwunastu i w drodze rzekł do nich: „Oto idziemy do Jeruzolimy” (20, 17—18).

10. W Pięcioksięgu znajdujemy, po wyłączeniu historii o Balaamie (Lb 22, 2—24, 25), relacje o czterdziestu cudach zdziałanych przez Boga w czasie od obozu w Ramses (Wj 12, 37) do śmierci Mojżesza (pomijamy relacje powtórzone o tym samym cudzie). Jeżeli w Ewangelii Mateusza policzymy wszystkie opisy cudów i wzmianki o cudach mających miejsce w okresie od udania się Chrystusa do Jana nad Jordan do pobytu w Jerycho wyłącznie — otrzymamy także liczbę czterdzieści:

10.1. „A Pan szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13, 21; por. Wj 40, 38; Lb 9, 16; 14, 14). „A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał

Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na Niego” (Mt 3, 16 b).

10.2. „Anioł Boży, który szedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i szedł na ich tyłach. Słup obłoku również przeszedł z przodu i zajął ich tyły” (Wj 14, 19). „A głos z nieba mówił: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (3, 17).

10.3. „Mojżesz wyciągnął rękę nad morze, a Jahwe cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim, który wiał przez całą noc i uczynił morze suchą ziemią. Wody się rozstały” (Wj 14, 21). „Wtedy wziął Go diabeł do miasta świętego, postawił na narożniku świątyni” (Mt 4, 5).

10.4. „O świcie spojrział Jahwe ze słupa obłoku na wojsko egipskie i zmusił je do ucieczki” (Wj 14, 24). „Jeszcze raz wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę” (4, 8).

10.5. „I zatrzymał koła ich rydwanów” (Wj 14, 25). „Wtedy opuścił Go diabeł, a oto Aniołowie przystąpili i usługiwali Mu” (4, 11).

10.6. „Wyciągnął Mojżesz rękę nad morze, które o brzasku dnia wróciło na swoje miejsce” (Wj 14, 27). „I obchodził Jezus całą Galileę... lecząc wszelkie słabości i wszelkie choroby wśród ludu... Przyznoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał” (4, 23—24).

10.7. „Mojżesz wołał do Jahwe a Jahwe wskazał mu drewno. I wrzucił je do wody, i stały się wody słodkie” (Wj 15, 25). „(Jezus) wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł: „Chcę, bądź oczyszczony!” I natychmiast został oczyszczony z trądu” (8, 3).

10.8. „W czasie przemowy Aarona do całego zgromadzenia synów Izraela spojrzeli ku pustyni i ukazała się im chwała Jahwe w obłoku” (Wj 16, 10). „Do setnika zaś Jezus rzekł: „Idź, niech ci się stanie, jak uwierzyłeś”. I o tej godzinie jego sługa odzyskał zdrowie” (8, 13).

10.9. „Rzeczywiście wieczorem przyleciały przepiórki” (Wj 16, 13). „Ujął ją za rękę, a gorączka ją opuściła” (8, 15).

10.10. „Gdy się warstwa rosy uniosła ku górze, wówczas na pustyni leżało coś drobnego, ziarnistego, niby szron na ziemi” (Wj 16, 14). „On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił” (8, 16).

10.11. „I odłożyli mannę na następny dzień według rozkazu Mojżesza. I nie wydawała nieznośnej woni, ani też nie tworzyły się w niej robaki” (Wj 16, 24). „Złe duchy prosiły Go: „Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę trzodę świń!” Rzekł do nich: „Idźcie!” Wyszyli więc i weszły w świnię” (8, 31—32 a).

10.12. „Oto Ja stanę przed tobą na skale, na Horebie. Uderzysz w skałę, a wypłynie z niej woda, i lud zaspokoi swe pragnienie”.

„Mojżesz uczynił to na oczach starszyny izraelskiej” (Wj 17, 6; por. Lb 20, 11). „I naraz cała trzoda ruszyła pędem po urwistym zboczu” (8, 32 b).

10.13. „Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, przewagę miał Amalekita” (Wj 17, 11). „A Jezus znając ich myśli, rzekł: „Dlaczego złe myśli nurtują w sercach waszych?” (9, 4).

10.4. „Trzeciego dnia rano rozlegały się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby” (Wj 19, 16). „— rzekł do paralytyka: Wstań, weź swoje łożo i idź do domu!” On wstał i poszedł do domu” (9, 6 b—7).

10.15. „Ujrzeni Boga Izraela, a pod Jego stopami jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecące jak samo niebo” (Wj 24, 10). „Jezus obrócił się, i widząc ją, rzekł: „Ufaj, córko! Twoja wiara cię ocaliła”. I od tej chwili kobieta była zdrowa” (9, 22).

10.16. „Gdy zaś Mojżesz wstąpił na górę, obłok zakrył górę. Chwała Jahwe spoczęła na górze Synaj” (Wj 24, 15). „Skoro jednak usunięto tłum, wszedł i ujął ją za rękę, a dziewczynka wstała” (9, 25).

10.17. „Tablice te były dziełem Bożym, a pismo na nich było pismem Boga, wyrytym na tablicach” (Wj 32, 16). „Wtedy dotknął się ich oczu, mówiąc: Według wiary waszej niech się wam stanie!” I otworzyły się ich oczy” (9, 29—30).

10.18. „Ile razy Mojżesz wszedł do namiotu, zstępował słup obłoku i stawał u wejścia do namiotu i wtedy (Pan) rozmawiał z Mojżeszem” (Wj 33, 9). „Po wyrzuceniu złego ducha niemy odzyskał mowę” (9, 33).

10.19. „A Jahwe zstąpił w obłoku, i (Mojżesz) zatrzymał się koło Niego, i wypowiedział imię Jahwe” (Wj 34, 5). „Tak Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski... i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości” (9, 35).

10.20. „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj z dwiema tablicami świadectwa w rękę, nie wiedział, że promieniowała skóra na jego twarzy na skutek jego rozmowy z Jahwe” (Wj 34, 29). „Jezus im odpowiedział: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują...” (11, 4—5).

10.21. „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napełniła przybytek” (Wj 40, 34; por. Lb 9, 15). „Biada tobie Korozain!... Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działy się cuda, które się u was dokonały” (11, 21 a).

10.22. „Ile razy obłok wznosił się nad przybytkiem, synowie Izraela wyruszali w drogę” (Wj 40, 36; por. Lb 9, 17 n; 10, 34). „Biada tobie, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działy się cuda, które się tu u was dokonały” (11, 21 b).

10.23. „Mojżesz i Aaron weszli do Namiotu Spotkania, wyszli stamtąd i pobłogosławili lud. Wtedy chwała Jahwe ukazała się całemu ludowi. Ogień wyszedł od Jahwe i strawił ofiarę całopalną” (Kpł 9, 23—24). „A ty, Kafarnaum... Aż do otchłani zejdziesz. Bo gdyby w Sodomie działały się cuda, które się w tobie dokonały” (11, 23).

10.24. „Wtedy ogień wyszedł od Jahwe i pożarł ich. Umarli przed Jahwe” (Kpł 10, 2; por. Lb 16, 35). „Wtedy rzekł do owego człowieka: „Wyciągnij rękę!” Wyciągnął i stała się znów tak zdrowa jak druga” (12, 13).

10.25. „Lud wołał do Mojżesza, a on wstał się do Pana i wygasł ogień” (Lb 11, 2). „A wielu poszło za Nim i uzdrowił ich wszystkich” (12, 15).

10.26. „A Jahwe zstąpił w obłoku i mówił z nim” (Lb 11, 25). „I niewiele zdziałał tam cudów z powodu ich niedowiarstwa” (13, 58).

10.27. „Podniósł się wiatr zesłany przez Jahwe i przyniósł od morza przepiórki” (Lb 11, 31). „Kazał tłumom usiąść na trawie, następnie wzięwszy pięć chlebów” (14, 19).

10.28. „...a Pan zstąpił w słupie obłoku, zatrzymał się u wejścia do namiotu i zawołał na Aarona i Miriam” (Lb 12, 5). „Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze” (14, 25).

10.29. „I zapalił się gniew Pana przeciw nim. Odszedł (Pan), a obłok oddalił się od namiotu, lecz oto Miriam stała się nagle biała jak śnieg od trądu” (Lb 12, 9—10). „A On rzekł: «Przyjdź!» Piotr wyszedł z łodzi, i krocząc po wodzie, przyszedł do Jezusa” (14, 29).

10.30. „Gdy całe zgromadzenie żądało, by ich ukamienować, ukazała się chwała Jahwe wobec całego zgromadzenia nad Namiotem Spotkania” (Lb 14, 10). „Gdy wsiedli do łodzi, wiatr się uciszył” (14, 32).

10.31. „...ci ludzie, którzy złośliwie podali fałszywe dane o kraju, pomarli nagłą śmiercią przed Panem” (Lb 14, 37). „A wszyscy, którzy się Go dotknęli, zostali uzdrowieni” (14, 36).

10.32. „Gdy Korach zebrał przeciw nim całe zgromadzenie przy wejściu do Namiotu Spotkania, ukazała się całemu zgromadzeniu chwała Jahwe” (Lb 16, 19). „Wtedy Jezus jej odpowiedział: «niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz!» Od tej chwili córka jej była zdrowa” (15, 28).

10.33. „I stało się, gdy skończył mówić, że rozstąpiła się ziemia pod nimi” (Lb 16, 31). „I przyszły do Niego wielkie tłumy, mając ze sobą chrymch, ułomnych, niewidomych, niemych i wielu innych, i położyli ich u nóg Jego, a On ich uzdrowił” (15, 30).

10.34. „Gdy się całe zgromadzenie zebrało przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, oni skierowali się ku Namiotowi Spotkania. Wtedy obłok okrył Namiot i ujrzeli chwałę Jahwe” (Lb 17, 7). „Wziął siedem chlebów i ryby, i odmówiwszy dziękczynienie, połamał, dawał uczniom, uczniowie zaś tłumom” (15, 36).

10.35. „Staną następnie między umarłymi i żywymi — plaga ustała” (Lb 17, 13). „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce” (17, 2).

10.36. „Gdy następnego poranka wszedł Mojżesz do Namiotu Spotkania, zobaczył, że laska Aarona z pokolenia Lewiego rozwinęła pączki” (Lb 17, 23). „A oto im się ukazali Mojżesz i Eliasz” (17, 3).

10.37. „Tam padli na twarz, a ukazała im się chwała Pana” (Lb 20, 6 b). „Gdy on jeszcze mówił, oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos” (17, 5).

10.38. „Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrział na węża miedzianego, zostawał przy życiu” (Lb 21, 9). „Jezus rozkazał mu surowo i zły duch go opuścił” (17, 18).

10.39. „Pan ukazał się w namiocie w słupie obłoku. A słup obłoku stanął u wejścia do namiotu” (Pp 31, 15). „Gdy wszedł do domu, Jezus uprzedził go mówiąc: «Szymonie, jak ci się zdaje: Od kogo królowie ziemscy pobierają daniny lub podatki?»” (17, 25 b).

10.40. „Odwrociłem się i zszedłem z góry — a góra płonęła ogniem — trzymając w rękach dwie tablice Przymierza” (Pp 9, 15). „Żebyśmy jednak nie dali im powodu do zgorszenia, idź nad jezioro i zarzuć wędkę! Weź pierwszą rybę, którą wyciągniesz, i otwórz jej pyszczek: znajdziesz statera” (17, 27).

Trzeba dodać, że niekiedy trudno rozstrzygnąć, czy w danym przypadku mowa jest o jednym cudzie, czy o dwóch, czy w ogóle mowa jest o cudzie. Takie wątpliwości można mieć odnośnie do tekstów włączonych do listy: Kpł 9, 23—24; Pp 9, 15; Mt 3, 17; 8, 32 b, oraz nie włączonych: Wj 24, 18; 34, 28; Lb 11, 1; 12, 10 b; Mt 4, 2; 14, 30—31.

11. W czasie podboju ziemi obiecanej przez Jozuego Bóg dokonuje dziesięciu cudów. Mateusz wspomina o dziesięciu cudach w rozdziałach obejmujących wydarzenia od pobytu Jezusa w Jerycho aż do Jego ukazania się uczniom po Zmartwychwstaniu:

11.1. „Zaledwie niosący arkę przyszedli nad Jordan... zatrzymały się wody płynące z góry” (Joz 3, 15—16). „Jezus więc zdjęty litością dotknął ich oczu, a natomiast przejrzeni i poszli za Nim” (Mt 20, 34).

11.2. „Skoro tylko kapłani niosący Arkę Przymierza Pańskiego wyszli z Jordanu, a stopy ich nóg dotknęły suchej ziemi, wróciły wody Jordanu znów do swego łożyska” (Joz 4, 18). „W świątyni podeszli do Niego niewidomi i chromi, i uzdrowił ich” (21, 14).

11.3. „Manna ustała następnego dnia, gdy zaczęli jeść plon tej ziemi” (Joz 5, 12). „I rzekł do niego: «Niechże już nigdy nie rodzi się z ciebie owoc!» I drzewo figowe natychmiast uschło” (21, 19).

11.4. „Gdy Jozue przebywał blisko Jerycho, podniósł oczy i ujrzał przed sobą męża z mieczem dobytym w rękę...” (Joz 5, 13—15). „A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół” (27, 51 a).

11.5. „Skoro tylko usłyszał lud dźwięk trąb, wzniósł gromki okrzyk wojenny i mury rozpadły się na miejscu” (Joz 6, 20 b). „...ziemia zdrząła i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły...” (27, 51 b—52 a).

11.6. „Dlatego jutro z rana wystąpicie pokoleniami, a z pokolenia które Pan wskaże losem, wystąpią poszczególni mężczyźni... i wskazany został losem Akan...” (Joz 7, 14—18). „...i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego Zmartwychwstaniu weszli oni do miasta świętego i ukazali się wielu” (27, 52 b—53).

11.7. „A Pan napełnił ich strachem na sam widok Izraela i zadał im wielką klęskę pod Gibeonem” (Joz 10, 10). „A oto powstało wielkie trzęsienie ziemi. Albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim” (28, 2).

11.8. „Pan rzucał na nich z nieba ogromne kamienie aż do Azeki, tak że wyginęli...” (Joz 10 11 b). „Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał, jak powiedział” (28, 6).

11.9. „I zatrzymało się słońce” (Joz 10, 13 a). „A oto Jezus stanął przed nimi i rzekł: «Witajcie» One podeszły do Niego” (28, 9).

11.10. „...i stanął księżyc” (Joz 10, 13 b). „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeni, oddali Mu pokłon” (28, 16—17).

12. Lud pod wodzą Mojżesza a następnie Jozuego czternaście razy przekradł lub zatrzymuje się nad jakąś wodą. Chrystus w Ewangelii Mateusza czternaście razy przeprawia się przez wodę lub działa w jej pobliżu:

12.1. „Wody się rozstały. A Izraelici szli przez środek morza” (Wj 14, 21 b—22). „A gdy Jezus został ochrzczone, natychmiast wyszedł z wody” (Mt 3, 16).

12.2. „Przybyli potem do miejscowości Mara, i nie mogli pić wód, gdyż były gorzkie” (Wj 15, 23). „Opuścił jednak Nazaret, przyszedł i osiadł w Kafarnaum nad jeziorem” (4, 13).

12.3. „Potem przybyli do Elim, gdzie było dwanaście źródeł i siedemdziesiąt palm” (Wj 15, 24 a). „Gdy Jezus przechodził obok jeziora Galilejskiego, ujrzał dwóch braci” (4, 18).

12.4. „Uderzysz w skałę, a wypłynie z niej woda, i lud zaspokoi swe pragnienie” (w Massa i Meriba) (Wj 17, 6 b). „A gdy poszedł stamtąd dalej ujrzał innych dwóch braci... naprawiali w łodzi swe sieci” (4, 21).

12.5. „Stamtąd ruszyli dalej i zatrzymali się w dolinie potoku Zared” (Lb 21, 12). „Gdy wszedł do łodzi... gdy przybył na drugi brzeg” (8, 23—24).

12.6. „I znów poszli dalej i rozłożyli się obozem po drugiej stronie rzeki Arnon” (Lb 21, 13). „On wsiadł do łodzi, przeprawił się z powrotem” (9, 1).

12.7. „Potem Izraelici ruszyli dalej i rozbili namioty na równinach Moabu po drugiej stronie Jordanu, naprzeciw Jerycha” (Lb 22, 1). „Owego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem. Wnet zebrały się koło Niego tłumy tak wielkie, że wszedł do łodzi i usiadł, a cały lud stał na brzegu” (13, 1—2).

12.8. „Wyruszywszy z Elim, rozbili obóz nad Morzem Czerwonym” (Lb 33, 10). „Gdy Jezus to usłyszał oddalił się stamtąd w łodzi na miejsce pustynne, osobno” (14, 13).

