

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXIX

1986

## MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW — TARNÓW 1985

O. Józef Wiesław Rosłon OFMConv.

### ZBAWIENIE JAKO ŻYCIE W OPARCIU O KSIĘGĘ PSALMÓW

W powyższy sposób bardziej starałem się sprecyzować i pod szczególnym aspektem przedstawić temat, zapowiadany w programie bardziej ogólnie jako „Problem życia w Księdze Psalmów”, nawiązując zarówno metodycznie jak i merytorycznie do dwóch uprzednio wydanych publikacji mianowicie *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*<sup>1</sup> i *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*<sup>2</sup>. W obu wypadkach problem zbawienia był rozważany pod kątem widzenia życia jako metafory i jako synonimu zbawienia. Tak też chciałbym na ten temat spojrzeć i w niniejszym artykule, uważając go za bardziej monograficzne ujęcie „zbawienia” w Starym Testamencie. W odniesieniu do ksiąg Starego Testamentu ogólnie jak i do Ewangelii Janowej obraz zbawienia jako życia i opisowa definicja tegoż otrzymane zostały na drodze analizy słownictwa „zbawczego” i metafor zbawczych. Taką podwójną drogą chciałbym pójść i obecnie,

<sup>1</sup> W. J. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970 ATK, ss. 230.

<sup>2</sup> J. W. Rosłon, *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, praca zbior. pod red. ks. F. Gryglewicza, Lublin 1976 KUL, ss. 183—195, oraz tenże: *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, w: *Studia z biblistyki*, t. I, Warszawa 1978 ATK, ss. 7—153 (w tym: *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, ss. 9—87).

z racji praktycznych, do minimum sprowadzając jednak analizy słownictwa, a bardziej poświęcając czas na element metaforyczny z tej racji też, że pierwsze zostały dość obszernie potraktowane w „Zbawieniu człowieka w Starym Testamencie”<sup>3</sup>, a więc nie ma potrzeby ich powtarzać, natomiast jest tu miejsce na szczególne zajęcie się metaforami zbawczymi właśnie w Psalmach, które tam z konieczności nie mogły być należycie szeroko uwzględnione.

## I. TERMINOLOGIA ZBAWCZA

### 1. W odniesieniu do narodu wybranego

Zbawienie (i „odkupienie”) w Starym Testamencie odnosi się przede wszystkim i w pierwszym rzędzie do społeczności narodu wybranego<sup>4</sup>. W Księdze Psalmów, reprezentującej w dziejach zbawczych szeroki wachlarz chronologiczny, zawiera się wiele wypowiedzi na temat zbawienia i odkupienia narodu.

#### a) Słownictwo odnoszące się do „zbawienia” i „odkupienia”:

Ze względu na typowe słownictwo biblijne związane z ideą „zbawienia” i „odkupienia” typują następujące teksty psalmowe:

3, 9	53, 7	77, 16	106, 8. 10. 21. 47
7, 11	56, 8	78, 35. 42	107, 2
17, 7	65, 6. 20	79, 9	111, 9
18, 28	68, 21	80, 3—4	130, 8
24, 23	69, 36	85, 5. 8	136, 24
36, 7	72, 4. 13—14	95, 1	145, 19
37, 39—40	74, 2. 12	96, 2	
44, 5. 8. 27	76, 10	98, 1—3	

W wyniku przebadania słownictwa hebrajskiego i greckiego w powyższych tekstach otrzymujemy następujące dane: hebrajskiemu czasownikowi *jāsza'* (w Hi „zbawił”) odpowiada przeważnie w Biblii

<sup>3</sup> Dz. cyt., ss. 15—36 i 49—74.

<sup>4</sup> Por. *Drogi zbawienia od Biblii do Soboru*, praca zbior. pod red. o. Bernarda Przybylskiego, Poznań 1970 (Studia Instituti Thomistici, t. IV), zwłaszcza: K. Romaniuk, *Zbawcza inicjatywa Boga*, ss. 5—23; tenże *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*, ss. 144—252; tenże: *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, ss. 24—33; tenże: *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, ss. 80—105; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, ss. 34—79; tenże: *Ku zbawieniu poprzez „ekonomię” Starego Prawa*, ss. 106—143; J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma św.*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. VI, Lublin 1983, ss. 25—43; L. Stachowiak, *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia — Księga życia ludu Bożego*, praca zbior. pod red. ks. S. Łacha i ks. M. Filipiaka, Lublin 1980 KUL, ss. 61—69 i inne.

greckiej słowo *sōdzein*; imiesłów czynny *mōszia*. („wybawiający”, „zbawca”) tłumaczony bywa przez imiesłów *sōdzōn* lub rzeczownik *sōtēr*, rzeczowniki *jēsū(ā)h*, *jēsū(ō)t* i *tēsū(ā)h* („zbawienie”) znajdują odpowiedniki greckie w *sōtēria*, *sōtēriai* i *sōtērion*; podobnie rzeczownik *jesza* („zbawienie”, „ocalenie”) jest przekładany, ale ponadto bywa on oddawany przez *sōtēr* („zbawca”). Czasowniki z tematu „odkupienia”, *pādāh* i *gā'al* mają stały odpowiednik w słowie *lytrōūsthai*, natomiast co do rzeczowników czy imiesłów z tej grupy, to *pēdūt* („wybawienie”, „wykupienie”) ma odpowiednik w *lytrōsis* a *gō'ēl* („odkupiciel”, „wybawca”, „mściciel”) — w *lytrōtēs*. Ponadto na oznaczenie „zbawienia” używają się czasowniki *pālat* — oddawany przez *sōdzein*, *rhjēsthai* lub *exairein*; *nāšal* natomiast oddaje się przez *rhjēsthai* lub *exairein*<sup>5</sup>.

#### b) Element obrazowy:

W wyliczonych tekstach napotyka się obok typowego słownictwa soterycznego bogaty element obrazowy (metaforyczny): Bóg jest królem (44, 5; 74, 12), tarczą (7, 11), opoką (78, 35; 95, 1); w paralelizmie ze „zbawieniem” występuje „błogosławieństwo” (3, 9), a z „odkupieniem” — równolegle „przymierze” (111, 9); jest mowa o „dziedziczeniu” Ziemi Obiecanej (69, 36) i o tym, że Izrael jest „własnością” Bożą (74, 2). Zwrot: Jahwe okazuje „pogodne oblicze”, czy też „rozjaśnia oblicze” — wobec kogoś, jako dowód życzliwości, występuje równolegle ze „zbawieniem”, jako rękojmią zbawienia (por. Ps 31, 17; 44, 4; 13, 4 itd.)<sup>6</sup>. Przy dalszym omawianiu metafor będą wzięte pod uwagę także inne teksty z psalmów.

#### 2. W odniesieniu do jednostki

Na temat udziału jednostki w „zbawieniu” wzgl. „odkupieniu” można przytoczyć o wiele więcej, bo przynajmniej 70 tekstów, w których spotyka się słownictwo zbawcze w związku ze szczególną troską o zachowanie życia i zdrowia jakiegoś człowieka. Przy tym wyodrębnić trzeba teksty, w których występuje termin hebrajski *nefesz* ewentualnie jego grecki odpowiednik *psychē*, oddawany potocznie przez wyraz „dusza” (ale i przez wiele innych odpowiedników). Interesujące tutaj wypowiedzi można podzielić na 6 grup, mianowicie owo „zbawienie” dotyczy:

- 1° ratunku od prześladowców nastających na życie psalmisty;
- 2° wybawienia od innych śmiertelnych niebezpieczeństw;
- 3° pokonania wrogów w walce czyli zwycięstwa;
- 4° wyzwolenia od win;
- 5° prowadzenia przez Boga drogą Prawa i przykazań;
- 6° przywrócenia z wygnania do kraju Jahwe.

<sup>5</sup> Zob. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, dz. cyt., s. 21 n.

<sup>6</sup> Tamże, s. 22.

a) Słownictwo odnoszące się do „zbawienia” i „odkupienia”:

Podobnie jak przy ocaleniu całego narodu, w tekście hebrajskim występują tematy *JŠ* (w Ni i Hi), *NSL* (w Hi) i *MLT* (w Ni), rzeczowniki *jeszū'āh* i *jeszū'ōt*, ponadto *jesza'* i *t'szū'āh*. Na oznaczenie „zbawienia” dochodzą jeszcze pierwiastek słowny *PLT* (w Pi) w formie czasownika („umknąć”, „schronić się”) i rzeczownika *miplāt* („ucieczka”, „miejsce ucieczki”, „schronienie”). Na oznaczenie idei „odkupienia” w dalszym ciągu występują oba pierwiastki w formie czasownikowej *gā'al* i *pādāh*. Ponadto w 30, 4 pierwiastek *HJH/HJJ* (w Pi) „ratować życie”, „ożywiać”, przełożony został w LXX przez *sōdzejn*. Przypadek odosobniony stanowi tłumaczenie przy użyciu *sōdzejn* pierwiastka *JD* w 31, 8.

Wśród odpowiedników greckich są do zauważenia czasowniki i rzeczowniki: *sōdzejn*, *sōtēria*, *sōtērion*, *sōtēr*, *rhjēsthai*, *rhjstēs*, *lytrōūsthai*, *lytrōtēs*, *exairein* i jeden raz *eisakoúein*. Godny uwagi jest zwrot *antileptōr tēs sōtērias* w 89, 27 („dawca zbawienia”, „pomocnik w zbawieniu”, zamiast hebr. „skała mojego zbawienia”, czyli moja ocalająca skała<sup>7</sup>).

We wszystkich powyższych miejscach „zbawieniem” jest ocalenie życia, bądź wyrażona została myśl charakterystyczna dla kół sapien-cjalnych, że „zbawieniem” jest pielęgnowanie w życiu mądrości, jako nawiązanie w życiu łączności z Bogiem, źródłem samego życia.

b) Zwroty z terminem *nefesz* (*psyché*):

Trudno byłoby tutaj przeprowadzać dokładną i szczegółową analizę zwrotów z terminem *nefesz* (wzgl. *psyché*) w wypowiedziach na temat „zbawienia”, „odkupienia” czy innego specjalnie troskliwego traktowania jednostki przez Boga. Taką analizę przeprowadzono w pracy *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*<sup>8</sup> i w jej wyniku można podstawnie stwierdzić, że wciąż chodzi o zachowanie, zabezpieczenie, ocalenie, przedłużenie, itp. życia ludzkiego w jego biologicznych przejawach. W oparciu o najbliższy kontekst zwykle można z większą lub mniejszą pewnością ustalić przynajmniej cztery znaczenia dla terminu *nefesz* (*psyché*), mianowicie: osoba ludzka, życie ludzkie konkretnej osoby, uczucie lub silne pragnienie czegoś (np. 24, 4), oraz zaimek osobowy albo zwrotny (np. 124, 7). Co prawda w tekstach, gdzie ktoś zwraca się do własnej *nefesz*, albo też gdy mowa o *nefesz* w kimś, do kogo autor się zwraca (np. 42, 5—7; 131, 2), niektórzy egzegeci mówią o „ja totalnym”, o zaangażowaniu całej treści świadomości ludzkiej, o najgłębszym przeżyciu, osobistym (jak w 103, 1—2), ale może chodzić o hiperbole, jak w wypadku, gdy Jahwe przysięga przez swoją *nefesz* (por. Jr 5, 9. 29).

<sup>7</sup> Tamże, s. 61 n.

<sup>8</sup> Tamże, ss. 64—74.

Grecki odpowiednik *psychê* stosuje się wiernie do różnych odcieni znaczeniowych *nefes*, a nawet bywa w tekstach używany w takich znaczeniach tam, gdzie w danym razie w oryginale hebrajskim nie użyto terminu *nefes*.

Poddane przeglądowi czasowniki „zbawcze” dotyczą też wybawienia od nieprawości i grzechów, zatem brano pod uwagę i moralny aspekt wybawienia, posługując się tymi samymi terminami, co w wypadkach, gdy chodziło o ratowanie życia jednostki. To prowadzi do przyjęcia możliwości, że rozumiano „zbawienie duszy” także w sensie wybawienia moralnego.

c) Wybawienie *nefes* od śmierci i podziemia:

Na szczególną uwagę zasługuje grupa tekstów z terminem *nefes* (*psychê*), w których jest mowa o wybawieniu od Szeolu, od grobu czy od samej nawet śmierci. Następczą one problem antropologii biblijnej<sup>9</sup>. Problem jako taki nie zostanie tu podjęty, bo zresztą nie prowadzi jego rozwiązanie do jednoznacznej odpowiedzi co do istnienia „duszy” po śmierci, natomiast wypada tu poczynić pewne konieczne spostrzeżenia, które bardziej mogą być pomocne przy zrozumieniu, na czym polega „życie” określane przy pomocy terminu *nefes*.

a) Otóż termin *nefes* (a także pokrewne mu określenia *n<sup>2</sup>szāmāh* i *rū<sup>ah</sup>*) — pozwala wyrazić istotną cechę życia, że jest ono energią, możliwością dążącą do zrealizowania się. Ten dynamizm mieści się już u historycznego początku rozwoju znaczeń terminu *nefes*, obejmującego nie tylko przejawy egzystencji fizycznej, ale i życia psychicznego z jego namietnościami, uczuciami i pragnieniami. W znaczeniu pragnienia, żądzy, pożądania rozumieć należy wypowiedzi, że *nefes* bywa „podnoszona” ku czemuś, „skierowana” na coś (24, 4). Życie pojęte tak dynamicznie ogranicza się z konieczności do czasu trwania na ziemi, bo tylko tu człowiek może działać. Sama tylko egzystencja nie zasługuje jeszcze na miano „życia”. Chociaż istniało przekonanie o jakiejś egzystencji po śmierci w zaświatach, w Szeolu, przekonywano ją zdecydowanie pojęciu „życia”. Zmarli już nie działają, są za słabi, by coś przedsiębrać, a więc i nie „żyją”. Jeśli człowieka przepelniają nieszczęścia, choroba, jest on już bliski Podziemia: „Znajduję się na liście do Szeolu, jestem człowiekiem bezsilnym” (88, 4—5).

Można podać szereg miejsc na potwierdzenie przekonania, że wegetacja w Podziemiu, obojętnie jak nazwanym, nie jest właściwie „życiem”. Skoro wysławienie Boga jest celem człowieka i jego szczęściem, to niemożność wysławiania Go w Podziemiu (6, 6) jest postra-

<sup>9</sup> Tamże, ss. 125—136; zob. też L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, W-wa 1968, ss. 213—228.

daniem kontaktu z Bogiem, chybieniem celu człowieka, postradaniem życia (szczęścia), owszem, zapomnieniem i wyłączeniem spod opieki Bożej (88, 6), bezsilnością w grobie na wieki (49, 12; 88, 6). W tej „podziemnej fortecy” (115, 17) nie słuwi się Boga, ani wspomina Jego cudów, miłosierdzia i łaski (6, 12—13). Jest to kraina milczenia (31, 18; 94, 17), straszliwego osamotnienia i opuszczenia w ciemności przepastnego lochu (88, 7. 13. 19), powrót do prochu, przemijanie jak sen o świecie, kiedy to dni giną bez śladu a lata — jak westchnienie (90, 3. 5. 9). W jednej chwili, w przerażeniu nastąpi kompletna ruina i zguba (73, 18—19), po prostu wymazanie ze „zwoju życia” (69, 29), nicność (39, 14). Przeciwnieństwem jest „kraina żywych” (141, 6).

Dla określenia, czym jest życie, oprócz terminów dynamicznych, jak *nefes*, używają psalmiści wielu obrazów i symboli, z których każdy wywołuje w świadomości czytelnika przede wszystkim charakterystyczną cechę życia — zmienność, ruch, dążenie do czegoś, zaspokajanie potrzeby ludzkiej. Terminy te tracą swój sens jednak na progu śmierci, często w bogaty sposób przez psalmistów upostaciowanej jako Wróg nr 1, jako nienasycony potwór, Twierdza, Więzienie, Pałac, Kraina, Łzy, Milczenie itp.

e) *hajjim* jako określenie życia:

Przy rozważaniu terminologii zbawczej pozostaje jeszcze właściwe określenie życia terminem *hajjim* (po grecku *dzōē*). Ma ono tę przewagę nad dotychczas wymienionymi określeniami, zwłaszcza *nefes*, że nie ludzi nas daremnie nadzieją na przekroczenie ewentualnych progów Podziemia (nie musimy stawiać pytania, czy *hajjim* może nadal istnieć w Podziemiu i stamtąd się jeszcze wydostać, jak przy *nefes*), a jednocześnie otwiera perspektywy bogatej treści metaforycznej oraz szansę odnalezienia przejścia do rzeczywistości „wiecznej” w sensie pośmiertnym, w rzeczywistości życia Bożego.

Jeśli o życiu powiada się, że jest najwyższym dobrem, powinno ono jednak być możliwie długie (21, 5; 61, 7 n.; 91, 16). Lękano się więc, by nie być zabranym z tego świata „w połowie swych dni” (55, 24; 89, 46), to znaczy przedwcześnie. Życie jako możliwie długie trwanie w egzystencji, wyraża hebrajski termin *hajjim*. Przy jego użyciu określano życie w sensie bardziej abstrakcyjnym, jako istnienie, stan bytowania względnie okres trwania przy życiu. W młodszych księgach, a m. in. i w niektórych psalmach, termin ten nabrał nowych znaczeń a więc zaczął też oznaczać to, co nazywamy zadowoleniem, dosytem, szczęściem. Takie znaczenie potwierdzają przede wszystkim księgi sapienjalne i te psalmy, w których życie przedstawiane bywa jako owoc posłuszeństwa Prawu Bożemu lub Bożej Mądrości (34, 13; 36, 9—10; por. Prz 8, 35; 12, 28; 14, 30). Z kontekstu widać (np. w Ps 21, 5; 34, 13), że chodzi nie tylko o życie długie ale i o szczęśliwe. Na tym opiera się metaforyczne zastosowanie idei życia w temacie „zbawienia”. Życie jest rozumiane jako wypełnienie pragnień, dosyt

i spokój, czyli jako „szczęście”, coś jak to my powiadamy: „on to ma życie!”, „taki, to pożyje!” lub „to jest dopiero życie!” a negatywnie biorąc: „ona z nim nie miała żadnego życia!” lub „co to za życie!” W tym sensie używa się wyrażen złożonych z tym terminem, jak np.:

1° „drzewo życia” w Prz 3, 18 powiązane jest z ideą mądrości, przy czym podstawą porównania jest im wspólny przymiot czy też zdolność wywoływania życia długiego i szczęśliwego. Napomnienie do karności w Prz 6, 23 nazwane zostało

2° „drogą życia” napomnienie do życia i postępowania zgodnie z Prawem otrzymanym od Boga. Chodzi więc o życie nie fizyczne lecz w sensie moralnym. Również metaforycznie zostało użyte wyrażenie podobne

3° „ścieżka życia” w Ps 16, 11 na określenie radości i nadziei płynących z zachowywania Prawa (por. Prz 2, 19; 5, 6; 10, 17; 15, 24). Chociaż w pierwszym rzędzie chodzi o życie długie i szczęśliwe na ziemi, jednak jest to życie, które ma być przeżywane w szczególnej bliskości z Bogiem, w oparciu o zawarte z Nim przymierze, czyli życie w ramach historycznego „zbawienia” ofiarowanego narodowi wybranemu a przez niego „bojącym się Boga” spośród narodów ziemi.

4° „Źródło życia” — Termin *hajjim* ponadto sześciokrotnie pojawia się w połączeniu z rzeczownikiem *māqōr*, z tego raz w Ps 36, 10 łącznie ze wspomnieniem o świetle i „rozkoszy”. „Potok rozkoszy” w w. 9 może stanowić aluzję do opisu rajy jak też do potoku, jaki ma wytrysnąć ze świątyni w czasach mesjańskich (Ps 46, 5); por. Ez 47, 1 n.; Jl 4, 18 Zch 14, 8). Wyraźnie Mądrość „oświecająca” człowieka została zidentyfikowana z Torą u Ben Syracha (24, 5 nn. 23), przy czym w ww. 25—31 mamy obraz mądrości jako kanału nawadniającego ogród i rolę, który staje się rzeką a w końcu nawet morzem. W księdze Barucha (3, 9) mądrość stanowi źródło życia dla jednostek jak i dla całej społeczności izraelskiej jako „księga” życiodajnych przykazań. Chodzi o „życie” zgoła inne niż naturalne, bowiem to ostatnie (czyli „światło”) może istnieć i bez mądrości (Bar 3, 20. 28).

Tu istnieje ukryta furtka prowadząca do nadziei na nowe perspektywy życia. Skoro bowiem mądrość jest atrybutem na wieki żyjącego Boga i w postaci Prawa została stworzona przed wiekami a trwać ma na zawsze (Syr 24, 14; Bar 4, 1), uprawniony jest wniosek, że również „życie”, dla którego ta mądrość stanowi źródło, może trwać poza okres ziemskiego bytowania jednostki, na wieczność. Co prawda z czasem podniesiono wątpliwości co do tego, czy słusznie utożsamia się idealne życie z długowiecznością i powodzeniem doczesnym. Nie brakło pesymistów podkreślających, że przeciw doczesne życie jest synonimem śmiertelności i przemijalności (90, 5 n.; 103, 15; por. Koh 4, 2; 9, 5; Jb 3, 20—22; 9, 21). Inni nie poddawali się jednak pesymizmowi (39, 5—8) lecz usiłowali się wznieść od rozumienia życia jako daru Bożego do pojęcia życia jako posiadania samego

dawcy darów, mianowicie Boga. Tego rodzaju idealne życie nie załamowało się ani wobec ubóstwa czy doświadczeń Bożych ani wobec cierpienia i przedwczesnej śmierci (Ps 16 i 73). Nadzieję na możliwość przebywania z Bogiem nawet po śmierci zdaje się wyrażać psalmista w Ps 63, 4: „Twoja łaska jest cenniejsza od życia”.

Prosty lud jednak zapewne nadal myślał co najwyżej o odpłacie w formie powodzenia doczesnego, pomsty na swych wrogach czy przyjscia Mesjasza jako wybawcy polityczno-narodowego, który wyrówna wszelkie krzywdy i ujmie się za uszkodzonymi.

### 3. Nowe odczytywanie terminologii i symboliki zbawczej

Na zakończenie pierwszej części, dotyczącej terminologii zbawczej należałoby przypomnieć, że już od wielu lat odczytuje się teksty biblijne, a zatem i psalmy, przy pomocy badań z semitystyki porównawczej, a zwłaszcza literatury fenickiej czy ugaryckiej pisanej w języku zbliżonym do dialektu hebrajskiego północnozachodniego. Dlatego też „nowe” jest to odczytywanie o tyle, że nie stało się jeszcze u nas czymś powszechnie praktykowanym, chociaż nie odważyłbym się twierdzić, że zapoznanym wśród biblistów. Jak wiadomo, duże zasługi na tym polu położył amerykański jezuita Mitchell Dahood i jego naśladowcy. On też w komentarzu do Psalmów<sup>10</sup>, zwraca uwagę, że u Fenicjan i innych ludów kananejskich istniało silne przekonanie o życiu i szczęściu pozagrobowym, czego dowody odnajduje się w literaturze ugaryckiej. Ich metody wyrażania tego przekonania były znane pisarzom izraelskim i przez nich podzielane. Dlatego to trzeba bardziej uwrażliwić się na znaczenie pewnych terminów hebrajskich analogicznych do kananejskich, które u psalmistów zapewne również były terminami technicznymi na oznaczanie rzeczywistości pozaziemskiej (życia wiecznego) nawet tam, gdzie ten atrybut „wieczny” nie został wyraźnie przez nich dodany. M. Dahood podaje następujące terminy jako techniczne dla życia wiecznego:

*ḥajjim* — „życie wieczne” nawet gdy występuje sam bez przydawki,  
*’aḥ<sup>a</sup>rit* — „przyszłość” pośmiertna, życie przyszłe,  
*ḥāzāh* lub  
*ḥādāh* — „patrzyć”, „wpatrywać się” o oglądaniu Boga,  
*tōb* — piękno,

## II. METAFORY ZBAWIENIA

Jakiś piękny szlachetny kamień można oglądać pod różnym kątem i z różnych stron i za każdym razem inaczej załamują się w nim promienie świetlne, przejawia coraz to nowe bogactwo barw. Podob-

<sup>10</sup> *Psalms*, Garden City, New York 1970 (The Anchor Bible), t. III, s. LI.



nie ma się rzecz z podjętym tematem życia i zbawienia. Kamień szlachetny i pięknie szlifowany — to życie, różne aspekty, pod którymi podziwiać się daje i rozlicznymi mieni się barwami — to metafory zbawcze. Od której z nich by się oglądania nie zaczęło, trafi się na pozostałe, obracając ten cenny brylant dookoła. I wydaje się, że ta czy tamta jest z nich najważniejsza, a to tylko jej położenie względem oka naszego prymatu udziela.

Religijno-praktyczny charakter literatury biblijnej w ogóle a ponadto poetyckie ujęcie tematów religijnych w utworach określanych ogólnie jako „psalmy” (choć formą i treścią różnią się znacznie między sobą), nie każe oczekiwać ścisłych pojęć lub jakiegś definicji zbawienia.

Przegląd terminologii zbawczej pokazał, że zamiennie używane bywają różne czasowniki i rzeczowniki z dziedziny ratowania, ocalania, wrywana z niebezpieczeństwa itp., a to samo można spokojnie powiedzieć o terminologii „antropologicznej”, którą bylibyśmy może gotowi uważać za zbiór określeń na kompozycję zwaną „człowiekiem”. Natomiast na podwójnej drodze, z jednej strony przyglądania się słownictwu związanemu z ideami pojawiającymi się w tematyce „zbawienia” i w tematyce „życia”, z drugiej strony przez jakieś usystematyzowanie i próbę ustalenia wzajemnej relacji różnych metafor zbawczych, możemy łatwiej obejrzeć sobie ten biblijny brylant zbawienia-życia i popробować, czy uda się jakoś sformułować definicje opisową zbawienia i ustalić, jeśli nie całkiem ściśle jego istotne elementy, to przynajmniej zespół cech najbardziej charakterystycznych.

Sformułowanie w J 10, 10 misji zbawczej Jezusa jako umożliwienia ludziom uzyskania pełni życia: przez nawiązanie ścisłego zjednoczenia z Ojcem poprzez Niego, jest wyraźną deklaracją *zbawienia jako życia*. Takie „zbawienie” występuje właśnie w wypowiedziach psalmistów<sup>11</sup>. I podobnie jak w Prologu do IV Ewangelii mieszczą się główne idee i zebrany został istotny element obrazowy, tak Ps 1 wprowadza do zasadniczej tematyki i podaje, moim zdaniem, podstawowe obrazy zbawienia. Widzę ich w obu wypadkach (tzn. w Ps 1 i w Prologu) sześć, powiązanych wewnątrznie w dwie trójki — zwycięstwo, dziedzictwo, pokój oraz światło, woda i życie. To umożliwia nawiązanie do wszystkich wiodących starotestamentowych myśli zbawczych.