12.9. „Przeszliśmy więc przez potok Zared” (Pp 2, 13 b). „Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze... Gdy się przeprawili, przyszedł do ziemi Genezaret” (14, 25—34).

12.10. „...przekroczcie potok Arnon...” (Pp 2, 24). „Stamtąd podążył Jezus dalej i przyszedł nad jezioro Galilejskie” (15, 29).

12.11. „A rzecz grzeszną, którą uczyniliście, cielca, chwyciłem, spaliłem w ogniu, połamałem, starłem na drobny proch i wrzuciłem do potoku wypływającego z góry” (Pp 9, 21). „Wsiadł do łodzi i przybył w granice Magedan” (15, 39).

12.12. „Stamtąd wyruszyliśmy do Gudgoda, a z Gudgoda do Jotbata, kraju obfitującego w potoki” (Pp 10, 7). „Przeprowadzając się na drugi brzeg, uczniowie zapomnieli wziąć ze sobą chleba” (16, 5).

12.13. „Gdy w końcu cały naród skończył przeprawę przez Jordan” (Joz 4, 1). „Żebyśmy jednak nie dali im powodu do zgorszenia, idź nad jezioro i zarzuć wędkę!” (17, 27).

12.14. „Jozue wraz z całym swym zbrojnym ludem przybył niespodzianie nad wody Meromu i rzucił się na nich” (Joz 11, 7). „Gdy Jezus dokończył tych mów, opuścił Galileę i przeniósł się w granice Judei za Jordan” (19, 1).

13. Według relacji autografów Heksateuchu Mojżesz w czasie wędrówki do ziemi obiecanej dziewięć razy przebywa na jakiejś górze, natomiast Jozue jako wódz ludu — jeden raz. W sumie mamy dziesięć epizodów z górą. Również Mateusz ma w swojej Ewangelii dziesięć wzmianek o górze (szczycie):

13.1. „Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry” (Wj 17, 10 b). „Wtedy wziął Go diabeł do miasta świętego, postawił na szczycie świątyni” (Mt 4, 5).

13.2. „Mojżesz wstąpił wtedy do Boga” (na górę Synaj) (Wj 19, 3). „Jeszcze raz wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę” (Mt 4, 8).

13.3. „Pan zstąpił na górę Synaj, na jej szczyt. I wezwał Mojżesza na szczyt góry, a Mojżesz wstąpił” (Wj 19, 20). „Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę” (5, 1).

13.4. „Wstąpił Mojżesz wraz z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi Izraela” (Wj 24, 9). „Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić” (14, 23).

13.5. „Wstał więc Mojżesz i Jozue, jego pomocnik, i wstąpił Mojżesz na górę Bożą” (Wj 24, 13). „Stamtąd podążył Jezus dalej i przyszedł nad jezioro Galilejskie. Wszedł na górę i tam siedział” (15, 29).

13.6. „Mojżesz wyciosał dwie tablice kamienne jak pierwsze, a wstawszy rano wstąpił na górę” (Wj 34, 4). „Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno” (17, 1).

13.7. „Na górze Hor, leżącej na granicy ziemi Edom, przemówił Pan do Mojżesza i Aarona” (Lb 20, 23). „Gdy się przybliżyli do Jerozolimy i przyszedli do Betfage na górze Oliwnej” (Mt 21, 1).

13.8. „...i weszli na oczach całej społeczności na górę Hor” (Lb 20, 27; por. Pp 10, 10). „A gdy siedział na górze Oliwnej, podeszli do Niego uczniowie” (Mt 24, 3).

13.9. „Mojżesz wstąpił ze stepów Moabu na górę Nebo” (Pp 34, 1; por. Lb 27, 12; Pp 3, 27; 32, 49). „Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku górze Oliwnej” (26, 30).

13.10. „Wtedy Jozue zbudował ołtarz dla Pana, Boga Izraela, na górze Ebal” (Joz 8, 30). „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił” (28, 16).

14. W czasie wędrówki pod wodzą Mojżesza Izraelici czternaście razy buntują się przeciwko Mojżeszowi lub nakazom Boga. W Ewangelii Mateusza, w okresie od Chrztu Jezusa do Jego pobytu w Jerycho wyłącznie, świadkowie cudów Jezusa czternaście razy zajmują wobec Niego stanowisko wrogie lub nieufne:

14.1. Szemranie ludu w Mara (Wj 15, 24). Mieszkańcy Gadary proszą, aby Jezus odszedł z ich granic (Mt 8, 34).

14.2. Szemranie ludu na pustyni Sin (Wj 16, 2). „Na to pomyśleli sobie niektórzy uczeni w Piśmie: On bluźni” (9, 3).

14.3. Szemranie ludu w Refidim (Wj 17, 1). „Widząc to faryzeusze mówili do Jego uczniów: «Dlaczego wasz nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami?»” (9, 11).

14.4. Kult złotego cielca (Wj 32, 1—29). „...i rzekł: «Usuniecie się, bo dziewczynka nie umarła, tylko śpi». A oni wyśmiewali Go” (9, 24).

14.5. Szemranie ludu w Tabeera (Lb 11, 1—3); por. Pp 9, 22). „Lecz faryzeusze mówili: «Wyrzuca złe duchy mocą ich przywódcy»” (9, 34).

14.6. Narzekanie ludu w Kibrot-Hattaawa (Lb 11, 4—35; por. 9, 22). „Gdy to ujrzeli faryzeusze, rzekli Mu: «Oto Twój uczeń czynią to, czego nie wolno czynić w szabat»” (12, 2).

14.7. Narzekania Miriam i Aarona (Lb 12, 1—16). „Zapytali Go, by móc Go oskarżyć: «Czy wolno uzdrawiać w szabat?»” (12, 10 b).

14.8. Bunt Izraelitów po powrocie wywiadowców (Lb 13, 30—14, 10; por. Pp 9, 23). „Faryzeusze zaś wyszli i odbyli naradę przeciw Niemu, w jaki sposób Go zgładzić” (12, 14).

14.9. Izraelici wyruszyli do walki przeciwko Amalekitom wbrew poleceniu Bożemu i zakazom Mojżesza (Lb 14, 40—44). „Lecz faryzeusze słysząc to mówili: «On tylko przez Belzebuba, władcę złych duchów, wyrzuca złe duchy?»” (12, 24).

14.10. Bunt Koracha i dwustu pięćdziesięciu książąt (Lb 16, 1—35). „Wówczas rzekli do Niego niektórzy z uczonych w Piśmie i faryzeuszów: «Nauczycielu, chcielibyśmy jakiś znak widzieć od Ciebie»” (12, 38).

14.11. Szemranie Izraelitów po śmierci Koracha i jego zwolenników (Lb 17, 6—7). „I powątpiewali o Nim” (mieszkańcy Nazaretu) (13, 57).

14.12. Lud klóci się z Mojżeszem w Meriba (Lb 20, 2—11). „Wtedy przyszli do Jezusa faryzeusze i uczeni w Piśmie z Jerozolimy z zapytaniem: «Dlaczego Twój uczniowie postępują wbrew tradycji starszych? Bo nie myją sobie rąk przed jedzeniem?»” (15, 1—2).

14.13. Szemranie ludu w drodze od góry Hor (Lb 21, 4—5). „Przystąpili do Niego faryzeusze i saduceusze i wystawiając Go na próbę, prosili o ukazanie im znaku z nieba” (16, 1).

14.14. Bałwochwalstwo Izraelitów w Peor (Lb 25, 1—18). „Wtedy przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę i zadali Mu pytanie: «Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?»” (19, 3).

15. Izraelici po przekroczeniu rzeki Jordan staczają serię bitew. Autor Księgi Jozuego opisuje lub wspomina czternaście bitew. Jezus od czasu pobytu w Jerycho zajęty jest, według Mateusza, ustawicznym polemizowaniem ze swoimi przeciwnikami; tych polemik jest czternaście:

15.1. Zdobycie Jerycha (Joz 6, 1—25). Wyrzucenie sprzedających ze świątyni (Mt 21, 12).

15.2. Bitwa pod Aj (Joz 7, 1—5). „Lecz arcykapłan i uczeni w Piśmie — widząc cuda, które uczynił, i dzieci wołające w świątyni: «Hosanna Synowi Dawida» — oburzyli się i rzekli do Niego...” (21, 15—16).

15.3. Zdobycie Aj (Joz 8, 9—29). „Gdy przyszedł do świątyni i nauczał, przystąpili do Niego arcykapłani i starsi ludu z zapytaniem: «Jakim prawem to czynisz?»” (21, 23).

15.4. Zwycięstwo pod Gibeonem (Joz 10, 7—15). Przypowieść o dwóch synach (21, 28—32); por. w. 31 b: „Zaprawdę powiadam wam: «Celnicy i nierządnicze wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego»”.

15.5. Zniszczenie wojsk koalicyjnych pod Makkedą (Joz 10, 16—27). Przypowieść o przewrotnych rolnikach (21, 33—45); por. w. 43: „Dlatego powiadam wam: «Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce»”.

15.6. Zdobycie Makkedy (Joz 10, 28). Przypowieść o uczie królew-

skiej (22, 1—14); por. w. 14: „Bo wielu jest powołanych lecz mało wybranych”.

15.7. Zdobyć Libny (Joz 10, 29—30). Sprawa podatku (22, 15—22); por. w. 18: „Czemu Mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy?”.

15.8. Zdobyć Lakisz (Joz 10, 31—32). Sprawa zmartwychwstania (22, 23—33); por. w. 29: „Jezus im odpowiedział: «Jesteście w błędzie, nie znając Pisma ni mocy Bożej»”.

15.9. Zwycięstwo nad królem Horemem (Joz 10, 33). Największe przykazanie (22, 34—40); por. w. 34—35: „Gdy faryzeusze dowiedzieli się, że zamknął usta saduceuszom, zebrali się razem, a jeden z nich, uczony w prawie, zapytał, wystawiając Go na próbę”.

15.10. Zdobyć Eglonu (Joz 10, 34—35). Mesjasz Synem Bożym (22, 41—45); por. w. 43: „Wtedy rzekł do nich: «Jakżeż więc Dawid natchniony przez Ducha może nazywać Go Panem?»”.

15.11. Zdobyć Hebronu (Joz 10, 36—37). Ostrzeżenie przed uczonymi w Piśmie, biada obłudnikom, zapowiedź odrzucenia Jerozolimy (23, 1—39). Powyższy tekst składa się z trzech części, niemniej jest ujęty w ramy jednej mowy.

15.12. Zdobyć Debiru (Joz 10, 38—39). Pojmanie Jezusa w ogrodzie Getsemani (26, 47—56).

15.13. Pobicie królów Północy (Joz 11, 1—9). Jezus przed wysoką radą (26, 57—58).

15.14. Zdobyć Chasor (Joz 11, 10—15). Jezus przed Piłatem (27, 11—14).

IV. PSALM 107 (106) A SEKCJA NARRACYJNA Mt 8—9

Psalm 107 (106) jest hymnem dziękczynnym za ocalenie ludu. Autor natchniony wymienia w nim wielkie dzieła Boże, między innymi także cuda okresu wyjścia z Egiptu: uwolnienie z niewoli i wybawienie z głodu i pragnienia na pustyni. Sytuacja ludu oczekującego wyzwolenia jest tutaj przedstawiona w ten sam sposób, jak w prorocztwie Iz 8, 23, cytowanym przez Mateusza w 4, 15, mianowicie: „siedzieli w ciemnościach i mroku” (Ps 107, 10); psalmista nazywa lud Boży „odkupionymi przez Jahwe” (LXX: *hoi lelytromeoi hypo kyriou*). Związek z tematem wyjścia oraz powyższe sformułowania musiały niewątpliwie zwrócić uwagę pierwotnego Kościoła na sens typiczny tego Psalmu. Nie jest chyba przypadkiem uderzające podobieństwo wiersza dziewiątego omawianego Psalmu ze słowami „głodnych nasycy dobrami” w Magnificat (Łk 1, 53). Wspomniany wiersz dziewiąty brzmi: „bo nasycił tego, który jest zgłodniały, i łaknącego napełnił dobrami”.

Psalm rozpoczyna się wezwaniem skierowanym do odkupionych, aby wysławiali Pana (ww. 1—3), następnie przedstawione są na prze-

mian różne niedole ludu oraz cuda, po których następują wezwania do dziękczynienia. Dziesięć razy mowa jest o cudzie. Otóż w Psalmie tym znajduje się wiele podobieństw z sekcją narracyjną Ewangelii św. Mateusza w rozdziałach 8—9. Pierwsze podobieństwo to liczba relacji o cudach: w sekcji Mateuszowej jest ich także dziesięć. Następnie, prawie każde opowiadanie o cudzie u Mt zawiera dosyć wyraźny element wspólny z jednym z cudów wymienionych przez Psalmistę. Porównajmy poszczególne relacje psalmisty z opowiadaniem o cudach w Mt 8—9.

Pierwsza relacja psalmisty (ww. 1—3) (Mt 8, 28—34)

- 1 Wysławiajcie Pana, bo dobry,
bo na wieki Jego łaskawość.
- 2 Niechaj mówią odkupieni przez Pana,
ci, których wybawił z rąk przeciwnika (*echthrou*)
- 3 i których zgromadził z obcych krajów,
ze wschodu i zachodu,
z północy i południa.

Znajdujemy tutaj wspólne elementy z piątym cudem w sekcji Mateuszowej — wyrzuceniem złego ducha z dwóch opętanych z Gady (8, 28—34). „Wybawienie z rąk przeciwnika” można rozumieć jako uwolnienie od opętania przez diabła — przeciwnika człowieka. W przypowieści o chwacie przeciwnikiem został nazwany diabeł: „Przeciwnikiem (*echthros*), który posiał chwast jest diabeł” (Mt 13, 39). Wzmianka o obcych krajach odpowiada także temu cudowi, Gady leżała bowiem na południowy wschód od jeziora Galilejskiego, w Dekapolu zamieszkałym w dużym procencie przez pogan.

Druga relacja psalmisty (ww. 4—7) (Mt 8, 1—4)

- 4 Błądzili po pustyni, na odludziu:
do miasta zamieszkałego nie znaleźli drogi.
- 5 Cierpieli głód i pragnienie,
i ustawało w nich życie.
- 6 W swoim ucisku wołali do Pana,
a On ich uwolnił od trwogi.
- 7 I powiódł ich prostą drogą,
tak że doszli do miasta zamieszkałego.

Relacja ta żywo przypomina los trędowatych w społeczności żydowskiej: mieszkali oni „na odludziu”, „do miasta zamieszkałego nie mieli wstępu”, „cierpieli głód”, „ustawało w nich życie”. Pierwszym cudem w sekcji Mateuszowej jest uzdrowienie trędowatego (8, 1—4). Chrystus na prośbę chorego uzdrawia go i każe mu iść, pokazać się kapłanowi. W ten sposób wypełniają się słowa Psalmu: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. I powiódł ich prostą drogą, tak że doszli do miasta zamieszkałego” (ww. 6—7).

Trzecia relacja psalmisty (ww. 8—9) (Mt 8, 14—17)

- 8 Niech dzięki czynią Panu za Jego miłosierdzie,
za Jego cuda dla synów ludzkich,
9 bo nasycił tego, który jest zgłodniały,
i łaknącego napełnił dobrami.

Można ten tekst przyporządkować do trzeciego opowiadania Mateuszowego — o uzdrowieniach w domu Piotra (8, 14—17). Uzdrowienie jest w jakimś sensie „nasyceciem zgłodniałego”, a wzmianka o miłosierdziu nasuwa na myśl cytat Izajasza „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” zamykający to opowiadanie Mateuszowe (8, 17).

Czwarta relacja psalmisty (ww. 10—14) (Mt 9, 27—31)

- 10 Siedzieli w ciemnościach i mroku,
uwięzieni nędzą i żelazem,
11 gdyż bunt podnieśli przeciw słowom Bożym
i pogardzili zamysłem Najwyższego.
12 Trudami przygiął ich serca:
chwiali się, lecz nikt im nie pomógł.
13 I w swoim ucisku wołali do Pana,
a On ich uwolnił od trwogi.
14 I wyprowadził ich z ciemności i mroku,
a ich kajdany pokruszył.

Relacja ta ujęta jest w inkluzję: w w. 10 i 14 mowa jest o „ciemności i mroku”. Jeżeli „ciemność” zinterpretujemy tutaj jako ślepotę to odpowiednikiem tego tekstu będzie ósme opowiadanie o cudzie w sekcji Mateuszowej — uzdrowienie dwóch ślepych (9, 27—31). Szli oni za Chrystusem wołając: „Ulituj się nad nami, Synu Dawida!”, kiedy później weszli za Nim do domu i wyznali wiarę — zostali uzdrowieni. Spełniły się więc słowa psalmisty: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. I wyprowadził ich z ciemności i mroku”.

Piąta relacja psalmisty (ww. 15—16) (Mt 9, 18—19. 23—26)

- 15 Niech dzięki czynią Panu za Jego łaskawość,
za Jego cuda dla synów ludzkich,
16 gdyż bramy spizowe wyłamał
i skruszył żelazne wrzciędze.

Wiersze 15—16 przypominają siódmy cud — wskrzeszenie córki Jaira (8, 18—26). Chrystus „wyłamuje spizowe bramy” śmierci. O „bramach śmierci” mowa jest w tym Psalmie w w. 18.

Szósta relacja psalmisty (ww. 17—22) (Mt 8, 5—13)

- 17 Chorowali na skutek swoich grzesznych czynów
i nędzę cierpieli przez swoje występki;
18 obrzydło im całe jedzenie
i byli bliscy bram śmierci.

- 19 W swoim ucisku wołali do Pana,
a On ich uwolnił od trwogi.
20 Posłał swe słowo, aby ich uleczyć
i wyrwać z zagłady ich życie.
21 Niech dzięki czynią Panu za Jego łaskawość,
za Jego cuda dla synów ludzkich!
22 I niech składają ofiary dziękczynne,
niech głoszą z radością Jego dzieła!

Ten fragment bez trudności kojarzymy z uzdrowieniem sługi setnika — pierwszym cudem w rozdziale ósmym (5—13). Setnik mówi Chrystusowi o swoim śludze, że „jest sparaliżowany i bardzo cierpi”. Pokrywa się to niejako z w. 18 „obrzydło im całe jedzenie i byli bliscy bram śmierci” Setnik „woła do Pana” i Chrystus zgodnie z ww. 19—20 Psalmu „posyła swe słowo, aby go uleczyć i wyrwać z zagłady jego życie” — uzdrawia go na odległość.

Siądma relacja psalmisty (ww. 23—32) (Mt 8, 23—27)

- 23 Ci, którzy na statkach ruszyli na morze,
aby uprawiać handel na ogromnych wodach,
24 ci widzieli dzieła Pana
i Jego cuda wśród głębin.
25 Powiedział On i wzbudził
wicher burzliwy,
i spiętrzył jego fale.
26 Wznosili się aż pod niebo, spadali aż do głębi;
ich dusza truchlała w nieszczęściu.
27 Zataczali się i chwiali jak pijani,
cała ich mądrość zawiodła.
28 I w swoim ucisku wołali do Pana,
a On ich uwolnił od trwogi.
29 Zamienił burzę w wietrzyk łagodny,
a fale morskie umilkły.
30 Radowali się z tego, że nastąpiła cisza,
i że przywiódł ich do upragnionej przystani.

Tutaj także inne mamy trudności w odnalezieniu tekstu paralelnego w sekcji Mateuszowej, jest nim opowiadanie o uciszeniu burzy — czwarty cud (8, 23—27). Można go doskonale opisać słowami Psalmu: „ich dusza truchlała w nieszczęściu (w. 26b), w swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. Zamienił burzę w wietrzyk łagodny, a fale morskie umilkły (ww. 28—29)”.

Osma relacja psalmisty (ww. 33—34) (Mt 8, 20—22).

- 33 Rzeki zamienia On w pustynię,
oazy na ziemię spragnioną,
34 ziemię żyzną na słony ugór
skutkiem niegodziwości jej mieszkańców.

Wiersze te kojarzymy z cudem ósmym: uzdrowieniem kobiety chorej na krwotok (8, 20—22).

Dziewiąta relacja psalmisty (ww. 35—38) (Mt 9, 32—34)

- 35 Pustynię zamienił w zbiornik wody,
a ziemię suchą w oazę.
36 I tam osiedlił zgłodniałych...

Ożywienie pustyni możemy połączyć z ostatnim cudem — uzdrowieniem opętanego niemowcy (9, 32—34). Pustynia jest krainą złego ducha. Ożywienie pustyni to w jakimś sensie wyparcie złego ducha z jego własności.

Dziesiąta relacja psalmisty (ww. 39—43) Mt 9, 1—8)

- 39 Potem zmalała ich liczba i podupadli
pod naciskiem niedoli i utrapienia.
40 Lecz Ten, który wylewa wzgardę na władców
i każe im błędzić przez puste bezdroża
41 podniósł nędzarza z niedoli,
rozmnożył rodziny jak trzody.
42 Pobożni widzą to i radują się,
a wszelka niegodziwość musi zamknąć swe usta.

Mamy tutaj kilka elementów, które pozwalają nam połączyć ten tekst z cudem szóstym — uzdrowieniem paralytyka (9, 1—8). Uczeni w Piśmie, duchowi „władcy” Izraela, nie znając prawdziwej godności Jezusa, gorszą się odpuszczeniem przez Niego grzechów, „lecz Ten, który wylewa wzgardę na władców i każe im błędzić przez puste bezdroża” (w. 40) udawadnia im, że ma władzę odpuszczenia grzechów: „podnosi nędzarza z niedoli”, czyli uzdrawia paralytyka. Wobec czywistego cudu „wszelka niegodziwość musi zamknąć swe usta” (w. 42).

Należy podkreślić, że każdej relacji psalmisty, w której występuje formuła „W ucisku swoim wołali do Pana” odpowiada opis cudu zawierający słownie wyrażoną prośbę o uzdrowienie; są to relacje: druga, czwarta, szósta i siódma. Relacjom bez tej formuły odpowiadają opisy nie zawierające prośby o uzdrowienie. Ta prawidłowość wyraźnie potwierdza wpływ Psalmu 107 na redakcję zbioru cudów w rozdziałach ósmym i dziewiątym.

Powstaje jednak pytanie: dlaczego kolejność cudów w Ewangelii nie odpowiada kolejności właściwych relacji psalmisty? Czy Mateusz bierze pod uwagę chronologię tych cudów? Otóż ich kolejność została zdeterminowana częściowo przez inne teksty starotestamentalne; Ps 107 nie jest jedyną zasadą struktury omawianej sekcji Mateuszowej. Przyjrzyjmy się tej sekcji.

Widzimy, że dzieli się ona na trzy części. W pierwszej mamy trzy opowiadania o cudach, następnie perykopę „Potrzeba wyrzeczenia” (8, 18—22), w drugiej części mamy dalsze trzy opowiadania o cudach

i dwie perykopy inne: „Powołanie Mateusza” (9, 8—13) i „Sprawa postów” (9, 14—17), wreszcie w części trzeciej także trzy opowiadania o cudach, z których pierwsze mówi o dwóch cudach łącznie. Każda z tych części, jeśli chodzi o kolejność cudów, podporządkowana jest innej zasadzie. Trzy pierwsze cuda, oprócz łączności z Ps 107, podporządkowane są tekstom starotestamentalnym związanym z ogłoszeniem prawa na Synaju. Zwróćmy uwagę, że następują one bezpośrednio po ogłoszeniu przez Chrystusa nowego prawa w kazaniu na górze. Cud pierwszy — uzdrowienie trędowatego — stoi w relacji z ofiarą złożoną pod górą Synaj i pokropieniem ludu krwią na świadectwo przymierza (Wj 24, 4—8). Mojżesz składa ofiarę na świadectwo i Chrystus każe uzdrowionemu złożyć ofiarę na świadectwo. Cud drugi — uzdrowienie sługi setnika — jest paralelny do uczyty rytualnej przymierza, jaka miała miejsce na górze Synaj (Wj 24, 9—11). W uczcie tej brało udział, oprócz Mojżesza i Aarona, siedemdziesięciu starszych Izraela. W opowiadaniu o cudzie Chrystusa wyraża zdziwienie z powodu wiary setnika-cudzoziemca i zapowiada, że „wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim”. W obydwu wypadkach mowa jest więc o uczcie z Bogiem. Trzeci cud — uzdrowienie w domu Piotra — stoi w relacji do dołączonych do prawa synaickiego błogosławieństw i przekleństw. W zachęcie do zachowania prawa Bóg zapewnia: „Oddalę od ciebie wszelką chorobę” (Wj 23, 25b), a w przekleństwach czytamy: „Pan dotknie cię wycieńczeniem, febrą, zapaleniem... itd.” (Pp 28, 22). Chrystus według Mateusza objawia się w domu Piotra jako Ten, który „oddala wszelką chorobę” („wszystkich chorych uzdrowił”) (w. 16) i wybawia od przekleństwa prawa: uzdrowia z wymienionej w przekleństwach febry teściową Piotra. Cytat z Izajasza zamieszczony na końcu opowiadania: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (w. 17) potwierdza powyższą tezę; Chrystus mógł uwolnić teściową Piotra od przekleństw prawa, ponieważ „wziął na siebie nasze słabości”.

Cuda w części drugiej są paralelne do siódmej, pierwszej i dziesiątej relacji psalmisty; na ich wybór i kolejność wpłynął tekst modlitwy Mojżesza z Księgi Wyjścia 34, 9: „Jeśli darzysz mnie życzliwością, Panie, (to proszę), niech pójdzie Pan w pośród nas”. Wskazuje na to dokładna analiza struktury Heksateuchu i Ewangelii św. Mateusza. Ewangelista przedstawia, że prośbę Mojżesza w sposób doskonały realizuje Jezus, jest On bowiem prawdziwym Synem Bożym, Emmanuelem, Bogiem pośród swego ludu. Pierwszy cud — uciszenie burzy — dowodzi, że Jezus jest Panem przyrody, drugi cud — wyrzucenie złego ducha z dwóch opętanych — dowodzi, że Jezus jako Pan ma władzę nad duchami nieczystymi i trzeci cud — uzdrowienie paralityka — jest świadectwem równości Jezusa z Ojcem niebieskim, ma On bowiem władzę odpuszczania grzechów. Widzimy, że cuda uszeregowane są tutaj według stopnia przejawianej władzy: najpierw

nad przyrodą martwą, potem nad duchami i wreszcie równość z Ojcem niebieskim.

Trzecia część zawierająca cuda paralelne do piątej, osmej, czwartej i dziewiątej relacji psalmisty podporządkowana jest dalszej części modlitwy Mojżesza: „Jest to wprawdzie lud o twardym karku, ale przebaczysz winy nasze i grzechy nasze i uczynisz nas swoim dziećmi” (Wj 34, 9b), a także odpowiedzi Boga na tę modlitwę: „Oto Ja zawieram przymierze wobec całego ludu twego, i uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi i u żadnych narodów i ujrzy cały lud, wśród którego przebywałeś, że dzieła Pana które Ja uczynię z tobą, są straszne” (Wj 34, 10), oraz tekstowi Izajasza:

35 Wtedy przejrzą oczy ślepych
i uszy głuchych się otworzą.

36 Wtedy chromy jak jeleni wyskoczy
i język niemych krzyknie wesoło”.

Na początku ewangelista umieszcza opowiadanie o wskrzeszeniu córki Jaira, która przynosi Chrystusowi wielki rozgłos, i wraz z poprzednimi tworzy serię cudów, „jakich nie było na całej ziemi”. Następne dwa cuda: uzdrowienie dwóch niewidomych i uzdrowienie niemego opętanego Mateusz dołącza według kolejności, w jakiej te cuda wymienione są w Iz 35, 5—6. Do tekstu Izajasza robi aluzję Chrystus mówiąc o swojej działalności w perykopie „Poselstwo Jana Chrzciciela” (Mt 11, 4—5), rozpoczynającej następną sekcję narracyjną.

W części trzeciej Mateusz kładzie silny akcent na wiarę, cuda powinny przekonać lud, że Pan jest wśród niego, że Chrystus jest Mesjaszem; w pierwszym opowiadaniu wiara uzdrawia kobietę, w drugim Chrystus domaga się wiary od dwóch niewidomych, w zakończeniu trzeciego opowiadania Mateusz dodaje, że jednak nie wszyscy uwierzyli, faryzeusze okazują się „ludem o twardym karku”, dzieła Chrystusowe przypisują przywódcy złych duchów. Aby najbardziej przekonująco ukazać przewrotność faryzeuszów, trzeba było epizod z niemową umieścić na końcu całej serii cudów i poprzedzić go świadectwami wiary w Chrystusa.

V. TEMAT: DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA — NOWYM WYJŚCIEM I NOWYM PODBOJEM ZIEMI OBIECANEJ” JAKO ISTOTNY ELEMENT STRUKTURY EWANGELII MATEUSZA

Św. Mateusz podejmuje w swojej Ewangelii żywy w tradycji biblijnej starotestamentalnej i pozabiblijnej a także w nauczaniu młodego Kościoła temat nowego wyjścia. Jest on przekonany, że wydarzenia związane z Jezusem są realizacją prorocत्व o nowym wyjściu i dlatego mają charakter mesjański, że Jezus jest drugim Mojżeszem i dlatego jest Mesjaszem. Mesjarz miał być „prorokiem jak Mojżesz”, Jego działalność powinna przypominać wyjście z Egiptu, okres uprzywilejowany wielkich cudów i znaków. Mateusz patrzy na życie Jezusa

właśnie w tej perspektywie, interesuje go to wszystko, co upodabnia Jezusa do Mojżesza, stara się ukazać i podkreślić te fakty w Jego działalności, które znający Biblię czytelnik mógłby sobie skojarzyć z wyjściem. Ale Jezus nie tylko jak Mojżesz wyprowadził nowy lud wybrany z niewoli grzechu, On też, jak Jozue, wprowadził go do niebieskiej ojczyzny. Imię wodza Izraela z okresu podboju Kanaanu w brzmieniu hebrajskim jest identyczne z imieniem Jezusa. Według chrześcijańskich interpretatorów Pisma św. nie mogło być przypadkiem — Jozue był typem przyszłego Przewodnika do nowej ziemi obiecanej. Dlatego Mateusz zwraca uwagę także na te szczegóły w życiu Jezusa, które przynajmniej symbolicznie przypominają podbój ziemi Kanaan.

Te dwa tematy zdeterminowały kompozycję Ewangelii, wybór perypok, zaważyły nie tylko na niektórych fragmentach, ale na dziełkach szczegółów, na całym sposobie opowiadania o Jezusie. Przedstawione przez nas paralelizmy, a jest ich trzydzieści tematycznych i piętnaście liczebnych, świadczą, że Mateusz nie tylko wybiera z dzieł Józefa wydarzenia, które łatwo dało się skojarzyć z działalnością Mojżesza i Jozuego, lecz niemal wszystko, o czym mówi podporządkowuje tym tematom, nieraz nawet w sposób trudny do zauważenia. Wejście i podbój ziemi obiecanej są dla ewangelisty jakby tłem, na którym ukazuje Jezusa i stara się poza to tło nie wychodzić. Dla współczesnego czytelnika Ewangelii wiele paralelizmów może wydawać się zbyt odległych, aby miały jakieś znaczenie, wiele podobieństw może wydawać się po prostu przypadkiem. Tych „przypadków” jest jednak bardzo dużo. Starożytna semicka i rabinistyczna interpretacja tekstów i faktów historycznych różni się od współczesnej. Dla Izraelity fakty były znakami; sam Chrystus każe doszukiwać się w swoich czynach głębszej treści i wyrzuca Żydom: „macie oczy, a nie widzicie”. Także liczby miały swoje znaczenie. Najlepszym tego przykładem jest genealogia właśnie w Ewangelii św. Mateusza, jej podział: trzy razy po czternaście pokoleń ukrywa według ewangelisty jakiś sens.

W świetle przedstawionych paralelizmów biblijnych i proponowanej przez nas tezy możemy łatwo rozwiązać niektóre trudne problemy Ewangelii św. Mateusza, np. zamknięcie przez niego całej działalności Jezusa w dwóch etapach: Galilea i okolice oraz Jerozolima. Ten schemat nie jest zgodny z Ewangelią św. Jana, wydaje się, jakby Jezus działał tylko jeden rok. Otóż pierwszy ewangelista nie kieruje się w tym wypadku chronologią; sprowadzenie działalności Jezusa do dwóch etapów jest konsekwentną realizacją tematu nowe wyjście. Przypomnijmy sobie, że Mateusz określając na samym początku pole działalności Jezusa, Galileę — bo o nią chodzi — nazywa krajem pogan (Mt 4, 15) i że Egipt jest w tradycji biblijnej symbolem pogańskiej przemocy, pogaństwa w ogóle. W schemacie Mateusza Jezus jako nowy Mojżesz prowadzi nowy lud wybrany z kraju pogańskiego do świętego miasta — Jerozolimy, która znowuż według tradycji biblij-

nej, jest symbolem nowej ziemi obiecanej, królestwa mesjańskiego. Temat nowe wyjście narzucał to uproszczenie: Jezus nie mógł odwiedzić Jerozolimy kilkakrotnie, jak w Ewangelii św. Jana, powinien wyprowadzić swój lud z Galilei i wprowadzić do Jerozolimy. W tym schemacie utwierdził Mateusza niewątpliwie tekst Iz 41, 25 o nowym wyjściu: „Wzbudziłem kogoś z północy i przyszedł, ze wschodu słońca i wezwałem go po imieniu”. Galilea leży na północ a Jerycho na wschód od Jerozolimy.