## 1. Historyczny rozwój idei zbawienia w Starym Testamencie

Właśnie takie usystematyzowanie obrazów metaforycznych, w jakich bywa wyrażane w Starym Testamencie „zbawienie” w najogólniejszym ujęciu, da się uzasadnić, jak miemam, dość skomplikowanym rozwojem tej idei w ciągu historii zbawienia — w dziejach Izraela.

<sup>11</sup> Zob. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, dz. cyt., ss. 49—58.

W oczekiwaniu na interwencję Bożą na korzyść narodu wybranego wyróżniają egzegeci tendencję „pokojową” i tendencję „bojową” (czy też „wojenną”)<sup>12</sup>. Oczekiwano mianowicie, że sam Bóg lub też z Jego ramienia władca jakiś ustanowiony w narodzie zwycięży wrogów. Z drugiej strony odczuwano tęsknotę za rajskimi czasami pokoju i szczęścia. Z kolei znów to podwójne oczekiwanie przejawiało cechy bardziej uniwersalne, obejmujące i inne narody poza Izraelem, innym razem miało charakter bardziej zacieśniony, nacjonalistyczny. Z kolei w samych dziejach zbawczych wyróżnić można pięć okresów, mianowicie:

a) W okresie Sędziów i pierwszych królów — pojawiają się już obie tendencje: pokojowa i bojowa<sup>13</sup>.

Panowanie Boże znajduje widzialną i obrazową konkretyzację w coraz to nowych władcach, zwłaszcza w rodzinie i dynastii Dawida w państwie judzkim po podziale królestwa. Z tą rodziną i dynastią zawarł Bóg przymierze, jej szczytowym wykwittem ma być postać Mesjasza — zwanego „nowym Dawidem”. Typ „pokojowy” zbawienia ma swój konkretny wyraz też w osobie władcy pomyślanego na wzór Salomona, który ma być idealnie sprawiedliwy, mądry i przejęty czcią Bożą, a zaprowadzić ma erę rajską nie orężem lecz drogą pokoju i miłości obejmującej wszystkie ludy. Oczekiwania i pragnienia tego typu już się uobecniają przez błogosławieństwo Boże, które również ma cechy metafory zbawczej. Błogosławieństwo sprawia, że przyszłość eschatologiczna zaczyna się już rozgrywać, jak gdyby inicjując wieczną terazniejszość, jaka jest przymiotem Boga.

b) W okresie działalności proroków piszących — ugruntowuje się przekonanie religijne, że Bóg jest obecny wśród narodu („Jahwe jest w pośród nas”, „Bóg z nami”), że On sam zaprowadzi erę rajską. Inna tendencja podkreśla sąd Boży nad wszystkimi („dzień Pański”), po którym nastąpi „nowe stworzenie” jako odnowa i przemiana wewnętrzna najpierw narodu wybranego, następnie całej ludzkości. Jest mowa o nowym przymierzu z oczyszczoną przez karę Resztą narodu, o nowych zaślubinach Jahwe z Izraelem, przy zastosowaniu elementów obrazowych z epoki rajskiej. Zostanie zaprowadzone powszechne panowanie Jahwe jako dobrego pasterza. I tu pojawia się myśl o królu zbawcy z ramienia Jahwe. Jego działalność ma mieć na celu odnowę życia religijnego i moralnego narodu wybranego, podczas gdy władztwo nad światem ma pozostać przy Jahwe.

Nową ideą jest myśl o jakby kapłańskim pośrednictwie króla-zbawcy, opartym na dobrowolnie podjętych cierpieniach ekspiacyjnych za grzeszników, by mógł być nawiązany osobisty stosunek Boga z człowiekiem. Metaforami zbawczymi tego okresu są zatem: dzień

<sup>12</sup> Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart—Göttingen 1957, wyd. 5, cz. 1, ss. 320—349.

<sup>13</sup> Zob. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, dz. cyt., ss. 38—40.

Jahwe, nowe stworzenie, królestwo Jahwe, pasterz i trzoda, względnie ogrodnik (właściciel) i winnica, zaślubiny, przymierze (nowe), nowa świątynia, święta góra, strumień wód ożywczych, królestwo pokoju, cierpiący sługa Pański.

c) W czasach odbudowy po wygnaniu — wizja przyszłości przynosi znów ideę panowania nad narodami związaną z dynastią Dawida i odnową kultu Bożego, nabierającą coraz bardziej cech wartości absolutnej, wyznania nadziei mesjańskich i przygotowania powrotu Jahwe w epoce zbawienia. Naród wybrany (oczyszczona Reszta) czuje się w roli kapłańskiego pośrednika przed Bogiem dla innych narodów. Stąd ulubione metafory, to nowa Jerozolima, odnowiona świątynia i król całego świata.

d) Po upadku nadziei związanych z dynastią Dawidową — powraca koncepcja zbawienia przez osobistą ingerencję Jahwe. Władztwo Boże bywa przeżywane nie jako przyszłość eschatologiczna, lecz jako rzeczywistość aktualizująca się w kulcie, obecna a jednocześnie ponadczasowa. Postać Mesjasza staje się bardziej transcendentna, jest mowa o Jego preegzystencji i przejściowym pobycie na ziemi. Kryształizuje się coraz bardziej myśl o zwycięstwie życia nad śmiercią przez zmartwychwstanie i o odpłacie w wieczności. Nowymi metaforami zbawczymi są: panowanie Jahwe, „królestwo świętych”, „Syn człowieczy”, zmartwychwstanie, a odnośnie odpłaty pośmiertnej — światło, blask gwiazd, pokój, łono Abrahama i in.

e) W czasach prześladowania i walk religijnych z Syryjczykami — zacieśnia się jeszcze bardziej więź religii z poczuciem przynależności do narodu wybranego. Czekiwana przyszłość wypełnia się obrazami szczęścia narodowego w ramach panowania narodu żydowskiego w aspekcie zarówno religijno-moralnym jak i politycznym. Zainteresowanie kieruje się może mniej ku dobrom duchowym niż materialnym. Mesjasz ma być przede wszystkim księciem wybawcą, wielkim wojownikiem, królem żydowskim i szafarzem błogosławieństw Bożych dla narodu wybranego docześnie wymiernych.

Z wymienionych wyżej i innych jeszcze metafor występujących na poszczególnych etapach rozwoju idei ocalenia otrzymujemy obfity materiał do stworzenia syntezy obrazów metaforycznych zbawienia. Syntezę taką dostrzegam właśnie w sześciu głównych metaforach, których wspólnym elementem wiążącym jest idea „życia”. Motto do każdej z sześciu metafor odnajduję w jednym z wierszy Psalmu 1 następująco:

- 1° zwycięstwo: „Nie zdołają niebożni zgniebić ludzi sprawiedliwych, a grzesznicy — grona prawych” (w. 5);
- 2° dziedzictwo: „Bóg ochrania drogę ludzi prawych” (w. 6);
- 3° pokój: „Wiedzie mu się we wszystkim, cokolwiek czyni” (w. 3);
- 4° światło: „Ukochał bowiem naukę Bożą i myśli o niej za dnia i w nocy” (w. 2);

5° woda: „Podobny do drzewa zasadzonego nad bieżącą wodą” (w. 3);  
 6° życie: „Wydaje owoc w swoim czasie a liście jego nie więdną” (w. 3)  
 Można oczywiście mieć zastrzeżenia co do doboru i interpretacji powyższych wierszy psalmu, tym bardziej, że w grę może wchodzić różne tłumaczenie na język polski. Nie przeszkadza to jednak, by posłużyć się wyjątkami z tego psalmu jako mottem do bardziej istotnych rozważań nad metaforami zbawczymi.

## 2. Opis poszczególnych metafor zbawczych w Księdze Psalmów<sup>14</sup>

### a) Metafora zwycięstwa

„Nie zdołają niezbożni zgnieść ludzi sprawiedliwych,  
 a grzesznicy — grona prawych” (1, 5).

Przy tej metaforze nacisk jest położony na rozwój i krystalizowanie się władztwa Bożego wśród rozlicznych przeciwności. Mieszczą się tu różne przejawy ustawicznej walki światła z ciemnością i prawdy z kłamstwem, w ogóle dobra ze złem, począwszy od niepozbawionej rysów mitycznych walki Stwórcy z chaosem przy stworzeniu świata. Reminiscencje tej zwycięskiej walki Stwórcy z chaosem Praoceanu, co jednocześnie da się rozumieć jako pokonanie żywiołu wodnego przy ocalaniu narodu wybranego z Egiptu (wielkie dzieło „wykupienia” czy też „odkupienia” Izraela przez Boga), mamy w Ps 74, 12—15; 76, 5 (może jest tu aluzja do potopienia jeźdźców i rydwanów egipskich) i w 89, 9—11. Fałszywe i martwe bóstwa pogańskie nie mogą się ostać wobec potęgi żywego Boga Izraela, który czyni na niebie i na ziemi, co chce i który wykazał się już tak wspaniałymi czynami wobec Egipcjan i innych ludów wrogich Izraelowi (115, 3; 135, 5—12), podczas gdy one jak i ich czciciele (97, 7. 9) są bezsilni i bezradni (115,3—8; 135, 15—18). Pan jest niepodzielnym władcą całej ziemi wraz z jej żywiołami i wszystkimi istotami żyjącymi.

Zdobyć Kanaanu też nie było dziełem oręża ludzkiego, lecz mocy Bożej: „Bowiem nie mieczem swym zdobyli kraj ani ramię ich nie wspomogło, ale Twoja prawica i ramię, i światło oblicza, bowiem ich ukochałeś. Ty właśnie jesteś moim Królem, o Boże, Tyś moim Przywódcą, Zbawcą Jakuba” (44, 4. 5). Zatem z całą nadzieją stwierdza się w Ps 48, 15: „Nasz Bóg Odwieczny i Wieczysty, On to będzie nas prowadził wiecznie”.

Termin *māszi<sup>a</sup>h* („pomazaniec”, „namaszczone”) pojawia się w psalmach w odniesieniu do samego Dawida jak i jego potomstwa w związku z prorocstwem Natana o trwałości dynastii Dawidowej (89, 21; 132, 10 n. 17), odnosi się do innych władców tej dynastii (18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52), a zwłaszcza nabiera szczególnego mesjań-

<sup>14</sup> Zob. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, dz. cyt., ss. 41—48 o metaforycznym przedstawieniu zbawienia człowieka w Starym Testamencie.

skiego wydzwizku w 2, 2; natomiast do proroków odnosi się w 105, 15. Psalmista czyni jakby wyrzuty czy nawet zarzuty Bogu, że nie dotrzymuje obietnicy danej Dawidowi, skoro dopuszcza klęski na naród prowadzony przez władców, będących spadkobiercami obietnicy danej Dawidowi, a uważanej wprost za przedmiot nowego przymierza zawartego z narodem. Zwycięstwo króla nad wrogami jest jednocześnie zwycięstwem samego Boga, bo to są i Jego wrogowie. Ponadto przecież w oczach pogan jest to konfrontacja sił ich bóstw z Bogiem Izraela, a więc stąd wynika nowa chwała lub ujma na czci Bożej. Pogromu ostatecznego wrogów Boga na świecie ma wg Ps 2, 9—12 dokonać król z rodu Dawida. Jego zwycięstwo opiewa się też w Ps 110. Podobnie jak Dawid, jak kiedyś król Szalem, Malkisedek (Melchizedek), ma on być jednocześnie kapłanem, a więc pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. W tej walce ze złem będzie on polegał całkowicie na pomocy udzielonej mu przez Boga<sup>15</sup>. Również każdy inny człowiek oddany Bogu i wiernie Go czczący, zachowujący Jego prawa, może być pewny ostatecznego zwycięstwa nad swymi wrogami: „Jego niewzruszone serce nie musi się bać; wiecznie szczęśliwy będzie się sycił przewagą nad swymi wrogami” (112, 8). M. Dahood dostrzega w tym tekście zwycięstwo sprawiedliwego w postaci pozagrobowej nagrody u Boga.

Przy tej metaforze umieszczam cały szereg psalmów, w których jest prośba o skuteczną interwencję Bożą w obronie przed wrogami, podziękowanie za pokonanie wrogów, prośba o zaprowadzenie sprawiedliwości i ładu oraz ukazywanie Boga jako Sędziego, który zaprowadzi sprawiedliwość, karząc zniszczeniem nieprzyjaciół, a Swoim wiernym dając zbawienie, które w kontekście rozumie się najlepiej jako zwycięstwo.

Do tej grupy psalmów należą, moim zdaniem: 2, 12 jako zapowiedź zwycięstwa: „Służcie Jahwe ze czcią i życiem w bojaźni, o śmiertelnicy, aby nie zapłonął gniewem i nie zniszczył waszego zgromadzenia”; 3, 8—9 — prośba o pokruszenie szczęki i wybicie zębów wrogom; 9, 4—9 — w formie sądu nad bezbożnymi narodami; 18, 8—20 — teofania w scenerii burzy i uratowanie psalmisty od potężnych wrogów, ale tekst ten odnosi się raczej do zwycięstwa nad największym Wrogiem — nad Śmiercią. Tak przynajmniej zostało tu przedstawione

<sup>15</sup> W interesującej propozycji przekładu przedstawionej przez M. Dahooda w *Psalms III*, dz. cyt.: „Ty jesteś kapłanem Wiecznego zgodnie z Jego przymierzem, Jego legalnym królem z tytułem „mój pan” — zniika niestety, to imię, które jednak pojawia się w chrześcijańskiej wykładni psalmu u autora Listu do Hebrajczyków. Natomiast w. 7 uzyskuje u Dahooda treść zdecydowanego triumfu króla mesjańskiego: „Obdarzający Dziedzictwem osadził go na jego tronie, Najwyższy Prawowity podniósł wysoko jego głowę”. Jest to jakby odpowiedź na propozycję postawioną mesjaszowi w Ps 2, 7—8: „Proś mnie o bogactwo (Dahood czyta: *mamoni*), a ja jestem zdecydowany dać ci narody jako twe dziedzictwo, a jako twą własność — krańce świata”.

wielkie niebezpieczeństwo, z którego zwycięsko dzięki interwencji Boga, wyszedł król (być może sam Dawid, psalm jest prawie identycznie podany w 2 Sm 22). Zwycięstwo tu opisane nabrało z czasem wymiarów eschatologicznych, jako zwycięstwo Boga przez Mesjasza, który zaprowadzi królowanie (władanie) Boże.

Inne godne wspomnienia miejsca, których niepodobna tu dokładnie omawiać, to: 29, 10—11 — również w scenerii burzy: połączenie zwycięstwa z pokojem, a Bóg przedstawiony został jako Król odwieczny; 35, 1—3. 6. 22—24 — rozprawa orężna i sąd nad wrogami; 48, 5—7 — popłoch i przerażenie wrogich królów przyrównane jest do nagłych bólów kobiety rodzącej; 50, 22 — Bóg przyrównany do lwa rozrywającego zdobycz; 54, 3—9 — „Imię Boże” wyniszczyło wrogów i przyniosło ocalenie; 55, 16. 19—25 — niech wrogowie nagle w połowie dni żywcem wpadną do Podziemia, zwycięstwo zaś połączone jest z pokojem; 58, 7—10 — los wrogów przyrównany do rozlanej wody, ślimaka, poronionego płodu, rozwianego tłącego się chrustu; 59, 14 — doszczętne wygubienie wrogów; 60, 14 — zdeptanie wrogów przez Boga; 75, 8—9 — napojenie aż po osad czerwonym winem zaprawionym odurzającymi środkami — obraz sądu Bożego (por. Jr 25, 15; Iz 51, 17); 97, 10 — wyrwanie życia wiernych z rąk ludzi niezbożnych: sceneria teofanii, zwycięstwa nad bałwanami i ich czcicielami; 96, 13 i 98, 9 (idem) — sprawiedliwy sąd nad narodami; por. też 103, 19; 108, 7. 13—14 (zdeptanie wrogów przez Boga) — daremna jest ludzka pomoc, tylko z Bogiem można liczyć na zwycięstwo; 129, 5; 139, 23—24; 140, 8 — Bóg osłania głowę walczącego, w. 13 — Bóg załatwi sprawę uciemiężonych; 140, 14 — sprawiedliwi wiecznie będą słać Boga, mieszkając w Jego obecności (przy Bożym obliczu); 141, 6—8 — władcy wrogów będą rozsiekani i kości ich będą rozrzucone w Podziemiu — prośba o ocalenie życia psalmisty.

Zwycięstwo par excellence będzie odniesione nad największym wrogiem, nad zagrażającą człowiekowi śmiercią. Tu wypada wyliczyć teksty, które według terminologii należą do metafory zwycięstwa, są bowiem opisami wyrwania z mocy Podziemia, od śmierci, w wyniku pokonania wrogów (wzgl. Wroga), ale treściowo ich miejsce jest przy omawianiu życia jako takiego w wymiarze pozaziemskim, możliwości zmartwychwstania i życia wiecznego.

#### b) Metafora dziedzictwa

„Bóg ochrania drogę ludzi prawych” (1, 6)

Drugą wielką grupę obrazów metaforycznych określam jako dziedzictwo od idei „dziedziczenia” rozpatrywanej w podwójnym aspekcie, mianowicie że Bóg ma swoje dziedzictwo w Izraelu oraz że Izrael jest dziedzicem własności Bożej — dóbr Bożych. Wiąże się to z brzemiennej w skutki ideą wyboru (wybraństwa) i przeznaczenia narodu wybranego do sprawowania właściwego kultu oraz przekazywania dóbr mesjańskich. Wymagało to „świętości” pojętej jako izolacja od

pogańskich sąsiadów. Motywacją wyboru jest szczególna przyjaźń Boga z Abrahamem, wierność obietnicom danym patriarchom i miłość wobec narodu. Najbardziej konkretnym i dotykającym skutkiem „zbawienia” jako dziedzictwa było wzięcie w posiadanie przez Izraelitę własnego działu w Ziemi Obiecanej, z przekonaniem, że Bóg jest władcą tej ziemi. Tu chętnie stosowano też metaforę pasterza i trzody oraz winnicy Bożej. Stopniowe przeduchowanie idei dziedziczenia prowadzi przez dziedziczenie góry Syjonu do dziedziczenia mądrości Bożej zawartej w Prawie aż do myśli, że sam Bóg jest „dziedzictwem wiecznym” pobożnego Izraelity.

Idea ścisłego zjednoczenia z Bogiem znajduje wyraz w metaforze przymierza narodu z Bogiem. Poza swym aspektem teologicznym i historyczno-prawnym owo przymierze musi być uważane za metaforę jako obietnica wykraczająca wciąż poza ramy historii i w swej treści zawierająca pełnię obietnic Bożych, związanych z coraz ściślejszym zjednoczeniem Boga z ludzkością tak, że rozwinięta zostaje dalej w obraz zaślubin, małżeństwa Boga z narodem, jeszcze dobitniej uwypuklający miłość jako istotny motyw wybrania i włączenia Izraela w zbawczy plan Boży. Celem przymierza i małżeństwa było dać i wzbogacać życie narodu wybranego. Także po wygnaniu Bóg przywrócił narodowi życie jako jego „oblubieniec”.

Tak pojęte „dziedzictwo” prowadzi więc do życia wspólnego z Bogiem i do przebywania w Jego szczególnej obecności, a jeśli weźmie się pod uwagę, że w szeregu tekstów Bóg nazywany bywa Panem, dawcą (Ps 16, 10; 41, 3; 102, 27 n.; por. 33, 19) i samym źródłem życia (Ps 36, 10; por. Jr 2, 13; 17, 13), to w konsekwencji związek tej metafory z życiem nie ulega wątpliwości. Fundamentalna łączność przymierza z ideą życia wyrażona została zdecydowanie jasno w Pwt 30, 15. 19 n.: Zachowanie przymierza lub odrzucenie go stanowi wybór pomiędzy życiem i śmiercią. W prorockiej zapowiedzi „nowego przymierza” nawet jednostka zdaje się wysuwać na pierwszy plan przed społecznością, bo w jej „sercu” ma być złożona Tora (Jr 31, 31—33). Ponadto otrzyma człowiek „ducha” Bożego, czyli specjalny dynamizm życiowy w owo przysposobione do tego należycie „serce” (czyli umysł), jak zapowiadał prorok Ezechiel (36, 24—27).

Skoro najogólniejszy sens zbawienia zawiera się w ocaleniu człowieka od wszelkiego zła, a zwłaszcza od śmierci, czyli w zachowaniu go przy życiu, zatem ostatecznie podstawa łączności przymierza (lub małżeństwa) jako metafory zbawczej, z życiem jest ta, że stanowi ono obrazowe przedstawienie wewnętrznego związku człowieka z Bogiem, gwarantujące człowiekowi intensywne życie wewnętrzne, religijne. Przy metaforze przymierza ponadto wyraźnie można zaobserwować proces indywidualizacji zbawienia, idący od idei przymierza z narodem jako całością do przymierza zawieranego z poszczególnymi członkami narodu wybranego czy nawet ze „sprawiedliwymi” spośród narodów w ogóle.

## c) Metafora pokoju

„Wiedzie mu się we wszystkim, cokolwiek czyni” (1, 3)

W idei „pokoju” jako metafory zbawczej wyróżnia się wolność od trwogi i od nieprzyjaciół zewnętrznych, dobrobyt czyli obfitość dóbr materialnych oraz rozkoszny odpoczynek. W pierwszym aspekcie jest pokój uzupełnieniem metafory zwycięstwa — naświetla jego błogosławione skutki, tj. atmosferę bezpieczeństwa i niezmaconego spokoju bytowania. W drugim aspekcie chętnie korzysta się z obrazów ogrodu rajskiego: obfitości wody, urodzajnej roślinności, znakomych owoców pola i ogrodu oraz niezmaconej przyjaźni wzajemnej istot żywych. Ten stan błogiego bytowania ma być w przyszłości udziałem pobożnych i zachowujących Prawo czcicieli Boga. W trzecim aspekcie — jako odpoczynek — pokój jest naśladowaniem odpoczynku Stwórcy w dniu siódmym. Znajduje swój wyraz w instytucji szabatu i dorocznych świąt — w przeżyciach liturgicznych. Do idei „pokoju” zaliczam też metaforę „uczty”, w której zbawienie zostało ukazane pod obrazem wielkiego bankietu, wydanego zbawionym przez Boga. Metafora pokoju jako wyraz szczęścia wchodzi w tak ścisłą relację z życiem, że oba pojęcia korzystają z tego samego terminu hebrajskiego *hajjim* („życie” ale też „szczęście”).

Cieszą się pokojem sprawiedliwi, wybrani, miłujący Prawo, „ubodzy” i „bojący się Boga” (4, 9; 37, 11; 119, 165). Pokrewne metafory to Pascha, szabat, uczta i żniwa. W następujących psalmach widziałbym różne aspekty idei pokoju:

1° jako wolność od wszelkiej trwogi i napaści wrogów:

37, 11. 37; 102, 29; 120, 6—7; 122, 4. 6—9; 125, 5.

2° jako dobrobyt i obfitość dóbr materialnych, jako wyraz Bożego błogosławieństwa:

24, 3—6; 84, 12; 85, 13; 90, 17; 101, 2. 6; 112, 3—4; 115, 14—15; 127, 3; 128, 3. 6; 144, 12; 147, 14.

3° jako radosny odpoczynek w spokoju ducha:

4, 9; 24, 13; 36, 8—10; 37, 4. 11; 51, 13; 85, 9—12; 94, 12—13; 109, 28; 119, 165; 130, 7—8; 131, 2. 3.

4° jako pokój w wymiarze eschatologicznym — uczta — żniwa — wizja uszczęśliwiająca u Boga (odpłata w wieczności):

4, 7. 9; 5, 9; 16, 2. 9. 11; 17, 15; 21, 7; 23, 3—6; 73, 24; 91, 15—16; 95, 11; 103, 4—5; 119, 112; 126, 1—3; 139, 24; 140, 14; 143, 10.

Tutaj trzeba dołączyć uwagi poczynione w punkcie o nowym odczytywaniu terminologii i symboliki życia wiecznego, gdzie nieco inaczej są interpretowane niektóre z wyżej wymienionych tekstów.

## d) Metafora światła

„Ukochał bowiem naukę Bożą i myśli o niej za dnia i w nocy” (1, 2)



W metaforze światła zaakcentowany jest moment walki z ciemnością, fałszem, śmiercią, niebytem. Światło jest obrazem życia czynnego na tym świecie w przeciwstawieniu do biernego wegetowania w Szeolu. Oznacza życie w pobożności, mądrości, zapisanej przez Boga i przekazanej w Prawie. Jest symbolem obecności Bożej. Jako dostrzegalny blask tej obecności jest zwane „chwałą” (*kābōd*). Ma być symbolem szczególnej obecności Bożej w czasach mesjańskich (Iz 60, 1—3). Oznacza też pełnię uczestnictwa w życiu Bożym w wymiarach eschatologicznych. Takie udziałowym przykłady w psalmach:

1° życie doczesne w przeciwieństwie do przebywania w Podziemiu:

13, 2. 4; 31, 17; 35, 6; 44, 20. 25—26; 49, 50; 56, 13—14; 80, 4. 8. 24; 88, 7. 13. 15. 19; 139, 8. 11—12. 15—16.

Głównym celem ludzi jest uwielbienie Boga i wysławianie Jego majestatu a tego nie można czynić w Podziemiu, które stanowi „Krainę Milczenia”, natomiast wrogowie oby umilkli, strąceni do Podziemia (31, 18).

2° światło Boże w Prawie — mądrość odblaskiem majestatu Boga:

4, 7; 11, 7; 43, 3; 44, 4; 51, 11. 13—14; 84, 12; 89, 16; 97, 11; 112, 4; 119, 18. 24. 73. 104. 105. 125. 135. 144.

3° pełnia życia w blasku „chwały” Bożej (w ujęciu mesjańskim i eschatologicznym):

6, 6; 16, 2. 11; 17, 15; 21, 7; 27, 1. 4. 13; 30, 10; 42, 3; 57, 6. 12; 73, 23—24; 76, 5; 88, 11—13; 104, 2; 115, 17; 132, 17—18.

W niektórych tekstach „światło” występuje równoległe z „życiem” (Ps 27, 1; 36, 10; por. Iz 9, 1 n.; Jb 3, 20) w paralelizmie wyraźnie synonimicznym. „Oświecenie” i „życie” pojawiają się razem w Ps 97, 11; 112, 4 (por. Ezd 9, 8; Mich 7, 9; Am 5, 18; Iz 50, 10; 60, 1. 3).

Gdy Jahwe „rozjaśnia Swoją twarz” nad ludem (Ps 67, 2; Lb 6, 25), znaczy to, że okazuje się dobroczyńcą, pomocnikiem, że przejawia Swą życzliwość. Stąd też prośba, by Bóg „wzniósł” nad kimś „rozjaśnione oblicze” lub żeby „rozjaśnił Swoje oblicze” (Ps 4, 7; 31, 17; 119, 135) jest prośbą, by kogoś ratował, by zachował jego życie i dobro (44, 4; 89, 16; 90, 8), by odnawiał jego siły i wspierał go w życiu (13, 4; por. Prz 29, 13).