Wedłu założeń redakcyjnych Mateusza okres pierwszy działalności Jezusa (galilejski) obejmuje wydarzenia od opuszczenia Nazaretu i udania się do Jana Chrzciciela aż do uzdrowienia dwóch ślepych pod Jerycho wyłącznie (Mt 20, 29—33). Typem dla tej działalności Jezusa jest wędrówka ludu z Egiptu, a dokładnie, od obozu w Ramses do śmierci Mojżesza na górze Nebo. Okres od uzdrowienia ślepych pod Jerycho włącznie do Zmartwychwstania i ostatnich poleceń danych Apostołom jest realizacją typicznej działalności Jozuego od przejścia przez Jordan i zdobycia Jerycha. W tym ogólnym podziale są jednak wyjątki, np. w opisach rozmnożenia chleba mamy elementy zaczerpnięte z okresu podboju ziemi Kanaan.

Zdając sobie sprawę z roli, jaką w pierwszej Ewangelii spełniają tematy nowe wyjście i nowy podbój ziemi obiecanej łatwiej jest wyjaśnić różnice między tą Ewangelią a pozostałymi; wystarczy przyjąć, że pozostali ewangelicści nie przykładali tak dużej wagi do tych tematów, a więc również do paralelizmów z dziejami Mojżesza i Jozuego, odpowiedniej liczby cudów, zmian miejsca pobytu, przeprowadzania się przez wodę, wychodzenia na szczyty górskie, prowadzenia polemik z przeciwnikami itd.

Bardziej zrozumiała staje się kompozycja Ewangelii Mateusza; nie dziwi nas już fragmentaryczność opowiadania o Jezusie, brak zainteresowania chronologią i topografią, brak ścisłego powiązania ze sobą wydarzeń — wiemy, dlaczego tak jest: Mateusz szukał w działalności Jezusa tego, co Go łączy z Mojżeszem i Jozuem, chodziło mu o przedstawienie, jak Jezus realizował zapowiedziane nowe wyjście, wydarzenia dobierał i szeregował według ich znaczenia typologicznego. Można powiedzieć, że te wszystkie cechy pierwszej Ewangelii, które szkoła formgechichte uznała jako cechy małej literatury, anonimowej i mało wiarygodnej, w rzeczywistości świadczą o jej wielkości, wybitnym, biblijnym wykształceniu jej autora, rozwiniętej teologii, przemyślanej koncepcji dzieła i mistrzostwie literackim. Nie ma w Ewangelii Mateusza perykop wybranych przypadkowo, albo umieszczonych w miejscu przypadkowym, jej treść i kompozycja jest podporządkowana ściśle jasnym założeniom redakcyjnym; jednym z tych założeń, bardzo ważnym jest ukazanie działalności Jezusa jako nowego wyjścia i nowego podboju ziemi obiecanej.

PROPOZYCJE EGZEGETYCZNE RENÉ GIRARDA

Książka René Girarda *Des choses cachés depuis la fondation du monde* wzbudziła wiele dyskusji i kontrowersji na Zachodzie¹. Autor jest jednym z myślicieli naszych czasów, który postawił sobie za zadanie odnowić nauki humanistyczne². Wśród kilku już opublikowanych prac szczególną uwagę zwraca wydana u Grasseta w Paryżu w r. 1978 książka, której tytuł został zaczerpnięty z Mt 13, 35: „rzeczy ukryte od założenia świata”. Jest to — jak wiadomo — cytat z Ps 78/77, 2. Girard oparł się na literackiej formie dialogu, która od czasów Platona służyła do przekazywania prawd, a dopiero w naszych czasach została ograniczona do nurtu literackiego, podczas gdy roztrząsania naukowe są częstokroć usypiającymi monologami³. Książka bowiem ma formę rozmowy autora z jego współpracownikami, którymi są: J.-M. Oughourlian, neuropsychiatra i psycholog oraz G. Lefort, psychiatra, znani zresztą z publikacji z zakresu nowej psychiatrii.

Tezy z tej książki przedstawił Girard w nowej swojej pracy *Le bouc émissaire* (1982). Tezy Girarda wywołały żywą reakcję, zwłaszcza we francuskim środowisku intelektualnym. Na sympozjum w zakresie nauk humanistycznych, które odbyło się w czerwcu 1983 r. w Cerisy-la-Salle, określono Girarda jako „najbardziej dyskusyjnego ze współczesnych myślicieli francuskich”. Publicysta francuski, J.-M. Domenach nazywa Girarda nieco ironicznie „Heglem chrystianizmu”. Profesor etnologii w uniwersytecie brukselskim, Luc de Heusch pisze — z właściwą w sferach intelektualnych zjadliwością — o „ewangelii według św. Girarda”. Ktoś napisał nawet, że Girard wszedł w rolę Chrystusa podając absolutną receptę na zbawienie świata. Za tymi tytułami kryje się i uznanie dla teorii Girarda, i zarazem jej krytyka, ale nie ulega kwestii, że obecnie nie można pominąć milczeniem dociekań tego myśliciela.

¹ W Polsce ukazał się kiedyś artykuł w „Tygodniku Powszechnym” pióra J. Woźniakowskiego oraz w miesięczniku „Literatura na świecie” nr 12 (149) z grudnia 1983: „dossier Girarda”, na które złożyły się: fragmenty polskiego przekładu książki *Des choses*, dokonanego przez M. Goszczyńską, wraz z wybranymi głosami uwag krytyki wokół myśli Girarda w opracowaniu i przekładzie I. Badowskiej.

² René Girard ur. w 1923 r. w Awinionie, antropolog, filozof i literat, odbył studia wyższe w Ecoles des Chartres, następnie w 1947 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie dotąd przebywa wykładając na uczelniach amerykańskich literaturę porównawczą (ostatnio na uniwersytecie John Hopkinsa w Baltimore i na uniwersytecie Stanford w Kalifornii). Opublikowane prace: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) oraz *La Violence et le Sacré* (1972) wzbudziły powszechne zainteresowanie.

³ Chwalebnie w naszych czasach do form dialogu powrócili Jean Guitton i André Frossard w swych dialogach z Papieżami.

Książka *Des choses cachées depuis la fondation du monde* składa się z trzech części: I. antropologia fundamentalna, II. literatura judeo-chrześcijańska, III. psychologia interdywidualna (sic! — neologizm Girarda). Egzgetów i teologów najbardziej — rzecz jasna — zainteresuje druga część książki; trzeba jednak na wstępie krótko scharakteryzować antropologiczne założenia autora.

I. ANTROPOLOGIA FUNDAMENTALNA, CZYLI W POSZUKIWANIU KOZŁA OFIARNEGO

Już w swojej pierwszej pracy *Kłamstwo romantyczne i prawda powieściowa* Girard poprzez analizę dorobku pięciu autorów: Cervantesa, Dostojewskiego, Stendhala, Flauberta i Prousta dochodzi do przeświadczenia, że człowiek jest pożądaniem — „l'homme est désir”. Ale człowiek jest niezdolny pożądać sam z siebie. Potrzebuje, ażeby przedmiot jego pożądania został mu wyznaczony przez kogoś trzeciego. Pojawia się rywal — rodzi się zatem rywalizacja między ludźmi, którzy pożądają tego samego przedmiotu. Stąd też powstaje mimesis, podwójne naśladownictwo, które łączy rywali w pary. Dlatego na początku traktatu o antropologii fundamentalnej stawia Girard jako motto słowa Arystotelesa z *Poetyki*: „Człowiek wyróżnia się spośród innych zwierząt tym, że posiada największą zdolność do naśladowania”. Zdaniem Girarda tajemnicę o człowieku mogą nam ujawnić tylko religie — dlatego należy zacząć od antropologii (por. s. 9)⁴. Fundamentem religii (religieux) jest mechanizm ofiarniczy (mécanisme victimaire). Aparatura pojęciowa, jaką posługuje się Girard — to mimesis przywłaszczenia (mimésis d'appropriation), rywalizacja mimetyczna (rivalité mimétique), funkcja zakazów (prohibition mimesis — prohibition du mimétique) i wymóg mimesis (exigence du mimétique), czyli funkcja rytuału.

Mechanizm ofiarniczy polega na tym, że ludzkość od początku przeżywa antagonizmy polegające na rywalizacji dążącej do naśladownictwa. Tworzy się więc w historii łańcuch gwałtu i przemocy. Gdyby nie było zakazów, ludzkość dawno by się już wyniszczyła. To właśnie religie tworzą barierę ograniczeń i zakazów. Moc religii polega na tym, że mówią ludziom, co należy, a czego nie należy czynić, aby w określonym kontekście kulturowym stosunki w łonie ludzkich wspólnot były do zniesienia. Sacrum jest zespołem wymagań utrwalających się w ludzkiej świadomości poprzez uczestnictwo w kolektywnych transferach w kierunku ofiar pojedynujących, w warunkach kryzysu mimetycznego (...) Sacrum stanowi jedyną hipotezę możliwą dla człowieka” (s. 63)⁵. Sfera sacrum stanowi tamę dla na-

⁴ W nawiasie strony książki *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris (B. Grasset) 1978.

⁵ Przypomina to rozważania wybitnego socjologa amerykańskiego Daniela Bella o powrocie sacrum. Por. „Znak” nr 346 (X 1983) ss. 1377—91.

walnicy przemocy i gwałtu, jaka się przewala przez dzieje ludzkości. Kulty religijne spełniają w tym szczególną rolę poprzez mechanizm ofiary „kozła ofiarnego” (victime émissaire). Rytuał ofiary jest gwałtem, który ogranicza serię innych gwałtów — gwałt gwałtem się odciska. Podobnie państwo i systemy prawne, za pomocą przemocy i sankcyj, powstrzymują zapędy mimetyczne zbiorowisk ludzi.

Ludzkość od początku szukała dróg wyrwania się z tego przekłętego kręgu gwałtu i przemocy. Dowodem tego są mity starożytne, a jaskrawym przykładem w tragedii antycznej jest postać Antygony. Ale Girarda w szczególnie sposób interesują pisma judeo-chrześcijańskie. Trzeba teraz bliżej zapoznać się z wywodami autora na tematy biblijne.

II. INTERPRETACJA OBJAWIENIA BIBLIJNEGO

1. Specyfika mitu judeo-chrześcijańskiego

Girard umieszczając teksty biblijne w kategorii mitów (w rozumieniu współczesnych filozofów) dostrzega podobieństwa pomiędzy opowiadaniem biblijnym a mitologią światową na trzech płaszczyznach:

- a) powstawanie konfliktów we wspólnocie,
- b) kolektywna przemoc: wszyscy przeciw jednemu,
- c) wypracowanie zakazów i rytuałów.

Szereg scen biblijnych dostarcza weryfikacji dla powyższych momentów: np. walka Jakuba z aniołem, gdzie mamy do czynienia z konfliktem układu bliźniaczego (doubles). Mitem klasycznym dla Girarda jest mit o Kainie. W odpowiedzi na mord założycielski (meurtre fondateur — podobieństwo do Romulusa, który zabija Remusa, i Rzym zostaje założony) Jahwe interweniuje i zabrania odwetu. W tym zachodzi różnica pomiędzy Biblią a mitologiami: w mitologiach mord założycielski jest akceptowany. W Biblii mord pozostaje mordem. Kultura zrodzona z gwałtu musi obrócić się w gwałt. Różnica tym bardziej jest widoczna w pismach prorockich, zwłaszcza w izajaszowych Pieśniach Sługi Jahwe: zakazy i ofiary zostały podważone, byle ustała wrogość między ludźmi. Naczelną zasadą jest tu prawo Leviticus: „Będziesz kochał swego bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18).

2. Objawienie ewangeliczne

To, czego nie dopowiedział Stary Testament, dopowie Chrystus. Jezus występuje przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom, gdyż za wiele krwi zostało przelanej od początku świata, „od krwi Abła aż do krwi Zachariasza” (Mt 23, 34—36; Łk 11, 50 n).

Wymowny jest tekst J 8, 43—44. 59, gdzie nastąpiło pojęciowe połączenie między szatanem, pierwszym zabójstwem i kłamstwem.

Być synem szatana to dziedziczyć kłamstwo o samym zabójstwie. Girard powołuje się na pracę N. A. Dahla⁶, w której ten ostatni zwraca uwagę, że określenie szatana jako zabójcy jest ukrytą aluzją do mordu Abła przez Kaina.

Wypowiedź Jezusa na temat budowania grobów dla zamordowanych proroków (por. Łk 11, 47 n), owa „metafora grobu”, a zwłaszcza Jego dobrowolna męka i śmierć na krzyżu, wskazują na przełamanie tabu „kozła ofiarnego”, czyli wystąpienie przeciwko ofierze.

3. Próba nie ofiarniczej interpretacji tekstów Ewangelii

Zwracając uwagę, że w okresie modernizmu nauki humanistyczne odchodziły od pism judeo-chrześcijańskich w przekonaniu, iż są im bliższe mity ludów pierwotnych, Girard podkreśla nie bez przechwałki, że to on właśnie po raz pierwszy odczytuje Ewangelię w świetle „objawienia etnologicznego” (une révélation ethnologique et moderne) lub raczej że odczytanie to mieści się w potężnym nurcie judeo-chrześcijańskim (por. s. 262). Po prostu założenia antropologiczne były potrzebne Girardowi, by móc odczytać Ewangelię. Widzi on związek Starego i Nowego Testamentu. Píše bowiem: „Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy wyborem judaistycznym, potwierdzonym przez Ewangelię, a tekstami o potępieniu. Jeśliby gdziekolwiek na świecie istniała jakaś formacja religijna czy kulturowa, która uniknęłaby oskarżeń przeciwko faryzeuszom — łącznie z tymi formami, które odnoszą się do Jezusa — Ewangelie przestałyby być prawdą o ludzkiej kulturze” (s. 258 n).

Odczytując Ewangelię w kluczu nie ofiarniczym Girard stawia sprawę radykalnie: „Ewangelie — twierdzi — mówią o składaniu ofiar jedynie po to, by je odrzucić i odmówić im wszelkiej ważności” (s. 266). Powołuje się w tym na tekst Mt 9, 13 oparty na Oz 5, 23 n. Nawet śmierć Jezusa na krzyżu nie była ofiarą. „Nie ma niczego w Ewangeliach, by sugerowało, że śmierć Jezusa była ofiarą, jakkolwiek by ją określano: ekspiacją, substytucją itp. Nigdy w Ewangeliach śmierć Jezusa nie jest określana jako ofiara. Fragmenty przytaczane dla usprawiedliwienia ofiarnej koncepcji męki mogą i powinny być interpretowane poza ofiarą. W Ewangeliach męka jest nam przedstawiana jako akt, który przyniósł zbawienie ludzkości, absolutnie zaś nie jako ofiara” (s. 267).

Girard spodziewa się, że takie odczytanie Ewangelii przyniesie rezultaty. „Odrzucając ofiarniczą definicję męki, dochodzi się do lektury bezpośredniej, prostej, jasnej, jedynie prawdziwej spójnej, takiej która pozwala połączyć wszystkie tematy Ewangelii w jedną całość” (s. 169). Girard bardzo łatwo rozprawia się z doktryną ofiarniczą męki Jezusa w Liście do Hebrajczyków. Nazywa to postulatem, sfor-

⁶ *Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels*, w: *Apophoreta* (Fst. Haenchen), Berlin 1964, ss. 70—84.

mułowanym przez teologię średniowieczną, a mówiącym o ofierze, jakiej zażądał Ojciec (por. tamże). Nawet oskarża List do Hebrajczyków: „Postulat ten, bardziej niż jakikolwiek inny, zdyskredytował chrześcijaństwo w oczach ludzi dobrej woli dzisiejszego świata” (tamże).

Ale to można widzieć tylko w chrześcijaństwie. Ateizm współczesny nie jest w stanie ujawnić mechanizmów ofiarniczych. Jałowy sceptycyzm z jakim traktuje on zjawiska religijne, jest nowym sposobem trzymania tych mechanizmów w ukryciu dla dalszego działania (por. s. 272).