„Światło” użyte paralelnie do „życia” w Jb 3, 20 jest to życie ziemskie, istnienie doczesne. Bardziej metaforyczne znaczenie ma ono w Iz 9, 1 n., gdzie odnosi się zarówno do odnowy bytu narodowego po wygnaniu jak i do oczekiwanego „zbawienia” w czasach mesjańskich (Ps 97, 11; 112, 4; por. Iz 50, 10; 60, 13; Mich 7, 9; Am 5, 18). „Światłem”, które prowadzi Izraelitę na właściwą drogę postępowania i po niej go kieruje, jest Prawo Boże (Tora) w Ps 119, 105 (por. Prz 6, 23). Czynne kulturowanie mądrości czyli zachowywanie rad, napomnień i reguł życia, podanych w Prawie, określane jako „bojaźń Boża” jest także „źródłem życia” i środkiem oczyszczającym człowieka wobec Boga.

## e) Metafora wody

„Podobny do drzewa zasadzonego nad wodą” (1, 3)

Pojęcia światła i wody jako metafor zbawczych nasuwają się wprost samorzutnie na myśl, gdy chodzi o ratowanie życia, bowiem stanowią te dwa elementy naturalne nieodzowne warunki zaistnienia, rozwoju i podtrzymywania życia. Ich najściślejszy związek z życiem ludzkim odczuwa się dobrze zwłaszcza na Bliskim Wschodzie przy problemie niedoborów nawodnienia.

Woda jest symbolem błogosławieństwa Bożego i dobrodziejstw rozdzielanych zwłaszcza w czasach mesjańskich. Wylewana na ołtarz w Świątyni Namiatów (Kuczek) przypominała błogosławieństwa i obietnice Boże, zapowiadała z łaskawości Bożej deszcz na najbliższy rok. Jest symbolem życia fizycznego i duchowego, mającego źródło w Bogu (używana przy oczyszczeniach, uzdrowieniach, por. Naaman). Jest przejawem ożywczego Ducha Bożego. W czasach mesjańskich źródło ożywczej wody ma wytrysnąć ze świątyni i mieć moc oczyszczania z grzechów. Przy zawieraniu „nowego” przymierza Jahwe wyleje jako symbol życia „wodę czystą” na lud i w oczyszczonych nią wleje Swego Ducha.

Woda jednak stanowi też śmiertelne niebezpieczeństwo i narzędzie kary Bożej (por. potop), dlatego bywa symbolem Otchłani, śmierci, niebezpieczeństwa a również nietrwałości i znikomości (łatwo zniszczyć coś płynnego przez rozlanie, por. zniszczenie życia przez rozlanie krwi jako siedliska życia). Oto przykłady tekstów psalmowych:

1° obfitość i błogosławieństwo Boże:

1, 3; 36, 8—10; 52, 1; 78, 20; 92, 13—15; 105, 41; 114, 7—8.

2° oczyszczenie i odrodzenie duchowe: 51, 4. 9.

3° obraz śmiertelnego niebezpieczeństwa (Szeolu, Otchłani):  
69, 2—3. 15—16; 88, 18; 124, 4.

4° symbol nietrwałości i znikomości:  
37, 2; 58, 8; 126, 4; 129, 5.

## f) Metafora życia — życie wieczne

„Który wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną” (1, 3)

Była już poprzednio mowa o tym, że życie aczkolwiek znikome i przemijające, na co skarżą się często psalmiści, w bardzo obrazowy sposób podkreślając tę znikomość, ma jednak swoje źródło w Bogu, na którego człowiek jest zdany od łona matki (22, 10—11), który pozostaje niezmienny w Swym trwaniu, choć wszystko przemija. Dlatego On jeden może zapewnić trwanie bezpieczne Swym sługom i ich potomstwu (102, 13. 26—29).

Znajdujemy szereg pięknych, pełnych ufności twierdzeń, że Bóg może życie ludzkie nie tylko ocalić, przedłużyć, ale nawet i utracone przywrócić. Upatrujemy w tym często wschodnią przesadę, przenośnię,

wyolbrzymienie niebezpieczeństwa w poetyckim opisie choroby czy dokuczania. Wydaje się jednak, że trzeba bardziej doceniać kryjące się za tym przekonania. Teksty godne uwagi, to: 5,9 — by Bóg był przewodnikiem, prowadził do Siebie ufających „wyrównując drogę”; 9, 11. 14—15. 18—19 — Bóg zapewnia życie wieczne tym, którzy Mu się całkowicie oddają, por. J 17, 3: „Życie zaś wieczne polega na tym, aby poznali Ciebie, Boga jedyne i prawdziwego...”; 22, 30: „On sam ożywia duszę”; 26, 9 — dusza/życie; 30, 4. 13 — podniosłeś z Otchłani duszę moją, ożywiłeś mnie...; 33, 19 — On ratuje życie od śmierci; 40, 3 — wyciągnął z Dołu zagłady, z błota; 41, 3 — zachowa przy życiu; 51, 16 — uwolnij mnie od Łez (Krainy Łez — Podziemia); 71, 20—23 — znowu mi życie przywrócisz, z głębi Podziemia mnie wyprowadzisz; 72, 13—14 — ocalenie życia biedaków; 85, 3. 7—8 — przywrócenie życia, udzielenie ocalenia; 88, 2 — ocalenie w chorobie — wyprowadzenie z dna Podziemia; 91, 16 — nasycenie długim życiem; 103, 3—5 — uratowanie z Otchłani, odnowienie życia; 107, 18 — ocalenie spod Bram Śmierci.

Nadzieja na udział w pełni życia u Boga i na życie pozaziemskie da się wyczytać z takich miejsc psalterza, jak: 5, 9; 16, 10—11; 17, 15; 21, 5. 7; 22, 27; 23, 3—6; 25, 5; 26, 11—12; 27, 4. 11. 13; 30, 6; 36, 10; 41, 13; 43, 3—4; 56, 14; 61, 3. 8; 63, 3; 69, 29; 73, 24—26; 91, 15—16; 112, 6; 115, 16—18; 116, 3. 7—9. 15; 121, 7—8; 124, 7—8; 133, 3; 139, 24; 140, 14; 142, 6; 143, 10.

Prawną podstawą zjednoczenia całego narodu wybranego z Bogiem była Tora i przymierze w niej wyrażone jako „życie” zaofiarowane przez Jahwe z miłości (Wj 24, 8; 34, 27; Pwt 4, 40; 5, 33; 6, 2 n. 24). Poszczególne jednostki o ile świadomie i dobrowolnie wybrała sobie to „życie”, jak po wielokroć powtarza autor Ps 119, mogła żyć pełnym życiem obiecany tym, co zachowują Prawo (Pwt 4, 1; 30, 19; z 20, 11) i sprawiedliwym (Ha 2, 4). Chociaż na płaszczyźnie życia doczesnego, uważano jednak owo życie za udział w życiu Boga, który sam posiada pełnię życia. Nie mogło to jednak na stałe zadowolić jednostki. Religia bardziej osobista, oparta na miłości ku Bogu, na wewnętrznym zaangażowaniu człowieka sprawiedliwego oraz wierne go wykonawcy Prawa, otwierała drogę do przezwyciężania śmierci i rozbudzenia nadziei na coś więcej poza doczesną, bardzo problematyczną odpłatą (por. doświadczenie powodzenia grzeszników i cierpienia ludzi sprawiedliwych), nie mówiąc o samym trwaniu w pamięci „wiecznego” Izraela na ziemi (112, 6). Psalmista w 100, 5 powiada: „Zaiste, Jahwe jest Bogiem, miłość Jego jest wieczna a wierność trwa zawsze”. A przecież „miłość jest trwalsza niż śmierć” (Prz 8, 6). Skoro umiłowany i kochający Bóg jest źródłem i dawcą wszelkiego życia, potrafi w razie potrzeby wywołać jednostkę z Krainy Śmierci, jak wywołał ponownie do życia cały naród podobny do rozsypanych po polu suchych kości (Ez 37). I tu jest podstawa nadziei wyrażonych w Ps 16, 10—11; 49, 16; 73, 23—28 i in.

Stąd można powiedzieć chyba słusznie, że „życie” w sensie „zbawienia” jest coraz to bardziej świadomym i intensywnym zdążaniem do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem, najpierw poprzez zbawienie w społeczności wybranej (odpłata doczesna, dobre imię), następnie przez osobistą „bojaźń Bożą” czyli świadome przeżywanie religii (inaczej mówiąc — na drodze pielęgnowania „mądrości”), wreszcie przez miłosny związek z Bogiem, źródłem życia i miłości, pozwalający przetrwać barierę śmierci<sup>16</sup>.

\*  
\*                      \*

Analiza hebrajskiego terminu *hajjim* (i jego greckiego odpowiednika *dzōē*) pokazała, że życie pojmowane jako „szczęście” ma zasadniczo w Biblii charakter doczesnego trwania i rozwijania aktywności na tym świecie, ale jest uwarunkowane motywami religijnymi. Stanowi dar Boży, udzielany jako błogosławieństwo i powodujący pokój jako dobrze wyważoną równowagę w stosunkach człowieka z Bogiem i z bliźnimi. Człowiek utrzymuje i pogłębia ten stan, poznając i wypełniając Prawo, co prowadzi do osiągnięcia mądrości. Prawo i mądrość umożliwiają jednostce pogłębienie i przedłużenie życia jako szczęścia. Zasadniczo Prawo jako wynik Przymierza z Bogiem dotyczy życia i szczęścia całego narodu wybranego. Ale i pobożna jednostka poprzez Prawo i mądrość (praktycznie — pobożność) szukała zjednoczenia z Bogiem. Z religijnego uwarunkowania życia jako szczęścia wynika w pierwszym rzędzie gwarancja długotrwałości życia narodowego dla Izraela, a w następnych konsekwencjach również gwarancja pełnego życia-szczęścia dla członków narodu, szczęścia znajdowanego bądź to w kolektywie — jako odpłata doczesna i dobre imię u potomności „na wieki”, bądź indywidualnie — jako osobiste przeżywanie zjednoczenia z Bogiem, z nadzieją na przedłużenie życia poza próg śmierci.

<sup>16</sup> Na temat metafor zbawczych w St. Testamencie, zob. J. W. Rolon, *Zbawienie—życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, Coll Theol 36 (1966) 157—176; 37 (1967) fasc. 1, 77—88; fasc. 2, 49—66. Niestety, w części pierwszej (z 1966 r.) znalazło się bardzo wiele uciążliwych błędów drukarskich, niekiedy wprost uniemożliwiających zrozumienie sensu zdania. Por. też tegoż, *Zbawienie człowieka*, dz. cyt. ss. 37—58 (w streszczeniu). O życiu jako szczęściu nie tylko ograniczonym do bytowania ziemskiego już w przekonaniu autorów St. Testamentu, por. H. Langenberg, *Biblische Begriffskonkordanz*, b. d., s. 307. Co do przetrwania śmierci i wiary w życie wieczne w Starym Testamencie, zob. m.in. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Studio lectionem facere*. Praca zbiorowa pod red. ks. S. Łacha i ks. J. Szlagi, Lublin 1978 KUL, ss. 217—220 oraz obszerniej w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. V, Lublin 1982

Po rozważeniu różnych aspektów religijnego ujęcia życia-szczęścia, odpowiedź na pytanie, czym jest życie w oparciu o Księgę Psalmów, może być następująca:

W Księdze Psalmów, jak w całym Starym Testamencie, „życie” jako przejaw różnych form oddziaływania Bożego skierowanych ku wypełnieniu planu dziejowego co do narodu wybranego może być uważane za metaforę zbawczą, natomiast jako cel tych dążeń i zabiegów, czyli jako pełne zjednoczenie z Bogiem, „życie” jest synonimem zbawienia. Dlatego też w oparciu o słownictwo oznaczające zbawienie, jak i o rozpatrywane metafory zbawcze (łącznie z metaforą życia!) można zbawienie określić następująco:

ZBAWIENIE w Księdze Psalmów stanowi wynik działania Bożego i świadomych wysiłków ludzkich podejmowanych w ramach wybranej społeczności dla ocalenia, przedłużenia i wzbogacenia życia ludzkiego, a ostatecznie zmierzających do uzyskania pełni życia w zjednoczeniu z Bogiem.

Zbawienie w takim ujęciu ma charakter tylko pozytywny, nie zawiera idei ekspiacji, naprawy zerwanych stosunków z Bogiem czy zadośćuczynienia. Charakteru ekspiacyjnego jednak nie ma też „odkupienie” Izraela dokonane przez Jahwe w dziejach zbawczych Starego Przymierza.

Zakończyć można niniejsze rozważanie na temat zbawienia jako życia modlitwą psalmisty z 85, 3. 7—8: „Odpuściłeś winę swojemu ludowi i zakryłeś wszystkie jego grzechy. ... Czyż to nie Ty przywrócisz nam życie, a Twój lud w Tobie będzie się weselił? Okaż nam, Panie, łaskę swoją i daj nam swoje zbawienie!”.

Warszawa

O. JÓZEF W. ROSŁON OFMConv

Ks. Andrzej Strus SDB

## ROZWÓJ PROROCTWA O EMMANUELU JAKO PRZYKŁAD HERMENEUTYKI W STARYM TESTAMENCIE

Na temat proroctwa Izajasza o Emmanuelu napisano wiele monografii i artykułów wraz z niezliczoną ilością propozycji jego interpretacji<sup>1</sup>. Zadaniem niniejszego artykułu nie jest obalanie czy uzu-

<sup>1</sup> Obszerną bibliografię doprowadzoną do 1969 r. znaleźć można w: H. Wildberger, *Jesaja 1—12* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd X/1), Neukirchen 1922, 262—264 i 300. Po r. 1969 odnotowujemy następujące pozycje: P. Auvray, *Isaïe 1—39* (Sources Bibliques), Paris 1972; N. Lohfink, *Bibelq̄uslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine*

pełnianie nową hipotezą tego, co już dotychczas powiedziano. Pragniemy raczej zwrócić uwagę na warianty tekstowe, jakie zawiera perykopa Iz 7, 10—17, i przebadać ich funkcję znaczeniową w kontekście perykopy na przestrzeni czasu od VIII w. przed Ch. do pism qumrańskich. Naszym zdaniem te warianty są świadkami „życia tekstu” i odsłaniają nam tajemniczy dialog tego tekstu z następującymi po sobie pokoleniami wierzących Izraela. Inaczej mówiąc, są to dostrzegalne znaki tchnienia (in-spiratio) Ducha Św. na słowo Boże sformułowane przez proroka w VIII w. i przekazywanie przez pokolenia, które, tym samym Duchem wiedzione, wyjaśniały i pogłębiały ludzkie zrozumienie słowa. Spełniają one wreszcie rolę drogowskazów procesu hermeneutycznego, w którego nurcie tekst Izajasza przedzierał się ku osiągnięciu swej pełni znaczeniowej w Nowym Testamencie.

Hermeneutyka wewnątrzbiblijna tekstów starotestamentowych jest faktem uznanym. Wystarczy porównać w Pięcioksięgu pewne opowiadania wspólne tradycjom J, E i P, by się o tym przekonać. Trudniej jest z opisaniem metody hermeneutyki wewnątrzbiblijnej. Znane już prace poświęcone naturze i metodzie hermeneutyki starożytnej w literaturze pozabiblijnej i w pismach rabinistycznych<sup>2</sup> zachęcają, by pogłębić tę problematykę także wewnątrz tekstów biblijnych w oparciu o porównanie tekstu oryginalnego, jego wariantów i jego przykłałów.

Za jedną z pierwszych prób podjęcia badań w tym kierunku należy uważać pracę I. Willi Plein i J. Koeniga<sup>3</sup>. Szczególnie ostatnia mo-

---

*Wissenschaft*, Frankfurt a/M 1976, 186—188; F. Dreyfus, *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, RB 83 (1976), 188—200; E. Testa, *I Salvatore apocalittici d'Israele: la Partoriente e il sou NATO*, „Marianum” XL (1978), 31—40; R. P. Carrol, *When Prophecy Failed Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, London 1979, 138—141. Z polskich opracowań na szczególną uwagę zasługuje wnikliwa analiza prorocstwa Izajasza w artykule: M. Gołębiowski, *Mesjanizm Księgi Izajasza na tle historii i tradycji Izraela*, At Kapł 451 (1984), 389—406. Autor przytacza w krótkiej syntezie różne opinie dotyczące znaku Emmanuela i matki dziecka mesjańskiego oraz podaje najnowsze pozycje bibliograficzne dotyczące tego zagadnienia, str. 393.

<sup>2</sup> Obszerną bibliografię zebraną na ten temat do r. 1967 można znaleźć w artykule: J. Coppens, *L'herméneutique biblique, w: Exégèse et Théologie*. Donum natalicium J. Coppens, vol. III, Gembloux 1968, 283—315 (wyd. G. Thijs i R. E. Brown). Na temat egzegezy rabinistycznej źródłowym dziełem jest: J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939. Wśród innych dzieł z tego zakresu cytujemy: O. Loretz — W. Strolz (wyd.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968; G. Vermes, *Postbiblical Jewish Studies*, Leiden 1975; D. W. Gooding, *Relics of Ancient Exegesis* (The Soc. for OT. Monogr. Series 4), Cambridge 1976.

<sup>3</sup> Ina Willi Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, BZAW 123, Berlin 1971; J. Koenig, *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoignages textuels d'Isaïe*, (Suppl. to VT XXXIII), Leiden 1982.

nografia zasługuje na baczność uwagi, gdyż zajmuje się ona analizą współzależności między wariantami tekstowymi TM i LXX w księdze Izajasza a procesem hermeneutycznym, mającym miejsce w łonie wspólnoty judaistycznej z III i II w. przed Chr. J. Koenig analizuje szczegółowo wszystkie warianty tekstowe Izajasza, by dojść do wniosku, że ówczesna hermeneutyka posiadała charakter transformacyjny, tzn. wpływała na przekształcenie tekstu hebrajskiego<sup>4</sup>. Jego zdaniem hermeneutyka transformatywna wywarła tak silny wpływ na formowanie się tekstu Księgi Izajasza, iż przyczyniła się do powstania dwu grup tekstowych: z jednej strony grupa tekstów o charakterze popularno-pouczającym, zawierających dużą ilość dowolnych wariantów, z drugiej strony grupa tekstów o charakterze normatywnym odznaczających się ogólną stabilnością. Pierwsza grupa zachowała się w rękopisach z Qumran, w przekładach LXX, Syr i Teodocjana, a później odnalazła się w egzegezie rabinistycznej; druga grupa znalazła swe miejsce w wersjach, z których powstał później TM, w niektórych rękopisach z Qumran i w przekładzie Hexapli<sup>5</sup>. Tekst normatywny miał być, zdaniem Koeniga, zarazem i źródłem dla tekstów popularno-pouczających, i stałą podstawą gwarantującą metodyczne ich przekształcanie.

Jeśli przekształcenia tekstowe dokonywane na drodze procesu hermeneutycznego obejmowały stosunkowo łatwo teksty popularno-pouczające, w wypadku tekstów normatywnych pojawiały się one raczej wyjątkowo. W pierwszej grupie przekształcenia te dyktowane były potrzebą wyjaśniania i pouczenia wspólnoty religijnej, natomiast w drugiej przyczyną ich powstania mogły być tylko wyjątkowe potrzeby doktrynalne. Niezależnie jednak od różnicy ilościowej obydwu rodzajów przekształceń tekstu, ich obecność zarówno w pierwszej jak i w drugiej grupie świadczyłaby o ogromnym wpływie hermeneutyki na kształtowanie się ostatecznej formy tekstów natchnionych ST.

Ubocznie należy dodać, że wnioski Koeniga zdają się znajdować pośrednio potwierdzenie w rezultatach badań nad ostatecznym formowaniem się tekstów Jeremiasza i Ezechiela. Wyniki analizy porównawczej niektórych fragmentów TM i LXX z Ezechiela przedstawione przez J. Lusta i szczególnie M. Bogaerta podczas ostatniej sesji Kollokwiów Biblijnych w Leuven w sierpniu 1985 r. potwierdzają w dużej mierze tezę J. Koeniga<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Autor stwierdza na str. 405: „Analizy poświęcone zmianom tekstu opartym na analogii tekstów pisanych i na formalnej analogii materiałów z tradycji ustnej w Qa doprowadziły do uznania stałej, która zmusza do poszerzenia pojęcia hermeneutyki. Ówczesna hermeneutyka posługiwała się metodami wychodzącymi poza ramy interpretacji tekstu biblijnego (...) wnikała ona również w substancję tekstu hebrajskiego; była to hermeneutyka przekształcająca („elle a été transformante”).

<sup>5</sup> Tamże, str. 411 n.

<sup>6</sup> J. Lust, *Ezekiel and his Book*, Coll. Bibl. Lovaniense XXXV; M. Bogaert, *Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ezéchiel 7*, Coll. Bibl. Lovaniense XXXV (27—29. 08. 1985).

Pozostaje oczywiście do wyjaśnienia problem jakości znaczeniowej i zakresu formalnego tych przeobrażeń tekstu. Koenig przyjmuje w oparciu o tekst Izajasza, że dotyczą one raczej pojedynczych słów, ale w taki sposób, że zmieniają zasadniczo sens całej wypowiedzi. Porównania TM i LXX w wypadku Jeremiasza i Ezechiela wskazują na większe rozbieżności formalne i treściowe i wymagają osobnego omówienia. Ten problem pozostawiamy jednak na uboczu, gdyż wychodzi on poza ramy zakreślonego zagadnienia. Przyjmując wnioski Koeniga, oczywiście w charakterze hipotezy roboczej, za punkt wyjściowy dla proponowanej analizy tekstu Iz 7, 10—17 pragniemy zwrócić jeszcze uwagę na pewną zbieżność, jaka istnieje między tą hipotezą a jednym z czterech podstawowych działań procesu hermeneutycznego, określonych przez P. Ricoeura jako „odkrycie świata tekstu”<sup>7</sup>. Przez „świat tekstu” Ricoeur rozumie odniesienie się opowiadania, spisane i w takiej formie przekazywanego odbiorcom do rzeczywistości, jaką ono reprezentuje. „Odkrycie świata tekstu” jest dla filozofa francuskiego wejściem w jego rzeczywistość, przy czym jest to działanie bardziej subiektywne niż obiektywne. Czytelnik odkrywa świat tekstu, gdy znajduje w nim propozycje swego świata, tzn. propozycję świata, w którym może zrealizować swoje najważniejsze możliwości<sup>8</sup>. Taka interpretacja kładzie nacisk na świat poetycki tekstu, na jego dystans w odniesieniu do rzeczywistości codziennej i na jego otwarcie się w kierunku czytelnika. Trudno przyjąć ją w całej pełni, rezygnując już w punkcie wyjściowym — jak to czyni właśnie Ricoeur — z poszukiwania uwarunkowań psychospołecznych tekstu, czyli intencji autora. Ustosunkowujemy się krytycznie do tak dalece posuniętego rozumienia świata tekstu i — uważając za bardziej słuszne zadania, jakie wytycza hermeneutyce F. Dreyfus<sup>9</sup> — rozumiemy „odkrycie świata tekstu” jako zrozumienie zarówno jego formy poetycko-literackiej jak też jego uwarunkowań psycho-społecznych (tekst — autor — środowisko).

Współczesna hermeneutyka może określić sobie takie zadania dzięki posiadaniu bogatych środków umożliwiających jego realizację, jak dane historyczne, archeologiczne, epigraficzne, itd. Starożytna hermeneutyka była oczywiście ograniczona w tym względzie. Nie mogła ona wytyczyć sobie podobnego zadania ze względu na brak środków do jego spełnienia. Nie znaczy to jednak, że starożytni rezygnowali z potrzeby przełamania dystansu między rzeczywistością tekstu

<sup>7</sup> „Découvrir le monde du texte”. Zob. P. Ricoeur, *La tâche de l'herméneutique* w: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture*, wyd. G. Rouiller, Neuchâtel — Paris 1975, 179—228; szczególnie str. 210—213 i 221 nn.

<sup>8</sup> Tamże, str. 213.

<sup>9</sup> F. Dreyfus określił model hermeneutyki biblijnej w serii artykułów publikowanych w „Revue Biblique” nr 82—86 (1975—1979). Tutaj odwołujemy się do artykułu pt. *Exégèse en Sorbonne. Exégèse en Eglise*, RB 82 (1975), 345.



i światem jego odbiorców. W wypadku gdy tekst stawał się niezrozumiały, starożytna hermeneutyka zmuszona była zbliżyć tekst do podmiotu nie na drodze odkrycia „świata tekstu”, lecz poprzez dostosowanie tekstu do świata podmiotu. Pociągało to za sobą przekształcenie tekstu celem dostosowania go do nowej rzeczywistości jego odbiorców. Z tego rodzaju procesem hermeneutycznym należy wiązać, naszym zdaniem, takie zjawiska jak przekształcenia tekstu w Księgach Proroków, istotne warianty tekstowe w Księgach Prawa czy tzw. relikty tekstu w Psalmach. W świetle powyższych wyjaśnień pragniemy obecnie przejść do konkretnego tekstu, do perykopy zawierającej pierwsze prorocstwo o Emmanuelu w Iz 7, 10—17.

## 1. RZECZYWISTOŚĆ HISTORYCZNA PERYKOPY I JEJ PRZEOBRAŻENIA

Uwarunkowania historyczne tekstu zawierającego pierwsze prorocstwo Izajasza o Emmanuelu są dokładnie określone przez samego proroka. Kontekst poprzedzający perykopę pozwala szczegółowo określić historyczne wymiary prorocstwa<sup>10</sup>. Miejszem jego ogłoszenia jest Jerozolima, stolica Judei, osobami biorącymi udział: prorok Izajasz i król Judei Achaz, sytuacją polityczną oblężenie Jerozolimy przez sprzymierzone wojska Syrii i Efraima, przerażenie mieszkańców stolicy i władcy, wskazówką chronologiczną prawdopodobnie rok 744 przed Chr. Wobec zagrożenia i lęku prorok występuje w imieniu Boga i ogłasza królowi wyrocznię zapewniającą pomyślne zakończenie konfliktu. Żąda jedynie pełnego i całkowitego zawierzenia Bogu: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (w. 9). Dla poparcia prawdziwości swych słów Izajasz poleca królowi, by zażądał znaku od Boga. Na odmowną odpowiedź władcy, okazującego brak zaufania „swemu Bogu”, prorok sam podejmuje inicjatywę i zapowiada królowi znak, jaki ten otrzyma od Boga. Ta właśnie wymiana zdań między prorokiem a królem, jak też napiętnowanie władcy za brak wiary i zaufania Bogu oraz zapowiedź samego znaku, stanowią treść omawianej przez nas perykopy.