Girard lojalnie zastrzega się, że nie chce iść w ślady Renana i dzielić Ewangelii na dwie części: przepowiadanie historycznego Jezusa, które byłoby „antyofiarnicze”, i późniejsze interpolacje teologiczne Apostoła Pawła. Wszystko można wyjaśnić w kluczu nie ofiarniczym. Analizując — zresztą pobieżnie — wypowiedzi Jezusa z przypowieści o pracownikach w winnicy (Girard wybiera wersję Mt 21, 40n) i z przypowieści o talentach, twierdzi, iż idea gwałtu Bożego nie znajduje miejsca w inspiracji ewangelicznej. Staje się to zwłaszcza oczywiste, gdy weźmiemy pod uwagę nauczanie Jezusa o Królestwie Bożym. „Królestwo to miłość zastępująca zakazy i rytuały oraz cały aparat religii ofiarniczych (...) to całkowite wyeliminowanie wszelkiej zemsty i wszelkiej represji w stosunkach międzyludzkich” (s. 288n).

Jaka jest więc rola Jezusa?

„Jednym z tytułów Jezusa jest ‘prorok’. Jezus jest ostatnim i największym z proroków, tym, który ich wyraża i przewyższa, jest prorokiem ostatniej nadziei (le prophète de la dernière chance), która jest najlepsza. Za Nim dokonuje się zarazem małe, ale i gigantyczne przemieszczenie, będące przedłużeniem Starego Testamentu. Jest nim zupełne i bezprecedensowe wyeliminowanie mechanizmu ofiarniczego” (s. 292 n). W Starym Testamencie proces obalenia mitów, rytów i prawa nie mógł zostać dokończony, ponieważ nie nastąpiło jeszcze pełne objawienie mordu założycielskiego (meurtre fondateur). Śmierć Jezusa jest jedyną żertwą ofiarną (victime) zdolną w pełni ujawnić prawdziwą naturę przemocy. Jezus jest żertwą per excellence, w której streszcza się, wypełnia i zostaje przekroczona cała dotychczasowa historia ludzkości” (s. 305). „Widzimy zatem — kontynuuje nasz autor — jaka męka wpisuje się pomiędzy nauczanie o Królestwie i Apokalipsę, wydarzenie wzgardzone przez historyków, którzy zajmowali się bardziej Tyberiuszami i Kaligulami” (tamże).

Trzeba zatem podkreślić nie ofiarniczy charakter śmierci Chrystusa. „Powiedzieć, że Jezus umarł nie w ofierze, lecz przeciwko wszystkim ofiarom, żeby nie było więcej ofiar, to jest to samo, co uznać w Nim Słowo samego Boga: Miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (s. 306). Przyczyną śmierci Jezusa była tylko miłość bliźniego przeżyta aż do końca w absolutnym zrozumieniu jej wymagań, jak mówi tekst J 15, 13. Śmierć Jezusa była jak najbardziej własnowolna i zna-

cząca. Jezus do końca był posłuszny wymaganiom miłości, o której mówił, że pochodzi od Ojca i kieruje się ku wszystkim ludziom. Wszyscy ludzie zostali wezwani, aby stać się synami Bożymi. Jedyną różnicę — a różnica to najważniejsza — stanowi to, że Syn słyszy słowo Ojca i stosuje się do niego aż do końca, identyfikując się całkowicie z tym słowem, natomiast inni ludzie, nawet gdy je słyszą, nie są zdolni stosować się doń. „Jezus jest więc jedynym człowiekiem, który osiągnął cel wytyczony przez Boga całej ludzkości, jedynym człowiekiem na ziemi, który niczego nie zawdzięcza przemocy i jej dziełom. Określenie Syn Człowieczy odpowiada w sposób całkowity spełnieniu przez Jezusa jedynie tego powołania, które jest równocześnie powołaniem każdego człowieka” (s. 310).

Na tym ma polegać wyższość Girardowskiej interpretacji Ewangelii, a mianowicie, że Ewangelie są ze sobą zgodne, podczas gdy wszystkie dotychczasowe interpretacje interesowały się tylko dostrzeganymi sprzecznościami.

4. Bóstwo Jezusa i dziewicze poczęcie

Traktowanie śmierci Jezusa nie jako ofiary pozwala nam lepiej zrozumieć Jego Bóstwo i dziewicze poczęcie. Ewangelia Janowa, jak również i Synoptycy, potwierdzają jednoznacznie boskość i człowieczeństwo Jezusa. „Teologia Wcielenia nie jest ekstrapolacją wyobraźni. Jest ona całkowicie zgodna z logiką tekstu, lecz — podkreśla Girard — staje się bardziej zrozumiała raczej w lekturze ofiarniczej” (s. 314). Ale zaraz zastrzega się nasz autor: „lektura nie ofiarnicza nie jest lekturą humanistyczną, która usuwałaby religijne aspekty tekstu ewangelicznego. Ujawniając demistyfikacyjną siłę Ewangelii, odnajduje ona bez trudu wszystkie jej aspekty i wykazuje ich konieczność, jak również wielkich stwierdzeń kanonicznych o bóstwie Jezusa i Jego jedności z Ojcem” (s. 315).

Nie negując boskiej transcendencji — podkreśla Girard — odczytanie nie ofiarnicze Ewangelii ujawnia to bóstwo zaskakująco odległe w swojej bliskości, jak nigdy dotąd nie wyobrażano sobie. Afirmacja bóstwa Jezusa w sensie „non-violence” i miłości jest jedynym możliwym celem logiki tekstów. „Ewangelie, Nowy Testament w całości i teologia pierwszych soborów stwierdzały, iż Chrystus jest Bogiem nie dlatego, że został ukrzyżowany, lecz że jest Bogiem zrodzonym z Boga przedwiecznego” (s. 318). Proklamując bóstwo Jezusa teologia nie poszła na łatwizny: wiara w to nie jest ani pochwalną hiperbolą, ani owocem retorycznej licytacji. Jest to jedyna adekwatna odpowiedź na absolutne wymaganie.

Wniosek Girarda jest logiczny i optymistyczny: „Uznać Chrystusa jako Boga to uznać w nim jedyną istotę zdolną przekroczyć przemoc, która dotąd opanowała człowieka całkowicie. Gdy przemoc jest przedmiotem mitycznych i kulturowych struktur, jedynie Chrystus jest

tym, który wymyka się owym strukturom, aby nas uwolnić spod ich panowania. Tylko ta hipoteza pozwala zrozumieć, dlaczego prawda o koźle ofiarnym jest obecna w Ewangeliach i dlaczego ta prawda pozwala na rozpracowanie wszystkich tekstów [kulturowych bez wyjątku. To nie dlatego trzeba przyjąć tę hipotezę, że należała zawsze do chrześcijańskiej ortodoksji. Jeśli ta hipoteza jest ortodoksyjna, to dlatego, że istniała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jakaś ścisła, aczkolwiek ukryta, intuicja logiki ewangelicznej” (s. 318n).

Filozof i antropolog Girard mówi o dziewiczym poczęciu Jezusa. „Jeśli zajmiemy się tematami ewangelicznymi z pozoru najbardziej mitycznymi, jak dziewicze poczęcie Jezusa, wedle Mateusza i Łukasza, to zauważymy, że za wolnymi opowiadaniem kryje się zawsze przekaz przeciwny mitologii, przekaz bóstwa nie gwałtownego, obcego okrutnym epifaniom sacrum” (s. 310). Jeśli dziewicze poczęcie Jezusa posługuje się tym samym kodem co opowiadania mitologiczne o narodzinach herosów, to treść tego pierwszego jest zupełnie inna. Nie chodzi już o ukazanie przemocy, o ową „alternację psychotyczną” wszystkiego lub niczego, lecz ma miejsce nowe objawienie wolne od elementów gwałtu i zawłaszczenia. Brak wszelkiego elementu seksualnego — podkreśla Girard — to nie wynik purytyzmu, lecz nieobecność tej mimesis przemocy, która — wedle naszego filozofa — jest spiritus movens pożądania i gwałtu.

Godne uwagi jest następujące spostrzeżenie: „Nic bardziej nie jest charakterystyczne, jak owa niemożność ze strony wielkich umysłów tego współczesnego świata uchwycenia różnicy pomiędzy złóbkim chrześcijańskim a potwornymi kreaturami narodzin mitologicznych (s. 322) ⁷.

III. BLASKI I CIENIE INTERPRETACJI GIRARDA

Nie ulega wątpliwości, że interpretacja Girarda jest jakimś novum w panoramie poglądów współczesnych myślicieli. Nie pretendując do charakterystyki całości poglądów francuskiego filozofa, spróbujmy wydobyć najbardziej charakterystyczne punkty jego myślenia, podkreślając przy tym to, co może być słuszne, i to, co musi budzić wątpliwości i opory.

1. *Quod est recipiendum*

Zasługą Girarda jest zwrócenie uwagi a odrębność chrześcijaństwa od struktur mitologicznych, jakkolwiek i chrześcijaństwo, i mitologie mogą posługiwać się tym samym kodem. Uznając historyczny rozwój objawienia judeo-chrześcijańskiego Girard wyróżnia trzy etapy kształtowania się systemu ofiarniczego:

⁷ P. Tillich odrzucił temat dziewiczego poczęcia z powodu, jak to określił, „niedostatecznego symbolizmu wewnętrznego” (*Theology of Culture*, New York 1964, s. 66).

- a) przejście od ofiary z ludzi do ofiary ze zwierząt;
- b) fakt Exodus i Paschy, kiedy to akcent zostaje położony nie na ofiarowanie-imolację, lecz na wspólne spożywanie ofiary;
- c) nauczanie prorockie o wyższości miłosierdzia nad ofiarą, które znajduje swoje dopełnienie dopiero w Ewangeljach.

Słusznie zauważa Girard nikłość, jeśli nie fiasko, badań zarówno freudyzmu, jak i strukturalizmu, a w ostatniej postaci — semiotyki. Analiza semiotyczna zakłada obecność schematów popularnych w Biblii na wzór rosyjskich podań ludowych (według morfologii bajki W. Proppa). Każda z tych metod może pomóc w pewnym stopniu egzegezie biblijnej, ale ograniczanie odczytania Pisma Świętego do subiektywnych i powierzchownych analiz byłoby co najmniej nierozsądne. „Obawiam się — pisze Girard — że pomimo okazałego aparatu technicznego, jakim otacza się semiotyka, nie jest ona w stanie rozwiązać problemów” (s. 355)⁸. Analizy semiotyczne wydają się więc Girardowi zapóźnione nie tylko w stosunku do lektury nie ofiarniczej, lecz także w odniesieniu do ogólnej teorii tekstu (zob. s. 357).

Szczególnym momentem poglądów Girarda jest ustawienie w centrum zainteresowania Jezusa Chrystusa. Chrystus dał nam wspaniały przykład ofiarowania samego siebie; sam podjął mękę i śmierć, aby przez osobisty przykład miłości bliźniego, posunięty aż do „Eli, Eli, lamma szabachtani”, wyrwać ludzkość z przekłętą kręgu przemocy i gwałtu⁹. Jako filozof uznaje Girard zasadność i logikę bóstwa Chrystusa i Jego dziewiczego poczęcia. Miłość — *agape* jest kluczem do odczytania Ewangelii i jedyną szansą uratowania ludzkości. Girard proponuje jedyną alternatywę: albo się pojednamy w miłości albo zginiemy.

Z punktu widzenia metodologicznego słuszna jest uwaga Girarda, ażeby nie przeakcentowywać różnic, które istotnie zachodzą pomiędzy Synoptykami a Ewangelią Janową. „Dla większości egzegetów współczesnych praca egzegetyczna polega prawie wyłącznie na wyszukiwaniu różnic pomiędzy tymi tekstami. (...) Ewangelie przedstawiają cztery wersje nieco różne jednej i tej samej myśli. Ta myśl staje się nieuchwytna, jeśli wychodzi się z zasady, że tylko różnice są interesujące” (s. 242 n.).

2. *Quod est reiciendum*

Ale propozycje Girarda mają kilka punktów, na które nie możemy się zgodzić.

Girard twierdzi, że odkrywa prawdziwe oblicze Ewangelii, które dotąd przez dwadzieścia wieków nie było znane. Czy nie za dużo

⁸ Girard krytykuje szczególnie pracę L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971.

⁹ Warto zauważyć, że dla Simone Weil Antygona była *figura Christi*, najdoskonalszą ze wszystkich w starożytnym świecie.

w tym tupetu? A w każdym razie prawdy. Zarzucając filozofii Zachodu „scjencystyczną zarozumiałość” sam stał się jej ofiarą.

Omawiając kwestie egzegetyczne Girard podchodzi dość wybiórczo. Zwraca uwagę na te jedynie teksty, które mogą służyć podbudowie jego koncepcji antropologii fundamentalnej opartej na mimetycznej furii. Tymczasem — jak trafnie zauważa Ch. Hauret¹⁰ — nawet pobieżna lektura Biblii wskazuje na doniosłość i powszechność ofiar. Girard zaprzecza charakteru ofiarnego śmierci Chrystusa. Jednakowoż Jezus, zapowiadając swoją mękę, posługuje się terminami oznaczającymi ofiarę przebłagalną Sługi Jahwe według Iz 53, jak również odwołuje się wyraźnie do Wj 24, 8, gdy używa formuły Mojżesza: „Krew Przymierza” (por. Mk 14, 24 par). Na ofiarniczy charakter śmierci Jezusa wskazują referencje Jezusa do Baranka, do ofiar krwawych na Synaju i do ekspiacyjnej śmierci izajaszewego Sługi Boga. Śmierć tę podjął Jezus całkiem dobrowolnie na zasadzie zastępstwa — o czym mówi formuła w J 17, 19: „a za nich Ja poświęcam samego siebie w ofiarze, aby i oni byli uświęceni w prawdzie”. Tak więc z jednej strony śmierć Jezusa jest ofiarą w znaczeniu właściwym, gdyż zawiera w sobie i dopełnia całą strukturę ofiarniczą Starego Testamentu, łącznie ze słownictwem. Z drugiej strony ofiara Jezusa przewyższa wszystkie ofiary dotąd składane i wprowadza na świat nową rzeczywistość pamięci ofiary — Eucharystii.

Nie ma racji Girard, gdy twierdzi, że w Ewangeliach śmierć Jezusa nie jest nigdy określana jako ofiara (sacrifice, por. s. 348). Nie chodzi przecież o starotestamentalne terminy techniczne, lecz o takie wyrażenia, jak: „dać swoje życie”, „umrzeć za okup dla wielu” wyraźnie świadczą o doktrynie św. Pawła i autora Listu do Hebrajczyków. Zresztą sam Girard ma nieczyste sumienie skoro sumituje się niejako twierdząc, że rzadkie przykłady języka ofiarniczego u Pawła lub w Hbr mogą być uważane jako metafory (por. s. 348). Wydaje się jednak — gwoli pewnego usprawiedliwienia naszego autora — że współczesna teologia za mało mówi o charakterze ofiarniczym śmierci Jezusa, co zresztą znajduje wyraz w nowej liturgii, gdzie niekiedy jakoby pomijało się wzmianki o ofiarze. Girard nie mówi o Jezusie zmarłychwstałym. Rzeczywistość zmarłychwstania bowiem wskazuje na doskonałość ofiary na Kalwarii. Krzyż Jezusa objawia samą istotę ofiary „i dani na wieczną wonność

¹⁰ *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. León-Dufoura, tłum. K. Romaniuka, Poznań—Warszawa 1973, s. 610. Z bibliografii na temat odkupieńczej śmierci Jezusa por. S. Lyonnet, *Teologia biblica Novi Testamenti*, vol. II. *De vocabulario redemptionis*, Roma 1972; S. Lyonnet — L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (AnBib 48), Rome 1971; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg—Basel—Wien² 1981; *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*. Praca zbior. pod red. K. Kertelge (Quaest. disput. 74), Freiburg—Basel—Wien²1982.

Bogu" (Ef 5, 2), ofiary, która ze względu na postawę Ofiarnika jest aktem miłości¹¹.

Książka René Girarda jest wyzwaniem dla egzegetów, którzy krytykując to, co jest z gruntu niesłuszne, nie mogą zamknąć oczu na nowe horyzonty i propozycje. W pokorze trzeba sobie wziąć do serca to, co pisze pod adresem egzegetów — dość zresztą kostywnie — nasz autor. „Błąd egzegetów biblijnych jest porównywalny z błędem etnologów i wszystkich specjalistów nauk humanistycznych, którzy przechodzą ciągle od mitu do mitu, od instytucji do instytucji, w końcu od znaczącego do znaczącego (signifiant) lub od oznaczonego do oznaczonego (signifié), nie przystępują zaś nigdy do symbolicznej matrycy wszystkich znaczących i oznaczonych, jaką jest kozioł ofiarny. (...) Zaślepienie egzegetów biblijnych jest jeszcze bardziej paradoksalne i całkowite od zaślepienia w naukach humanistycznych, ponieważ egzegeci mają bezpośrednio przed oczyma w tekście który usiłują odszyfrować, klucz do prawidłowej, pełnej interpretacji, i odrzucają możliwość tego, a nawet nie dostrzegają niesłychanych możliwości, które im są ofiarowane" (s. 241). Jeśli nawet hipoteza kozła ofiarnego jest *idée fixe* Girarda, to uwaga o nie dostrzeganiu możliwości pełnego odczytania tekstów biblijnych nie jest do zignorowania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹¹ Zob. wypowiedzi Jana Pawła II w: *Redemptor hominis* 9; *Dives in misericordia* 8; *Salvifici doloris* 21. 25.