Jaka jest natura zapowiedzianego znaku? Prorocstwo Izajasza objęte wspólnym mianem znak, „dlatego Pan sam da wam znak”, zawarte jest w ww. 14—17 i obejmuje dwa elementy strukturalne: zapowiedź Emmanuelu o charakterze raczej ogólnym i bliżej nieokreślonym, ww. 14—15, oraz wyrocznię o charakterze konkretnym i określonym historycznie w ww. 16—17.

<sup>10</sup> Ustalenie rzeczywistości historycznej danego tekstu biblijnego jest pierwszym zadaniem egzegezy i temu zadaniu poświęcają najwięcej miejsca komentarze biblijne. Na temat perykopy Iz 7, 10—17 zob. bibliografię podaną w przypisie 1.

Pierwszy element, nazwijmy go „zapowiedź wydarzenia”, jest bardzo ogólnikowy i nie pozwala na bliższe określenie „świata tekstu”. Brak bliższego określenia dotyczy zarówno podmiotu, jak też relacji czasowej między podmiotem i przedmiotem i wreszcie samego przedmiotu. Podmiotem zapowiedzi jest *ha'almah*, młoda niewiasta fizycznie zdolna do macierzyństwa. Mimo rodzajnika, słowo to pozostaje wieloznaczne w swym kontekście. Kogo prorok wskazuje mówiąc *ha'almah*? czy swoją żonę, o której będzie mowa dopiero w 8, 3, czy małżonkę Achazą, którą w takim wypadku winien — zgodnie z formą podobnych zapowiedzi w ST — wymienić po imieniu z dodatkiem określenia „Twoja żona”, np. Sara, „twoja żona” w Rdz 18, 10, czy wreszcie jakąkolwiek niewiastę, której sam prorok nie ma zamiaru bliżej określić? Mimo szeroko rozpowszechnionej a naszym zdaniem nieuzasadnionej opinii, że *ha'almah* oznacza żonę Achaza, uważamy, że nie należy zmuszać tekstu do powiedzenia tego, czego on nie mówi i pozostajemy przy anonimowości tajemniczej *ha'almah*<sup>11</sup>. Relację między podmiotem i przedmiotem zapowiedzi prorockiej wyrażają dwa czasowniki w formie imiesłowowej: *harah w<sup>e</sup>yoledet*, co dosłownie można by przetłumaczyć przez „Brzezienna i rodząca”. Forma imiesłowowa nie pozwala na bliższe określenie czasowe tego wydarzenia<sup>12</sup>; można powiedzieć, że prorok wybrał celowo formę nominalną, by uniknąć konieczności określania czasu wydarzenia.

Przedmiotem zapowiedzi jest dziecko już narodzone lub mające się narodzić, które otrzyma imię Emmanuel. Imię jest symboliczne i, podobnie jak w wypadku dwóch innych imion symbolicznych u Izajasza Szearjaszub i Maher-Szalal-Hasz-Baz winno zapowiadać jakąś nadzwyczajną sytuację, korzystną lub bolesną dla narodu. W wypadku dwu pozostałych imion prorok określa bliżej tę sytuację, wyjaśniając równocześnie symbolikę imion. W tym wypadku takiego wyjaśnienia nie ma; pojawia się ono w trzech następujących prorocत्वach o Emmanuelu, Iz 8, 9—10; 9, 5—6 i 11, 1—5, ale właśnie z nich dowiadujemy się, że symbolika imienia Emmanuel odnosi się nie tyle do przyszłej sytuacji Judy, ile raczej do osoby samego dziecka i do szczególnej roli, jaką ono odegra w dziejach narodu czy raczej narodów. Utożsamienie historyczne Emmanuela jest więc dodatkowo utrudnione i ta właśnie postać enigmatyczna oddala jeszcze bardziej

<sup>11</sup> Świadectwem poliwalencji znaczeniowej słowa *'almah* jest rozbieżność w jego interpretacji. Komentarz H. Wildbergera podaje osiem różnych interpretacji tego słowa, str. 289—292. J. Becker, *Isaias, der Prophet und sein Buch* (SBS), Stuttgart 1968, sprowadza wszystkie interpretacje od trzech zasadniczych: *'almah* jest jakąś nieznaną niewiastą, której Izajasz nie określa bliżej; jest żoną króla Ezechiasza; jest żoną samego proroka, str. 31.

<sup>12</sup> To zdanie imiesłowowe można przełożyć w poczwórny sposób: „pocześnie i porodzi”, „poczęła i porodzi”, „poczęła i rodzi”, „poczęła i porodziła”. Kontekst zdaje się przemawiać za pierwszą możliwością, składnia hebrajska wskazuje raczej na drugą lub trzecią, zob. P. Auvray, *Isaie*; str. 101 i 104 n.

tekst proroka od jakiegokolwiek rzeczywistości historycznej. W tym miejscu należy zapytać, w jakim sensie obraz bliżej nieokreślonej niewiasty i jej dziecka jest znakiem dla Achaza. Z konstrukcji gramatycznej zdania: „dlatego sam Pan da wam znak: oto młoda niewiasta pocnie i porodzi syna” wynikałoby, że prorok tymi właśnie słowami określa istotę znaku; jednak brak bliższego określenia czasu i osób, określenia niezbędnego do tego, by znak był czytelny, sprzeciwia się takiemu mniemaniu. Kiedy w ST Bóg lub posłaniec Boży zapowiada jakiś znak, czyni to w sposób zrozumiały i pozwalający określić się w konkretnej sytuacji. Gdy Abraham pyta o znak spełnienia się obietnicy otrzymania ziemi Kanaan, Jahwe każe mu przygotować ryt przymierza (Rdz 15, 18 nn): gdy Mojżesz wątpi, czy Izraelci uwierzą jego posłaniu, Bóg każe posłużyć się znakami: laska zamieniona w węża, ręka pokryta trądem, woda z Nilu zmieniona w krew (Wj 4, 1—9); gdy Gedeon prosi o znak na potwierdzenie, że będzie zdolny pokonać Madianitów, anioł Pański dotyka końcem laski mięso i chleby złożone na skale i sprowadza na nie ogień z nieba (Sdz 6, 17—21). Można by mnożyć przykłady na potwierdzenie tej fundamentalnej zasady znaku, a mianowicie, że do jego istoty należy czytelność i zdolność do zrozumienia go jako znaku ze strony tych osób, którym jest podany. W pierwszym zdaniu prorocstwa Izajasza żaden z trzech elementów nie spełnia tego warunku. Każdy z osobna i wszystkie razem ukazują sytuację czasowo i historycznie nieokreśloną i nie funkcjonują same w sobie jako znak zrozumiały dla odbiorców. Istota znaku w prorocztwie o Emmanuelu musi zatem tkwić nie w zapowiedzi narodzenia dziecka, lecz w następnych zdaniach<sup>13</sup>.

Konkretne i określone odniesienie do rzeczywistości historycznej znajdujemy w drugiej części prorocstwa, ww. 16—17. Mamy tu do czynienia z tzw. wyrocznią ocalenia dla Judy, dotyczącą niedalekiej przyszłości i dającą się bez trudu utożsamić w kontekście społeczno-politycznym. Chodzi o zapowiedź zniszczenia Syrii w r. 732 i następnie Królestwa północnego, Efraima, w r. 722. Prorok zapowiada, że okres ten będzie dla dynastii dawidowej okresem dobrobytu i że znamionować go będą dobra charakterystyczne dla Ziemi Obiecanej, jak śmietana i miód jako posiłek, oraz pokój powszechny przypominający czasy Salomona. Ta część prorocstwa jest określona w czasie i miejscu; dotyczy ona Achaza jako następcy na tronie Dawida i jego rządów w najbliższej przyszłości: „Na twój lud i na dom twego ojca ześle Pan czasy, jakich nie było od schizmy”. Ponieważ wyrocznia ta jest ściśle związana z zapowiedzią narodzin tajemniczego Emmanuelu, możemy powiedzieć, że w niej właśnie tkwią elementy niezbędne do tego, by znak Emmanuelu był czytelny. Jeśli trudno do-

<sup>13</sup> Na temat natury i istoty znaku w naszej perykopie istnieją osobne opracowania, zob. bibliografię w: H. Wildberger, *Jesaja 1—12*, str. 263 n. Dość wnikliwie i syntetycznie omawia to zagadnienie H. W. Wolff, *Frieden ohne Ende* (Biblische Studien, 35), Neukirchen 1962, str. 41—47.

strzec charakter znaku w ogólnej i mało precyzyjnej zapowiedzi narodzin, jest on łatwo dostrzegalny w określeniu okoliczności, które wkrótce po tych narodzinach nastąpią. Wbrew więc pozornej oczywistości, jaka zdaje się wynikać z konstrukcji gramatycznej zdania, znak Emmanuela polega nie tyle na narodzinach Dziecka, które nie są bliżej określone, ile na sytuacji, jaka nastąpi wkrótce po tym wydarzeniu. Sens wypowiedzi prorockiej odsłania się w tym tekście w kierunku odwrotnym do jego konstrukcji syntaktycznej. W tzw. znaku Emmanuela tym, co stanowi właściwy znak, jest nie zapowiedź narodzin Dziecka, lecz wyrocznia dotycząca zniszczenia ziemi nieprzyjaciół Achaza i dobrobytu jego państwa. Tym, co jest dobrem zbawczym proponowanym przez Boga dynastii dawidowej jest nie wyborny pokarm i dobrobyt przypominający czasy Salomona, lecz narodzenie Emmanuela i jego władza w domu Dawida. Sumując możemy powiedzieć, że tekst proroctwa zawiera zapowiedź daną Achazowi i jego ludowi, iż wkrótce narodzi się tajemniczy władca, który — jak wiemy z następnych proroctw o Emmanuelu — ustanowi pokój powszechny wśród narodów oraz znak poprzedzający nadejście panowania Emmanuela, określony w konkretnych wydarzeniach historycznych, którymi będą uwolnienie Judy od nieprzyjaciół i okres dobrobytu nieznanego od czasów schizmy. Takie zrozumienie wyrażenia się znaku w proroctwie o Emmanuelu odpowiada licznym przykładom ze ST, w których znajdujemy obydwa elementy: zapowiedź interwencji Boga przynoszącej ludowi dary zbawienia i znak dany na jej potwierdzenie<sup>14</sup>. Podobnie jak w przytoczonych powyżej przykładach Abrahama, Mojżesza, Gedeona czy w NT w przykładzie Zwiastowania, nasz tekst zawiera i zapowiedź nadzwyczajnego wydarzenia zbawczego ofiarowaną przez Boga w sytuacji niesprzyjającej takiemu wydarzeniu, i znak towarzyszący tej zapowiedzi i potwierdzający jej prawdziwość. Zapowiedź dóbr zbawienia ma charakter ogólny, znak jest natomiast, konkretny dostrzegalny i sprawdzalny.

Przejdźmy z kolei do wariantów tekstowych perykopy świadczących o wpływie hermeneutyki transformacyjnej na jej tekst. Do istotniejszych wariantów zaliczamy trzy następujące<sup>15</sup>: w wierszu 14

<sup>14</sup> Według naszej interpretacji „znak” podany przez Izajasza nie może być oddzielony od zapowiedzi zbawienia i stąd musi być widziany w podwójnym wymiarze: religijnym i historycznym. Wymiar religijny jest podstawą i naczelnym motywem zapowiedzi znaku, wymiar historyczny stanowi o jego charakterze znakowym czyli o jego czytelności. Wymiar religijny, czyli zbawczy znaku Emmanuela zawiera się w samym imieniu dziecka „Bóg-z-nami”. H. W. Wolff uważa, że to imię jest zaktualizowaniem staroizraelskiego wezwania do świętej wojny i w tym wypadku ogłasza obietnicę ocalenia, *Frieden*, str. 42 n.

<sup>15</sup> Perykopa Iz 7, 10—14 nosi ślady różnych przeróbek tekstu. Aparat krytyczny Kittela podaje 14 wariantów tekstowych. Tutaj bierzemy pod uwagę jedynie te, które naszym zdaniem, są wyraźnym świadectwem przeobrażeń tekstu dyktowanych potrzebą jego zrozumienia w nowej sytuacji historycznej.

przekład LXX w którym zwrot „młoda niewiasta” jest zastąpiony słowem „dziewica”; w wierszu 14 wariant hebrajski formy czasownikowej *w<sup>e</sup>qarat* proponujący lekturę *w<sup>e</sup>qora'* = „zostanie nazwany” ub „nazwie się go”; wreszcie w wierszu 17 glossa „króla Asyrii” dodana w TM na końcu wiersza. a) Dodatek w w. 17 znajduje się w TM i we wszystkich przekładach, ale z punktu widzenia składni hebrajskiej jest w tym kontekście obcym, sztucznie dodanym elementem. Większość komentatorów uważa go za glossę nieużyteczną, utrudniającą zrozumienie sensu samej wyroczni<sup>16</sup>. Jest to jednak opinia apriorystyczna, nie uwzględniająca faktu, że glossa końcowa w w. 17 zachowana jest zarówno w tekście oryginalnym jak i we wszystkich starożytnych przekładach. Należy przyznać, że owa nieporadna stylistycznie glossa zmienia zasadniczo sens wyroczni-znaku. Jeśli w ustach Izajasza była to wyrocznia ocalenia, po dodaniu glossy stała się ona wyrocznią nieszczęścia. Nowy jej sens jest następujący: zanim Emmanuel rozpocznie wykonywanie władzy, spustoszona zostanie ziemia nieprzyjaciół Judy, a na dynastię Dawida i na królestwo, Pan sprowadzi czasy, jakich nie było od schizmy, (sprowadzi) króla Asyrii. Naszym zdaniem ta glossa jest świadectwem procesu hermeneutyki transformacyjnej przekształcającej wyrocznię prorocką. Prawdopodobnie to przekształcenie pochodzi z okresu najazdu asyryjskiego i jest dziełem tych kompilatatorów słów Izajasza, którzy zebrałi razem cztery wyrocznie nieszczęścia w ww. 18—25 rozdziału siódmego, rozpoczynające się każdą formułą „w owym dniu”, a następnie połączyli je z przekształconą znaczeniowo wyrocznią-znakiem w ww. 16—17. W ten jednak sposób znak Emmanuela został przesunięty chronologicznie o ponad trzydzieści lat naprzód, a samo panowanie Emmanuela nie miałyby nastąpić zaraz po spustoszeniu Syrii i Efraima, lecz dopiero później, po najeździe asyryjskim. Reinterpretacja, jak widzimy, nie zmienia charakteru i znaczenia zapowiedzi zbawczej interwencji Boga w osobie Emmanuela, lecz przesuwaa bardziej w przyszłość okoliczności wskazujące na spełnienie się tej interpretacji.