Ks. Teofil Herrmann CM

WPLYW SŁOWA BOŻEGO NA DZIAŁALNOŚĆ ŚW. WINCENTEGO A PAULO

HOMILIA

W 1981 roku obchodziliśmy czterechsetną rocznicę urodzin św. Wincentego a Paulo, znanego powszechnie apostoła miłosierdzia. Istnieją do dziś założone przez niego dzieła: Zgromadzenie Księżąt Misjonarzy, Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia (Szarytek), Stowarzyszenie Pań i Panów Miłosierdzia oraz wiele innych wywodzących się z jego ducha. Usprawiedliwiają one tytuł, jaki przyznał mu pap. Leon XIII 12. V. 1885 r.: Patrona wszystkich stowarzyszeń miłosierdzia istniejących w świecie katolickim, które w jakikolwiek sposób

pochodzą od niego. Duch św. Wincentego przejawia się i żyje nadal — można tak powiedzieć — w bogatej spuściźnie ideowej zawartej w jego wypowiedziach: w korespondencji, przemówieniach, dokumentach ukazujących jego osobę. Opublikowano czternaście tomów zawierających listy, konferencje i dokumenty dotyczące jego osoby. Ukazują one niewątpliwie, z całą oczywistością, źródło biblijne dobroczynnej działalności św. Wincentego a Paulo, aktualizację najwyższego imperatywu miłości Boga i bliźniego, danego nam przez Chrystusa.

Świętego Wincentego a Paulo kształtowało słowo Boże, słowo Boże odwieczne działające w świecie, które skutecznie przekształca serca ludzkie. Bóg przemawia do człowieka. Od Jego słowa zależy życie duchowe człowieka. Ono pomnaża się, gdy słowo staje się pełniejsze, obfitsze. Jeśli jednak słowo mniej się udziela, wówczas także i życie duchowe słabnie. Wsłuchiwanie się w głos Pana, który mówi, i odpowiedź, jaką wzbudza słowo, tworzą dzieje duszy wielkich ludzi. Tak też i św. Wincenty, natchniony słowem Bożym, staje się tym, kim jest zawsze dla świata — synonimem miłosierdzia.

I

Zauważamy najpierw u św. Wincentego głębokie uczucia litości, współczucia, współcierpienia, czego uczy się od Chrystusa i w natchnionym słowie Bożym. Wincenty mówi, że „gdy Syn Boży w swojej chwale, którą posiada od wieków w niebie, nie mógł doznawać uczucia litości i współcierpienia, stał się człowiekiem, aby móc z nami cierpieć. Jeśli my obecnie chcemy mieć udział w Jego chwale niebieskiej, musimy uczestniczyć w cierpieniach Jego ziemskich członków, a więc w cierpieniach ubogich i opuszczonych, uciśnionych i umęczonych”.

Wincenty uzasadnia swoje osobiste współczucie biblijnym argumentem, tym mianowicie, że tworzymy pełne tajemnic ciało, którego jesteśmy członkami. „Chrześcijanie, którzy przecież są członkami jednego i tego samego ciała, powinni umieć współczuć. Jak można być chrześcijaninem i widzieć swojego brata w nieszczęściu, a nie płakać razem z nim i nie współcierpieć? To by znaczyło być bez miłości, to by znaczyło być chrześcijaninem z pozoru, nie posiadając człowieczeństwa. Miłość sprawia, że nie możemy patrzeć na kogoś cierpiącego bez współcierpienia z nim. Miłość otwiera serce człowieka dla drugiego i pozwala śledzić, co czuje drugi”. „Byłby to — jak na innym miejscu mówi św. Wincenty — brak ducha Jezusa Chrystusa, który pozwala w drugim człowieku rozpoznać brata”.

Również radosne wydarzenia u innych winniśmy uważać jakby za własne — wyjaśnia św. Wincenty — „Pan chciał swoją nauką sprowadzić pełną jedność ducha, jedność w radości i smutku. Jego pragnieniem jest, aby jeden podzielał uczucia drugiego... Cieszymy się,

jeśli słyszymy głos naszego brata cieszącego się. Cieszymy się, gdy mu się coś udało, gdy doznaje więcej czci i uznania, gdy nas przewyższa pod względem talentów — łask i przymiotów”.

Gdy Wincenty mówił o jakiejś szczególnej nędzy, zauważono, że silnie to przeżywał i serdecznie współczuł. Było to osobiste zaangażowanie się w troski innych ludzi. W konferencji wygłoszonej do misjonarzy mówił: „Współczucie Pana winno się w nas odzwierciedlać. Dlatego winniśmy się najpierw przejąć litością wobec cierpienia bliźniego, następnie to uczucie ujawnić zewnątrz — za przykładem Pana, który płakał nad nieszczęściem grożącym miastu Jerozolimie. W naszych słowach wypowiedzianych do cierpiącego niech się wyraża współczucie wobec jego bólu. W końcu należy mu dopomóc, jak tylko to jest możliwe, i próbować uwolnić go od jego nieszczęścia”.

Wincenty jest tym, który współczucie uczynił istotną formą miłości bliźniego. Miłość każe mu brać udział w radości i płakać z płaczącymi.

II

Współczucie św. Wincentego a Paulo prowadziło do urzeczywistnienia miłosierdzia. Dowodem tego są liczne wspomniane już instytucje, które założył, które zjednały mu tytuł Patrona dzieł miłosierdzia. Poza tym należałoby szczegółowo przedstawić całe życie Świętego, wypełnione czynami miłosierdzia. Ale pozwólmy znowu zabrać głos jemu samemu:

„Miłujmy Boga, moi Bracia, miłujmy Boga, ale niech to będzie kosztem naszych rąk, w pocie naszego czoła. Bo często akty miłości względem Boga, wzruszenia wrażliwego serca choć same w sobie dobre i godne pożądania, bywają jednak bardzo podejrzane, jeśli się nie realizują w praktyce. „Ojciec mój przez to będzie uwielbiony — mówi nasz Pan — że owoc obfity przyniesiecie...”. Musimy na to w sposób szczególny zwrócić uwagę, bo jest wielu takich, którzy poprzestają na zewnętrznym poprawnym zachowaniu się i podtrzymywaniu wewnątrz wzniosłych uczuć względem Boga, skoro jednak zaistnieje potrzeba czynu, wówczas odmawiają swojego w nim udziału. Pochlebiają sobie licznymi urojeniami i zadowolają się słodkimi dialogami, które prowadzą z Bogiem na modlitwie; umieją też o tym mówić jak natchnieni aniołowie. Gdy jednak te stany miną i potrzeba dla Boga wziąć się do pracy, cierpieć, przewycięzać siebie, ubogich poszukać, szukać zbłąkanych owiec, poprzestać na małym, znosić choroby lub jakieś niedogodności — wtedy ich nie ma, wtedy brak im odwagi. Nie, nie ludźmy się: opus nostrum in operatione consistit — nasze dzieło polega na działaniu”.

I tu przedstawia nam się Wincenty jako realista wyciągający praktyczne wnioski z Ewangelii. Mówi m. in.: „Najbardziej odpowiada Ewangelii, by z jednej strony w odosobnieniu, w modlitwie

i czytaniu gromadzić światło i siły dla własnej duszy, a następnie ruszyć w drogę, udzielając ludziom tego duchowego pokarmu. Tak czynił nasz Pan, tak za Jego przykładem czynili apostołowie. Idzie o to, by połączyć czyn Marty i postawę duchową Marii, o której czytamy w Ewangelii Łukasza... Powinniśmy czynami udowodniać miłość względem Boga. Całym naszym obowiązkiem jest d z i a ł a n i e”.

I znowu odwołuje się Wincenty do słowa Bożego: „Apostoł tłumaczy nam: Tylko nasze czyny idą za nami na drugi świat. Nad tym warto się zastanowić...”.

„Nie wolno — uczy Wincenty — głoszenia Dobrej Nowiny ubogim tak rozumieć, byśmy mieli przekazywać im tylko tajemnicę zbawienia. Trzeba raczej udzielać im wszystkich środków zbawienia, które przewidywali prorocy, i dopiero w ten sposób czynić Ewangelię prawdziwie skuteczną...”.

Wincenty korzysta ciągle z tekstu Ewangelii i Pisma św. w ogóle. On je czytał. W XVII wieku czytanie Pisma św. nie było powszechną praktyką wśród katolików, także duchownych. Wincenty praktykował codzienne czytanie Nowego Testamentu. Do swoich kapłanów mówił: „Winniśmy z wielką pobożnością oddawać się wiernie czytaniu rozdziału z Nowego Testamentu i wzbudzać na początku czytania i potem odpowiednie akty”.

Ulubionym jego tekstem, najczęściej cytowanym, jest Ewangelia św. Łukasza, ukazująca dobroć Jezusa Chrystusa i równocześnie niosąca Dobrą Nowinę zwłaszcza ubogim. Już przecież w pierwszym rozdziale tej Ewangelii występuje uboga służebnica Pańska w postaci Najśw. Maryi Panny. Jej Magnificat jest hymnem ubogich Jahwe.

Oprócz tekstów Łukaszkowych i św. Pawła czy też Mateuszowego opisu kazania na górze, przytacza św. Wincenty przede wszystkim św. Jana, choćby tylko przytoczyć jego naukę o upomnieniach jako formy okazywania miłosierdzia bliźniemu. „Kto kieruje społecznością, nie powinien uważać drugiego za poddanego, ale za brata — pisze św. Wincenty do jednego z przełożonych — jak to nasz Pan mówi do swoich uczniów: «Nie nazywam was moimi sługami, ale nazwałem was przyjaciółmi». Należy więc każdego traktować z pokorą, łagodnością, wyrozumiałością, serdecznością i miłością... Mamy jednak obowiązek w poszczególnym wypadku upomnieć brata, jeśli błądzi. Przy tym należy uważać, aby 1) nie czynić tego natychmiast, 2) czynić to w sposób łagodny i odpowiedni, 3) z podaniem uzasadnień niestosowności postępowania, 4) w przyjacielskiej i miłej formie”.

Te i podobne wskazania mógł dawać św. Wincenty jedynie w świetle Bożego słowa, ukazującego przykład Chrystusa. W świetle nauki Chrystusa zawartej w Ewangelii widział wielkość w ludziach nieszczęśliwych, opuszczonych, biednych, ciężko doświadczonych. W konferencji o duchu wiary wypowiada te słowa: „Nie śmiem oceniać biednego wieśniaka lub biedną kobietę według ich zewnętrz-

nych pozorów albo pojętności umysłu. Często ich wygląd zewnętrzny jest mizerny. Lecz wiemy w świetle wiary, że w tych ubogich ukazuje się nam Syn Boży, który chciał być ubogim. W swoim cierpieniu nie wyglądał On już prawie jak człowiek. Dla Żydów stał się kamieniem obraży. O Boże, jak inaczej przedstawiają nam się ubodzy, kiedy patrzymy na nich w świetle Bożym i z takim szacunkiem, jaki im okazuje Jezus Chrystus”!

Innym razem powie Wincenty: „Ubodzy to nasi panowie. Trzeba ich słuchać. To nie żadna przesada tak ich określać; w ubogich obecny jest nasz Pan”.

Przemówienia św. Wincentego natchnione słowem Bożym wywierały przedziwny wpływ na współczesnych. Nic dziwnego, że jedna z najlepszych współpracownic z paryskiej Caritas, pani Lamoignon, powiedziała do Ludwika Marii Gonzagi, późniejszej królowej Polski, gdy wychodziły z cotygodniowego zebrania pań miłosierdzia: „Nieprawdaż pani, że naśladowując uczniów idących do Emaus, mogliśmy mówić, iż nasze serca pałały miłością Bożą, kiedy ksiądz Wincenty do nas przemawiał”.

Duch Ewangelii bowiem na kształt zaczynu bezustannie przenika ludzi poddających się jego wpływowi. Inspiracje biblijne ożywiające działalność dobroczynną św. Wincentego a Paulo — ukazują źródła jego wielkości, a nam wyznaczają zadania serdecznej troski o to, by duchowi tego wspaniałego kapłana, to jest duchowi Ewangelii Chrystusa, nadawać współcześnie odpowiednie formy wyrazu i rozwijać jego twórcze siły w różnych dziełach miłości i miłosierdzia. Amen.

Gościkowo-Paradyż

KS. TEOFIL HERRMANN CM

O. Augustyn Jankowski OSB

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA W NOWYM SKŁADZIE

Mianowany jeszcze przez Pawła VI skład Komisji zakończył swą pięcioletnią kadencję w lipcu 1983. Spodziewana na jesień 1983 nominacja nowego składu nie nastąpiła, dopiero w kwietniu 1984 r. Ojciec św. Jan Paweł II zgodnie ze Statutem Komisji na wniosek jej przewodniczącego ex officio Kardynała Prefekta Kongregacji Doktryny Wiary mianował pełny jej nowy skład w liczbie 20 członków. Z dawnego składu ponowną nominację otrzymali: J. D. Barthélemy OP, P. Benoit OP, H. Cazelles PSS, J. Dupont OSB, J. Gnilka, P. Grelot, A. Jankowski OSB, A. Moreno Casamitjana — razem

8, co stanowi 40% pełnego składu, a niemal połowę stanu faktycznego (17) z roku 1983. Jako nowi członkowie zostali powołani: M. Dumais OMI (Kanada), J. Fitzmeyer SJ (USA), J. Lambrecht SJ (Belgia), J. E. Martins Terra SJ (Brazylia), J. F. Mc Hugh (Anglia), Bp L. Monsengwo Pasinya (Zair), L. D. Muñoz (Hiszpania), J. Pathrapankal CMI (Indie), G. Ravasi (Włochy), J. Schreiner (RFN), G. Segalla (Włochy), A. Vanhoye SJ (Belgia, Rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego). W październiku 1984 został mianowany Sekretarzem Komisji H. Cazelles, który po śmierci poprzednika bpa A. Descamps pełnił obowiązki „chargé d'affaires”. Najbliższa sesja plenarna Komisji przewidywana jest na kwiecień 1985.

Poprzednia Komisja w czasie swojej kadencji opracowała dwie zbiorowe publikacje wielojęzyczne: *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Torino 1981 (Elle Di Ci) oraz *Bible et christologie*, Paris 1984 (Cerf).

Kraków-Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ojcu Profesorowi

Augustynowi Jankowskiemu OSB

*nowo wybranemu opatowi tynieckiemu,
benedykowanemu w Niedzielę Palmową 31 marca 1985 r.,
wieloletniemu współpracownikowi RBL, szczere gratulacje i serdeczne życzenia składa Redakcja.*

Ks. Teofil Herrmann, CM

MIĘDZYSEMINARYJNY KONKURS BIBLIJNY

Korzystając z okazji spotkania Księża Profesorów Biblistów z niemal wszystkich seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, pragnę zaproponować podjęcie konkursu biblijnego we wszystkich seminariach tak diecezjalnych jak i zakonnych, w obecnym roku seminaryjnym 1984/85.

Międzyseminaryjne Konkursy Biblijne w naszym kraju mają już swoją historię. W roku jubileuszowym 1975, w dniu 29 listopada, odbył się Pierwszy Międzyseminaryjny Konkurs Biblijny we Wrocławiu. Uczestniczyły w nim trzy seminaria: Wrocławskie, Gorzowskie i Śląskie. W roku 1977, w dniu 30 kwietnia, przeprowadzono finał Drugiego Międzyseminaryjnego Konkursu Biblijnego w Warszawie. Do rywalizacji stanęły Seminaria: Warszawskie, Gorzowskie, Śląskie i Wrocławskie. W roku następnym 1978 zorganizowano Trzeci Międzyseminaryjny Konkurs Biblijny, którego finał odbył się 25 listopada w Ołtarzewie. Na ogólną liczbę 24 seminariów diecezjalnych i 29 seminariów zakonnych w Polsce, wzięło udział 10 diecezjalnych seminariów duchownych (Częstochowa, Gniezno, Gorzów, Katowice, Kielce, Kraków, Łomża, Pelplin, Tarnów, Wrocław) i 9 seminariów zakonnych (OO. Kapucyni Kraków, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy Kraków, Wyższe Seminarium Duchowne OO. Oblatów Obra, WSD Księży Orionistów Zduńska Wola, WSD Księży Pallottynów Ołtarzew, WSD OO. Redemptorystów Tuchów, WSD Księży Salwatorianów Bagno, WSD OO. Werbistów Pieniężno). W latach 1980 i 1982 odbywały się również konkursy międzyseminaryjne.

Świadkowie zmagania konkursowych, zarówno księża profesorowie jak i alumni, a zwłaszcza sami uczestnicy konkursu, byli zgodnie przekonani o użyteczności i wielkich korzyściach wynikających z dobrze zorganizowanych konkursów biblijnych. Wyrażano zdanie, że należy je kontynuować.

W obecnym roku pragniemy nawiązać do tej praktyki konkursów wzbożeni doświadczeniem lat ubiegłych. Opracowano już pewną metodę, która oczywiście może być jeszcze udoskonalana zwłaszcza, gdy nasuną się nam nowe sugestie po wysłuchaniu obecnego komunikatu.

Sposób przeprowadzenia proponowanego konkursu biblijnego.

1. Konkurs obejmuje Ewangelię synoptyczne i dotyczy tylko znajomości tekstu tych Ewangelii, przypisów objaśniających tenże tekst oraz wstępów poprzedzających Ewangelię synoptyczne w wydaniu ostatnim Biblii Tysiąclecia.

2. Proponowany konkurs jest trójstopniowy. Odbywa się w trzech etapach:

a) na terenie poszczególnych seminariów — na tym etapie wyłania się trzech najlepszych uczestników konkursu;

b) na terenie międzyseminaryjnym, w danym rejonie; w wyniku rywalizacji również wyłania się trzech najlepszych z danego rejonu;

c) w finale, w którym biorą udział zdobywcy pierwszych miejsc z każdego rejonu.

3. Pierwszy etap, tj. na terenie poszczególnych seminariów, mający na celu wytypowanie najlepiej przygotowanych uczestników konkursu w danym seminarium, uwzględni dwie eliminacje: pierwsza polega na odpowiedzi pisemnej na mniej więcej dwadzieścia pytań, odpowiednio opunktowanych. Zdobywcy największej liczby punktów przechodzą do drugiej eliminacji wyłaniającej trzech najlepszych konkursistów.

4. Drugi etap konkursu odbywa się już w rejonie. Biorą w nim udział trzej zwycięzcy pierwszego etapu z każdego seminarium danego rejonu. Zdobywcy trzech pierwszych miejsc w rejonach, ubiegają się następnie o pierwsze miejsca w finale.

5. Uczestników drugiego etapu zachęca się do przygotowania się również grupowego, wspólnego, gdyż w eliminacjach rejonowych przyznaje się punkty nie tylko dla poszczególnych uczestników, lecz także dla całej grupy.

6. Pytania konkursowe na pierwszym etapie, a więc w poszczególnych seminariach, przygotowuje miejscowy organizator konkursu, zazwyczaj kierownik zespołu biblijnego. Czyni to jednak w porozumieniu z wykładawcą Pisma św. — opiekunem zespołu biblijnego. Pytania konkursowe na drugim i trzecim etapie opracowuje komitet organizujący konkurs.

7. Należy dążyć do tego, by praca konkursowa objęła na pierwszym etapie jak największą liczbę uczestników. Wszystkie zaś zmagania konkursowe powinny odbywać się na poszczególnych etapach możliwie w obecności całej społeczności seminaryjnej, by zainteresowanie tekstami biblijnymi mogło udzielać się ogółowi alumnów danego seminarium.

8. Przed konkursem, na wszystkich etapach, o ile to możliwe, odprawia się krótkie nabożeństwo Słowa Bożego w kaplicy seminaryjnej.

9. W czasie konkursu, który odbywa się — jak już wspomnieliśmy — możliwie w obecności wszystkich alumnów, Ksiądz Profesor Pisma św. otwiera opieczętowaną kopertę z zestawami pytań i przekazuje ją alumnowi przewodniczącemu oraz trzyosobowej komisji alumnów oceniających odpowiedzi. Na tablicy wypisuje się nazwiska konkursistów, następuje losowanie zestawu pytań. Odpowiedzi na pytania są punktowane itd. Gdyby zaistniała trudność w wytypowaniu zdobywców trzech pierwszych miejsc, przewiduje się pytania dodatkowe (5 pytań) na które uczestnicy odpowiadają równocześnie na piśmie. Na końcu przewodniczący ogłasza wynik, sporządza się odpowiedni protokół itd.

10. Nagrody mogą być przyznawane uczestnikom wszystkich kolejnych etapów eliminacji, konieczne jednak na etapie trzecim. Fundują je chętni ofiarodawcy.

Niektóre seminaria duchowne nie wzięły udziału w dotychczasowych Międzyseminaryjnych Konkursach Biblijnych, motywując odmowę tym, że nie wypada podane nam w Biblii Słowo Bożego uczynić przedmiotem konkursowych przetargów. Rozgrywki o Słowo Boże wydają się dla nich pewną jego profanacją. Odpowiedzią na tego rodzaju obawy jest fakt, że nie zauważono dotychczas, aby ktoś z uczestników konkursu podzielał te obawy, lub też przeżywał tego rodzaju obiekcje. Słowo Boże jest nam dane po to, by je poznawać, studiować z głębią i przeżywać. Wyrazem właściwego ustosunkowania się do Słowa Bożego były też nabożeństwa biblijne, które poprzedzały każde konkursowe zmaganie. Prace konkursowe prowadzono w atmosferze prawdziwie godnego przeżywania Słowa Bożego, co udzielało się nie tylko czynnym uczestnikom konkursu, lecz także wszystkim, którzy interesowali się jego przebiegiem.

Proponuje się zatem, by podjąć znowu prace konkursowe w bieżącym roku seminaryjnym 1984/85. Byłby to nowy Międzyseminaryjny Konkurs Biblijny, który miałby charakter ogólnopolski

Proponuje się następujący terminarz dla poszczególnych etapów: dla pierwszego etapu, eliminacja pisemna, a następnie druga eliminacja, w terminie dowolnym, ustalonym w danym seminarium. Drugi etap, w poszczególnych rejonach, 25 marca, w święto Zwiastowania Najśw. Maryi Panny. Trzeci etap, finał, 1 maja.

Przynależność poszczególnych seminariów do rejonów oraz miejsce drugiego i trzeciego etapu będzie ustalone w zależności od zgłoszeń.

Księża profesorowie bibliści będą uprzejmi wypowiedzieć się na temat propozycji czy też sposobów przeprowadzenia samego konkursu. W przypadku zaś zgody na podjęcie pracy konkursowej w danym seminarium, proszeni są o łaskawe podanie adresu swego seminarium. Będziemy przysyłać potrzebne informacje i przekazywać je zainteresowanym alumnom.

Gościkowo—Paradyż

KS. TEOFIL HERRMANN CM

Ks. Tomasz Jelonek

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W ROKITNIE (1984)

Sanktuarium diecezji gorzowskiej w Rokitnie stało się miejscem dorocznego spotkania biblistów polskich w roku 1984. Sympozjum, które odbyło się w dniach 26 i 27 września, zgromadziło czterdziestu sześciu biblistów pracujących naukowo i dydaktycznie na uczelniach teologicznych i w Wyższych Seminarjach Duchownych diecezjalnych i zakonnych.

Sympozjum stwarza okazję refleksji nad przemyśleniami, które ujęte w formę referatów i komunikatów przekazywane są zebranim i następnie uzupełniane w dyskusjach. Ta strona Sympozjum jest w jakiś sposób wymierna czasem referatów i ilością biorących udział w dyskusji. Sympozjum ma także inną stronę, której nie można wymierzyć i której także nie można ująć w sprawozdaniu, a jest nią spotkanie ludzi pracujących w podobnych warunkach nad słowem Bożym zapisanym w Biblii i nad biblijną formacją kapłanów oraz ludu Bożego. To spotkanie ludzi ubogaca ich samych i stwarza atmosferę, w której dokonują się prace Sympozjum przewidziane jego programem. O nich chcemy powiedzieć w tym krótkim sprawozdaniu.

Referatem wprowadzającym w tematykę Sympozjum był referat ks. prof. dr hab. Stanisława Grzybka na temat *Metodologia teologii biblijnej*. Prelegent przedstawił różne ujęcia tej dziedziny badań biblijnych, która jest szczególną refleksją człowieka wierzącego nad słowem Bożym. Zostały ukazane różne sposoby pojmowania roli teologii biblijnej i proponowane metody rozwiązywania jej zadań. W panoramie różnych opinii na temat, czym jest i jak ma postępować teologia biblijna, podkreślone zostały pozytywne elementy poszczególnych metod, a prelegent za najbardziej odpowiednią uznał metodę diachroniczną G. von Rada, którą należałoby uzupełnić analizą typologiczną.

W czasie przedpołudniowych obrad pierwszego dnia Sympozjum ogłoszono jeszcze jeden referat, jeden komunikat naukowy i dwa komunikaty informacyjne. Z referatem na temat *Problem interpretacji genealogii I Krn 1—9* wystąpił ks. prof. dr hab. Jan Łach. Ta część Księgi Kronik poza komentarzami nie jest przedmiotem naukowych publikacji, a rodzi wiele pytań. Prelegent po przytoczeniu licznych danych odnoszących się do zestawów imion, podkreślił, że chociaż problem ich interpretacji pozostaje nadal otwarty, to jednak można stwierdzić, że rozważana część Księgi Kronik ma charakter teologiczny i przygotowuje dalszy ciąg Księgi.

Genealogie podkreślają, że organizm społeczny i państwowy musi być zbudowany jedynie teokratycznie. Bóg bowiem, który wpleciony jest w ludzką historię i kieruje dziejami, obrał sobie Jerozolimę za swoją siedzibę, a naród ma dawać o Nim świadectwo.

Ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel wygłosił komunikat pod tytułem *Propozycje egzegetyczne René Girarda*. Uznając poglądy tego kontrowersyjnego filozofa i literata francuskiego jako wyzwanie dla egzegetów, prelegent próbował przeanalizować te elementy, które można przyjąć, oraz te, którym stanowczo trzeba się sprzeciwić. Kategorie bowiem wyprowadzone przez Girarda nie zgadzają się z właściwym przekazem biblijnym.

Referaty i komunikat wywołały ożywioną dyskusję, w której wzięło udział wielu uczestników Sympozjum. Szczególnie zajęto się problemem teologii biblijnej, starano się bardziej sprecyzować jej specyfikę i metody poznawcze. Między innymi O. prof. dr hab. Hugolin Langkammer, przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich, podkreślił chrystoperspektywiczne patrzenie Starego Testamentu i chrystocentryzm w Nowym Testamencie. O. prof. dr hab. Augustyn Jankowski przypomniał o trzech zasadach objawienia biblijnego, jakimi są rozwój, ciągłość i transpozycja.

Informacyjny charakter miało wystąpienie O. Profesora Jankowskiego, który został ponownie powołany do Papieskiej Komisji Biblijnej i o jej działalności oraz nowym składzie poinformował zebranych. Następnie ks. dr hab. Teofil Herrmann przedstawił zasady i organizację międzyseminaryjnych konkursów biblijnych. Mają one pobudzać do zdobywania znajomości tekstów, wstępów umieszczonych w Biblii Tysiąclecia i przepisów.

Na sesję popołudniową złożyły się dwa referaty z dyskusją. W pierwszym ks. dr hab. Stanisław Potocki mówił na temat *Metody kompozycji słów mędrców anonimowych* (Prz 22, 17—24, 22). Ten zbiór wypowiedzi mądrościowych, stanowiący część Księgi Przysłów, jest zbiorem ważnym, ale mało studiowanym. Prelegent zaproponował jako klucz do rozważenia kompozycji zbioru zagadkowy termin *szalishim* (22, 20), wyrażający ideę troistości. Zastosowanie tego klucza pozwala w zbiorze wyróżnić trzy części. Pierwsza zdradzająca wpływy mądrości egipskiej, jest przestrogą przed działaniem na swoją szkodę, druga o karności serca kończącej się satyrą na pijaństwo, tematem wiodącym części trzeciej jest mądrość.

W drugim referacie tej sesji ks. dr Roman Krawczyk przedstawił rolę pytania *Kim jest człowiek?* (Syr 18, 7) dla podstaw antropologii Księgi Syracha. W referacie zostały ukazane zbieżności terminologiczne i rzeczowe pomiędzy Księgą Syracha a trzema pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju. Wynika z nich wniosek, że antropologia Syracha przedstawiona została na podstawie Księgi Rodzaju.

Skrócona sesja drugiego dnia Sympozjum składała się z jednego referatu ks. dr Andrzeja Kowalczyka pod tytułem *Rola tematu wyjścia z Egiptu i podboju Ziemi Obiecanej w relacji Ewangelii św. Mateusza*. Prelegent ukazał bardzo liczne podobieństwa rzeczowe i liczbowe pomiędzy Pięcioksięgiem i Księgą Jozuego a Ewangelią Mateuszową. Istnieją także podobieństwa między Ewangelią Mateuszową a Psalmem 107, nawiązującym do wyjścia z Egiptu, zwłaszcza jeżeli chodzi o ósmy i dziewiąty rozdział Ewangelii. Wnioskiem z tych rozważań było stwierdzenie, że tematy wyjścia i zdobycia Ziemi Obiecanej zdeterminowały Mateuszowe opowiadanie o Jezusie.

Referat wywołał ożywioną dyskusję, w której podkreślano skrupulatne wyliczenie podobieństw, ale również zastanawiano się, czy analogie były zamierzone przez hagiografa. Niewątpliwie ciekawy referat, oparty na wymagających dużego wysiłku badaniach, mógł budzić obawę w myśl zasady: qui nimis probat, nihil probat.

Symposium Bibliistów Polskich w Rokitnie miało także oprawę liturgiczną. Była nią przede wszystkim Msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem ks. biskupa Pawła Sochy, biskupa pomocniczego w Gorzowie. Msza święta odprawiona została w pierwszym dniu obrad w sanktuarium Matki Bożej, która od 1669 roku w Rokitnie rozdziela swoje łaski. Z historią sanktuarium i kultu maryjnego zapoznali się uczestnicy Symposium wieczorem pierwszego dnia dzięki życzliwości miejscowego proboszcza, który podzielił się swoją rozległą wiedzą o miejscu, którego jest kustoszem.

W drugim dniu obrad uczestnicy koncelebrowali Mszę świętą w kaplicy domu rekolekcyjnego, który otworzył swoje gościnne progi dając bibliptom miejsce na obrady, posiłki i spoczynek.

Po krótkim spotkaniu trzeba było wracać do swoich miejsc pracy, nowy bowiem rok akademicki był już „za pasem”.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

LISTA UCZESTNIKÓW SYMPOZJUM

1. ks. Roman Bartnicki — 00-498 Warszawa, Książęca 21
2. ks. Jerzy Chmiel — 31-003 Kraków, Podzamcze 8
3. ks. Edward Chmura — 37-700 Przemyśl, Zamkowa 5
4. ks. Paweł Cieślak — 71-730 Szczecin, Strzałkowska 26
5. ks. Michał Czajkowski — 00-132 Warszawa, Grzybowska 16/22 m. 912
6. ks. Jan Dyrda — 66-001 Zawada (diec. Gorzów)
7. ks. Stanisław Gądecki — 62-200 Gniezno, Seminaryjna 2
8. ks. Marian Gołębiowski — 87-800 Włocławek, Karnkowskiego 3
9. ks. Stanisław Grzybek — 30-066 Kraków, Beniowskiego 39
10. ks. Tadeusz Hanelt — 62-200 Gniezno, Seminaryjna 2
11. ks. Stanisław Hałas — 32 422 Stadniki 81
12. ks. Tomasz Hergesel — 50-329 Wrocław, pl. Katedralny 14
13. ks. Teofil Herrmann CM — 66-203 Jordanowo (diec. Gorzów)
14. O. Augustyn Jankowski OSB — 30-375 Kraków, Benedyktyńska 37/39
15. ks. Tomasz Jelonek — 31-127 Kraków, Kochanowskiego 3/2
16. ks. Franciszek Józwiak — 87-800 Włocławek
17. ks. Andrzej Kowalczyk — 83-000 Pruszcz Gd., Wojska Polskiego 37
18. ks. Roman Krawczyk — 08-110 Siedlce, Świerczewskiego 64/4
19. ks. Józef Kudasiewicz — 20-039 Lublin, Nowotki 7
20. O. Hugolin Langkammer OFM — 20-039 Lublin, Nowotki 7
21. ks. Wiesław Lauer — 80-834 Gdańsk, Św. Ducha 58
22. ks. Henryk Lempa — 50-328 Wrocław, św. Idziego 4/6
23. ks. Jan Łach — Warszawa, Reymonta 10/238
24. ks. Michał Magda SVD — 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
25. ks. Marek Major — 08-107 Paprotnia (diec. siedlecka)
26. ks. Stanisław Mędała — 00-047 Warszawa, Krakowskie Przedm. 3

27. ks. Henryk Muszyński — 01-956 Warszawa, Wrzecionowo 52/154
28. ks. Leonard Pawlak FDP — 98-220 Zduńska Wola, Łaska 88
29. O. Urban Pietrzyk OFM — 31-069 Kraków, Bernardyńska 2
30. ks. Stanisław Pisarek — 40-050 Katowice, Gen. Zajączka 2
31. ks. Bogdan Poniży — 60-830 Poznań, Krasieńskiego 11/2
32. ks. Stanisław Potocki — 37-700 Przemyśl, Zamkowa 5
33. ks. Jan Kanty Pytel — 60-348 Poznań, Skarbka 23
34. ks. Piotr Skucha — 25-013 Kielce, Świerczewskiego 27
35. ks. Andrzej Strus — 99-300 Kutno — Woźniaków
36. ks. Edward Strycharz TCh — 61-120 Poznań, Lubrańskiego 1a
37. O. Damian Szojda — 40-760 Katowice, Panewnicka
38. ks. Andrzej Szewciw — 66-203 Jordanowo, Gościkowo-Paradyż
39. ks. Edward Szymanek TCh — 61-120 Poznań, Lubrańskiego 1a
40. ks. Antoni Tronina — 20-039 Lublin, Nowotki 7
41. ks. Julian Warzecha SAC — 05-850 Ożarów Maz. Ołtarzew,
Kilińskiego 20
42. ks. Henryk Witczyk — 25-013 Kielce, Świerczewskiego 27
43. ks. Marian Wittlieb — 72-200 Trzebiatów, Rybacka 2 (diec. Szczecin)
44. ks. Marian Wolniewicz — 61-109 Poznań, Mieszka I 9
45. ks. Stanisław Włodarczyk — 42-200 Częstochowa, św. Barbary 43
46. ks. Jan Załęski — 03-131 Warszawa, Mehoffera 2

LUIS ALONSO SCHÖKEL *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*. Tłum. z hiszp. ks. A. Malewski SDB, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, ss. 304.

Książka profesora z Biblicum w Rzymie, o Luisa Alonso Schökela (ur. 1920) *La Palabra inspirada*, tłumaczona już na kilka języków (angielski, włoski, niemiecki, francuski, japoński), doczekała się również przekładu polskiego. Jest ona wynikiem zainteresowań i studiów Autora, jak również wynikiem refleksji posoborowej, kiedy to spojrzenie na natchnione słowo Boże stało się odnowieniem naszego pojmowania Biblii. Przedmowę do polskiego wydania napisał ks. Stanisław Grzybek, egzegeta i edytor, natomiast słowo wstępne, informujące o sposobie i pracach Autora, wyszło spod pióra ks. Andrzeja Strusa SDB, jednego z uczniów Alonso Schökela.

Książka dzieli się na pięć części, które z kolei dzielą się na rozdziały: jest ich w sumie piętnaście. W części pierwszej: „Słowo Bosko-ludzkie” wychodzi Autor niejako z fenomenologicznego punktu widzenia: od wyznania wiary w czasie liturgii działania Ducha Świętego na wierzących. W części drugiej Autor zajmuje się zjawiskiem języka. Jest tu mowa o trzech funkcjach języka według klasyfikacji K. Bühlera: przedstawienie, wyrażenie, wezwanie, a także o trzech płaszczyznach języka: język potoczny, techniczny i literacki, (Na s. 102 błąd drukarski: funkcja faktyczna języka, a nie faktyczna). Część trzecia książki została poświęcona autorom natchnionym — hagiografom. Jest to nowe potraktowanie starego zagadnienia: proroctwo i natchnienie w kontekście modelu twórczości literackiej. Autor analizując „model Benoit” natchnienia próbuje dojść do własnej koncepcji. Nie pozostając tylko w kręgu zjawisk literackich Alonso Schökel traktuje także o socjologii natchnienia.

Samym dziełem natchnienia zajmuje się Autor w części czwartej swej pracy. Jest to analiza dzieła literackiego w oparciu o współczesne kryteria literaturoznawstwa. Wiele miejsca poświęca Autor przekładom biblijnym, gdyż — jak pisze — „pierwszym i bezpośrednim faktem w naszym życiu religijnym powinny być akty liturgiczne: liturgia głosi słowo Boga, a ja jej nie rozumiem lub słucham jej w tłumaczeniu” (s. 210). Wreszcie w części piątej Autor zajmuje się konsekwencjami, czyli skutkami natchnienia. W kontekście Logosu jest to prawda, zaś w kontekście Ducha — moc zbawcza. Zwłaszcza ten ostatni aspekt, nieco zaniedbany, został dobitnie przypomniany. Wywody rozpoczęte analizą działania Ducha kończą się refleksją zdań, które wyrażają niejako „napięcie” książki: „Stwórzmy w naszym duchu wolną przestrzeń, w której rozległoby się słowo Boga, i gdy ono zabrzmi spłynie na nas swą łaską” (s. 293).

W wydaniu polskim została umieszczona na końcu wybrana bibliografia z wydania oryginalnego.

Omawiana książka L. Alonso Schökela nie powinna przejść niezauważona w naszej teologii i duszpasterstwie. Choć jest to esej *par excellence* teologiczny, to przecież jest on bardzo użyteczny dla rozumienia roli i przepowiadania Pisma świętego na płaszczyźnie pastoralnej. Jest to także ważny moment nawiązania do współczesnych zdobyczy językoznawstwa i literaturoznawstwa i wykorzystania ich w wyjaśnianiu Słowa natchnio-

nego, które żywe jest i skuteczne (por. Hbr 4, 12). Bogaty materiał do przemyśleń dla teologów i studentów teologii, dla duszpasterzy i literatów, słowem — dla wszystkich, którzy pragną zgłębić tajemnicę Bożego słowa.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ, *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 139, Wydawnictwo KUL.

Publikacje na temat literatury pseudoepigraficznej nie należą do najczęstszych, jakie odnotowuje polska bibliografia biblijna, studia zaś monograficzne z tego zakresu są szczególnie rzadkie. Z radością należy więc powitać studium ks. R. Rubinkiewicza, który opublikował swoją rozprawę habilitacyjną na temat eschatologii 1 Księgi Henocha, zwanej także Henochem etiopskim. Jest to ta księga, która wywarła znaczny wpływ na takie dzieła, jak Księga Jubileuszów, Testamenty XII Patriarchów, Wniebowzięcie Mojżesza, Apokalipsa Barucha, Apokalipsa Abrahama czy 4 Księga Ezdrasza. Była ona również znana w środowisku wczesnochrześcijańskim i cieszyła się wysokim uznaniem wielu starożytnych teologów. Tertulian np. uważał ją za natchnioną, a Orygenes nie ośmielił się jej zaliczyć do pism pozakanonicznych.

Zasadnicze pytanie, jakie stawia sobie ks. Rubinkiewicz, dotyczy wpływu tej księgi na Nowy Testament, przy czym świadom tego, że jest to księga reprezentująca różne tendencje teologiczne i niejednorodną doktrynę, chce zwrócić uwagę na określony i wybrany topos, by wykazać czy dany pisarz NT posłużył się ilustracją z Hen, ażeby potem pytać dalej — w jakim celu to uczynił. Zadanie to jest o tyle trudniejsze, że — według współczesnych opinii — wszyscy pisarze NT co najmniej znali tę księgę, i w większym lub mniejszym stopniu od niej zależeli. Mając to na uwadze, autor zajął się jedynie tzw. fragmentem noachickim (Hen 9—11), będącym oddzielną jednostką literacką. Głównym wątkiem tych 3 rozdziałów jest tematyka eschatologiczna — za pośrednictwem aniołów zostaje Noemu objawiony koniec świata i związane z tym oczyszczenie ziemi oraz ustanowienie królestwa sprawiedliwości oraz pokoju.

Przy tak postawionym *status quaestionis* odpowiedź na problem pracy pojawia się dopiero w trzecim, czyli ostatnim rozdziale książki, ale to, co go poprzedza, stanowi nieodzowne przygotowanie rozwiązania problemu. Mamy zatem najpierw rozdział poświęcony krytyce historyczno-literackiej Hen 9—11. Jest to znakomite opracowanie wszystkich podstawowych kwestii introdukcyjnych, a więc problemu tekstu, jego struktury i miejsca w strukturze całej księgi, rodzaju literackiego, czasu i środowiska powstania, wreszcie wpływu Hen 9—11 na inne teksty żydowskiej literatury pozabiblijnej. Odnośnie do daty powstania apokryfu autor przedkłada własne rozwiązanie, uważa mianowicie, że powstał on już w epoce perskiej. Jeżeli tak jest, to datacja cyfrowa — IV/III wiek — podawana jest omyłkowo, gdyż przełom tych wieków oznacza już epokę hellenistyczną.

W rozdziale II autor przedstawił syntezę eschatologicznych koncepcji Hen 9—11. Zwrócił tutaj uwagę na 3 wielkie tematy Hen 9—11: zło i jego przyczyny, wielki dzień sądu i królestwo Boże, oraz na 2 zagadnienia pochodne: miejsce człowieka między sądem a zbawieniem i wizja historii świata. Wszelkie zło, jakie się dzieje na ziemi, ma swą przyczynę — według Henocha — w przekroczeniu Prawa Bożego przez aniołów. Przy takim założeniu również zło, jakie popełnia człowiek osobiście, ma swe źródło nie w jego złej woli, lecz w ingerencji mocy nadziemskich. Ten sam

jednak człowiek, osaczony przez przeciwne mu siły nadziemskie może aktywnie uczestniczyć w dziele odnowy świata przez oczyszczanie się z grzechów, szczególnie w wielkim Dniu Pojednania.

Po takim nakreśleniu tła historyczno-literackiego i teologicznego Hen 9—11 autor przechodzi do porównania wypowiedzi apokryfu z 5 tekstami NT, w których widać echa Hen: Mt 22, 13 (człowiek bez szaty godowej), 1 P 3, 18—20 (duchy zamknięte w więzieniu), 2 P 2, 4 (aniołowie zachowani na sąd), Jud 6 (wielki dzień sądu), Ap 20, 2—3 (szatan związany na tysiąc lat). Ks. Rubinkiewicz, dokonawszy analizy porównawczej wybranych tekstów, dochodzi do wniosku, że wypowiedzi Hen o eschatologii, należące do wybranego dorobku myśli teologicznej czasów Starego Testamentu i epoki międzytestamentalnej, zostały przez autorów Nowego Testamentu zreinterpretowane w świetle zbawczego wydarzenia, jakim było przyjście Jezusa Chrystusa. W tym to momencie, a nie w jakimś bliżej nieokreślonym i wciąż odległym punkcie historii, zaczęły się dla świata czasy eschatologiczne. Księga Henocha reprezentuje dobre wyczuwanie wielu problemów ludzkich, ale bez światła, które przyszło dopiero ze strony objawiającego się Chrystusa, nie była w stanie ich rozwiązać. Te wszystkie nadzieje, związane z nowymi czasami, zostały ukazane w NT w nowej perspektywie. Stało się tu więc coś analogicznego, pisze ks. Rubinkiewicz, jak z wypowiedziami ST, na które właściwe i pełne światło rzuciła też dopiero tajemnica odkupienia w Jezusie Chrystusie.

W ocenie tej monografii należy podnieść przede wszystkim fakt, iż jest to pierwsza, i dokonana na taką skalę, refleksja teologiczna, w której podjęto się ustalenia relacji fragmentu pisma apokryficznego do tekstów NT. Było to zadanie trudne z tego szczególnie powodu, że badania nad literaturą pseudoepigraficzną są wciąż jeszcze w stadium poszukiwań wstępnych, zwłaszcza jednak gdy chodzi o studium porównawcze. Po wtóre, ukazując paralele nowotestamentalne w literaturze pseudoepigraficznej, autor dostarczył wiele cennego materiału dla interpretacji trudniejszych, przeważnie o charakterze symbolicznym, wypowiedzi hagiografów Nowego Testamentu. Wreszcie po trzecie, publikacja ta jest na pewno dokumentem stwierdzającym obecność polskich uczonych na polu badań literatury pseudoepigraficznej i zapowiedzią kolejnych opracowań z tego zakresu.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

H. G. REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Erträge der Forschung; Bd. 173, Darmstadt 1982, ss. 203

Książka Henniga Grafa Reventlowa, od 1965 r. profesora egzegezy i teologii ST w Ruhr-Universität (Bochum), jest pracą przekrojową, ukazującą główne problemy starotestamentalnej teologii biblijnej w XX wieku. W pięciu rozdziałach autor kreśli aspekty tej teologii. Jak sam zaznacza, starał się wykorzystać możliwie wszystkim dostępną mu literaturę, znajdującą się w bibliotekach niemieckich. W ten sposób szczególnie nacisk położony został na bibliograficzne informacje, co pozwala na obszerniejsze zapoznanie się z prezentowaną przez H. G. Reventlowa problematyką, przekraczającą zarazem ramy jego publikacji.

Rozpoczyna przedstawieniem pierwszych źródeł zagadnienia teologii ST od gablerowskiej „definicji” teologii biblijnej w jej rozumieniu czysto dogmatycznym, aż po ujęcie Steuernagela o zabarwieniu opisowo-systematycznej formy (2—14). Następnie wychodząc od Komentarza K. Bartha (1919 r.) ukazuje program tzw. „duchowej egzegezy” („pneumatische

Exegese”), jako historyczno-krytycznej metody postępu biblijnego, poprzez który możemy dojść do ducha Biblii (14—21). W nurcie tego kierunku autor kreśli rys także „teologii dialektycznej”, nacechowanej biblijną hermeneutyką chrystologiczną myśli K. Bartha (21—30). Część I kończy H. G. Reventlow przedstawieniem ideologicznej walki o ST (antysemityzm ideologiczny; indoeuropejska mitologia) (30—47).

Rozdział II, stosunkowo krótki (48—64), to usystematyzowane przedstawienie istoty problemu, które ukazuje toczące się dyskusje o formie teologii ST. Autor opiera się tutaj głównie na pojęciach starotestamentalnej teologii w ujęciu różnych autorów, m. in. W. Eichrodta, E. Riehma, H. Schultza, E. Sellina, C. Westermanna, R. Rendtorffa.

III rozdział to problem historii (65—137). Przedstawiona tu zostaje praca G. v. Rada (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938), która stanowi pionierską niejako pracę w poznaniu *Sitz im Leben* teologii ST. W oparciu o nią autor uwypukla obraz historii jako medium objawienia, jej izraelskie rozumienie (myśl pomiędzy „obietnicą” a „wypełnieniem”), hebrajskie pojęcie czasu. Kończy zasadniczą krytyką szkoły G. v. Rada.

IV rozdział autor zatytułował: „Środek’ ST” (138—147). Przez „środek” rozumie principium teologii ST, właściwą jej dialektykę. Tym centralnym pojęciem, według wielu autorów, jest pojęcie przymierza, idea przymierza jako „wszystko określający środek”, jako „punkt przecięcia się wszystkich ważnych linii poznania Boga w Izraelu”, jako „strukturalna jedność starotestamentalnego orędzia” (Eichrodt). „Środkiem’ teologii ST jest tzw. formuła przymierza: „Jahwe, Bóg Izraela, Izrael, naród Jahwe” (R. Smend). Jest to samoobjawieniowe wyznanie Boga: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14 n.).

W V rozdziale autor kreśli trzy główne pojęcia starotestamentalnej teologii (148—202): stworzenie, mit i mądrość. Zajmuje się oceną tych trzech pojęć dla całości teologii ST. Stworzenie ukazane jest tu jako „małe historyczne credo” (G. v. Rad) aktu stwórczego światła i człowieka; mit rozumiany jest jako „teraźniejszy porządek motywujący rzeczywistość” (A. E. Jensen), czy też możliwa forma wyrażania wiary (J. Hempel); mądrość autor omawia od klasycznego ujęcia W. Zimmerli’ego jako „objawienie Boga”, aż po ujęcie Fichtnera jako specyficznie izraelskiego obszaru historycznych i profetycznych tradycji ST.

Oceniając pracę H. G. Reventlowa możemy stwierdzić, iż w sposób jasny, zarazem systematyczny i skrótowy zarysowuje główne problemy dyskusji nad teologią ST we współczesnej egzegezie XX w. Trudowi autorowi towarzyszy umiejętna synteza i przekrojowa obrazowość. Praca ta może służyć za „przewodnik” po rozwoju współczesnej myśli biblijnej.