b) Ślady dalszych przeobrażeń powodowanych potrzebą dostosowania tekstu do nowej rzeczywistości znajdujemy w dwu wariantach w w. 14, czyli tym razem w samej zapowiedzi narodzenia Emmanuela. Przykład LXX jest świadectwem bardzo istotnego przeobrażenia nie tyle sensu, ile charakteru tej zapowiedzi. Pamiętając, że na przełomie III/II w. przed Chr. język grecki znał słowo odpowiadające hebrajskiemu (*almah* i że tłumacze LXX mogli oddać je przez *neanis*;

<sup>16</sup> Jednak nie wszyscy autorzy sądzą, że ten dodatek jest glossą pozbawioną znaczenia. R. Kilian, *Die Verheissung Immanuels, Jes 7, 14* (SBS 35), Stuttgart 1968, str. 15 i N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel*, str. 186, uważają tę glossę za bardzo starożytną. R. P. Carroll, *When the Prophecy Failed*, twierdzi, że glossa w w. 17 jest bardzo ważnym elementem znaczeniowym tego tekstu i pochodzi z okresu, w którym został on po raz pierwszy zinterpretowany, str. 139.

musimy przyznać, że wybór słowa *parthenos* nie był sprawą przypadku<sup>17</sup>. Nie można też zadowolić się opinią, podtrzymywaną przez niektórych biblistów, że tłumacze użyli słowa *parthenos*, by w ten sposób podkreślić stan dziewiczej młodej niewiasty przed naturalnym poczęciem i porodem przez nią przyszłego syna<sup>18</sup>. Zarówno przypadek jak i powyższy motyw nie mogły być wystarczającą przyczyną do tak ważnego przeobrażenia tekstu. Bardziej słusznym wydaje się mniemanie, że tłumaczenie LXX odzwierciedla nową interpretację słowa *ha'alimah* rozpowszechnioną w tym okresie przynajmniej w kołach aleksandryjskich. Pozostając przy opinii, że istota znaku w prorocztwie o Emmanuelu tkwi w określeniu okoliczności historycznych towarzyszących tej postaci, konsekwentnie utrzymujemy, że przyczyną przekształcenia tekstu była potrzeba ponownego zaktualizowania znaku w prorocztwie. Okoliczności historyczne, o których mowa w ww. 16—17, przestały być aktualne po upływie trzech lub czterech wieków i tym samym prorocztwo o Emmanuelu pozbawione zostało towarzyszącego mu znaku. Nadając nową treść słowu „młoda niewiasta”, hermeneuci ze środowiska aleksandryjskiego uczynili z tej postaci znak zapowiedzi zbawczej interwencji w osobie Emmanuela. „Młoda niewiasta” mająca porodzić Emmanuela ustąpiła miejsca „dziewicy” — matce Emmanuela, która w ten sposób stała się znakiem nadzwyczajnym, nieokreślonym czasowo, ale łatwym do rozpoznania. Według tej nowej, przekształconej wersji prorocztwa, już nie określone wydarzenia historyczne poprzedzać będą panowanie Emmanuela, lecz dziewica-matka będzie znakiem jego narodzenia. Proces hermeneutyczny nie zmienił w niczym zapowiedzi zbawienia, lecz ubogacił ją nową funkcją: funkcją znaku. Tym samym uznano wyroczenie w ww. 16—17 jako słowo prorockie należące do przeszłości i pozbawione swej aktualności historycznej.

c) Trzeci wariant dotyczy czasownika *qara'*, który w tekście masereckim posiada jedną formę spółgłoskową, lecz może być wokalizowany w podwójny sposób: *w<sup>e</sup>qara'ta* = „ty, królu, nazwiesz go”, lub *w<sup>e</sup>qara't* = „ona nazwie go”. Starożytnie przekłady posiadają

<sup>17</sup> W dwóch wypadkach *'almah* hebrajskie zostało oddane przez *parthenos*, w Rdz 24, 43 i Iz 7, 14, i w obydwu wypadkach trudno zgodzić się na czysty przypadek znajdujący się u źródeł tej zamiany znaczeniowej. W Rdz 24, 43 chodzi o młodą dziewczynę Rebekę, którą poślubi Izaak. Należałoby zapytać, dlaczego tłumacze greccy użyli słów *parthenos* zamiast *neanis* dla określenia Rebeki. Jest godnym uwagi, że nazwano ją *parthenos* jedynie w tym kontekście (sprawozdanie Eleazara), a nie w opowiadaniu równoległym, Rdz 24, 11—14. Komentatorzy zazwyczaj nie zwracają uwagi na tę różnicę, zob. np. C. Westermann, *Genesis* (Biblischer Kommentar. Altes Testament), Bd I (2), Neukirchen 1981, ad locum.

<sup>18</sup> Tak właśnie sądzi R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, London 1977, który wyjaśnia problem jednym zdaniem: „chodź tu o niewiastę, która jest obecnie dziewicą i która pocznie (w naturalny sposób po rozpoczęciu współżycia z mężem) dziecko Emmanuela”, str. 149.

świadczenia obydwu wersji, ale kryterium *lectio difficilior* każe opowiedzieć się za drugą wersją, jako bardziej prawdopodobną<sup>19</sup>. Poza tym nie można wykluczyć podejrzenia, że forma interpretująca czasownik w 2 os. l. p. rodz. męskiego mogła wynikać z polemicznej egzegezy judaistycznej, która w ten sposób pragnęła wytrącić egzegezie chrześcijańskiej argument skryptyrystyczny o dziwnym pozęciu i narodzeniu Chrystusa. Wariantem bardziej istotnym i nie pozbawionym znaczenia jest forma *w<sup>e</sup>qora'* = „on zostanie nazwany”, lub bezosobowo „nazwie się go” poświadczona przez rękopisy z Qumran. Znaczeniowo bliskim tego wariantu jest cytat grecki u Mt 1, 23 „I nazwą go imieniem Emmanuel”. Takie przekształcenie tekstu wskazywałoby na podmiot zbiorowy zapowiedzi narodzin Emmanuel, ale o przyczynach powodujących tę interpretację powiemy za chwilę.

## 2. PROROCTWO IZAJASZA W NURCIE TRADYCJI RELIGIJNEJ IZRAELA

Jeśli proponowany przez nas sposób reinterpretacji tekstu Izajasza jest słuszny, pozostaje do wyjaśnienia sytuacja wyjściowa omawianego tekstu, a mianowicie dziwna konstrukcja składniowa proroctwa nie odpowiadająca jego konstrukcji znaczeniowej. Pragniemy pogłębić to zagadnienie odnosząc się raz jeszcze do jednego z czterech działań hermeneutycznych wskazanych przez P. Ricoeura, a mianowicie działania mającego na celu przełamanie dystansu, jaki rodzi się między wiarą i formułą językową. P. Ricoeur słusznie zauważa, że każde orędzie biblijne, a proroctwie w szczególności, można zawsze sprowadzić do jednej lub większej ilości podstawowych formuł wiary Izraela. Te same formuły stanowią podstawę wszystkich wyroczni, modlitw, opisów historycznych czy dokumentów o charakterze prawniczym. Jednak wyznanie wiary wypowiedziane w tekstach biblijnych nie może być oddzielone od swej szaty językowej, czyli od sposobu formułowania jej, właściwego każdemu autorowi. Wyznanie wiary raz sformułowane i utrwalone na piśmie pozostaje niezmiennione, podczas gdy sama wiara podlega nieustannemu rozwojowi w miarę przeobrażeń społecznych, językowych i kulturowych. W ten sposób tworzy się swoiste napięcie między ciągle nowych sposobem wyrażania wiary i każdą formułą językową raz ustaloną i utrwaloną na piśmie. Zadaniem procesu hermeneutycznego jest eliminować te napięcia poprzez tworzenie ciągle nowych form językowych wyrażających każdorazowe doświadczenie wiary i mających na celu ubogacenie istniejących już formuł. Ogromną rolę, twierdzi P. Ricoeur, odgrywają tu tradycje teologiczne, które obejmują swym potężnym nurtem i doświadczenia wiary i funkcje języka, nadając im jeden i ten sam kie-

<sup>19</sup> Zob. P. A u v r a y, *Isaie*, str. 329.

runek <sup>20</sup>. Rozwój form językowych wyrażających wiarę jest również owocem procesu hermeneutycznego, który w tym wypadku nie zmienia tekstu, lecz przedłuża i ubogaca jego treść przy pomocy nowych sformułowań.

Formą językową zastosowaną przez Izajasza w zapowiedzi znaku Emmanuel jest znana w ST tzw. formuła nadania imienia <sup>21</sup>. Brzmi ona następująco: „X poczęła i porodziła syna i nadała mu imię Y, gdyż mówiła”, lub samo „gdyż” bez słowa „mówiła”; po spójniku *ki* = „gdyż” lub „gdyż mówiła” następuje normalnie uzasadnienie nadanego imienia. Najczęściej uzasadnienie jest oparte na wyjaśnieniu etymologicznym imienia. Przykład takiej formy i uzasadnienia imienia mamy u Iz 8, 3—4, gdzie imię nadaje ojciec, co jest nierzadko spotykane w ST, a w uzasadnieniu znajduje się słowo *szelal* etymologizujące jeden element złożonego imienia Maher-Szalal-Hasz-Baz. W Iz 7, 14—15 nie ma wyjaśnienia etymologicznego imienia Emmanuel, a sama formuła jest użyta do zapowiedzi znaku, a więc w niewłaściwej sobie funkcji. Z drugiej strony obraz niewiasty mającej porodzić należy do tradycji znaków w ST, ale w takich wypadkach chodzi zawsze o niewiastę bezpłodną i to stanowi o naturze znaku: potwierdza on bowiem, że u Boga nie ma nic niemożliwego. U Izajasza rodzica lub mająca porodzić nie jest niewiasta bezpłodna, lecz przeciwnie, (*almah*, niewiasta młoda i zdolna do macierzyństwa; a zatem i w tym wypadku prorok odbiega od znanego z tradycji schematu. Jeśli więc istota znaku, jak to już powiedzieliśmy, tkwi gdzie indziej, dlatego Izajasz posłużył się, w zapowiedzi znaku, obrazem niewiasty mającej porodzić i dlatego użył formuły nadania imienia, zmieniając jednak jej funkcję?

By na to odpowiedzieć, przypomnijmy, że Izajasz nie jest jedynym prorokiem mówiącym o mającej porodzić niewieście. Podobne proroctwo znajdujemy u współczesnego mu Micheasza ogłaszającego przyjście władcy w Izraelu, który „wynijdzie z Betlejem Efrata w Judzie”, ale przedtem „(Pan) wyda ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić” (5, 2). Mamy więc w teologicznej tradycji judejskiej z VIII w. przed Chr. dwa proroctwa dotyczące prawdopodobnie tej samej osoby, zwanej u Izajasza Emmanuel, a u Micheasza *môszel* = „Władca”, ale niezależne od siebie i sformułowane każde w sposób właściwy swemu autorowi. W obydwu wypadkach podkreśla się osobę mającą porodzić i w obydwu wypadkach nie ma wzmianki o nadzwyczajnych okolicznościach narodzenia. Istotnym jest, że w tajemniczym Emmanuelu czy Władcy spełnia się zbawcza interwencja Boga i że ma ona jakiś związek z domem Dawida: Izajasz zapowiada

<sup>20</sup> Por. P. Ricoeur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* w: *Exegesis*, str. 217—221.

<sup>21</sup> Wyczerpującą analizę tzw. formuły nadania imienia podaje J. Fichtner, *Die etymologische Aetologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, VT 6 (1956), 372—396.



narodzenie i władzę Emmanuela jako znak dany domowi Dawida, Micheasz ogłasza narodziny władcy w Betlejem, mieście Dawida. Obydwa proroctwa dają wyraz wierze wspólnoty religijnej Judei z VIII wieku, którą można by ująć w następującej formule: Bóg udzieli zbawienia poprzez dynastję Dawida, a historycznie wypełni się ono w osobie dziecięcia narodzonego z niewiasty. Taka formuła musiała wyrosnąć z tradycji historycznych zawierających przykłady niewiast bezpłodnych, a dzięki wszechmocnej interwencji Boga wydających na świat wielkich mężów Bożych, jak Izaak, Samson, Samuel, ale w swej istocie formuła ta pozostawała niezależna od poprzedzających ją przykładów i oryginalna w tym, że samo narodzenie dziecka nie miało być wynikiem specjalnej interwencji Boga na korzyść niepłodnej matki.

Trudno przypisać Izajaszowi autorstwo tej nowej formuły wiary, skoro znał ją również Micheasz. Tym jednak, co należy określić jako absolutną nowość w proroctwie Izajasza, jest niesłuchanie śmiała forma językowa, w jakiej prorok ją wyraził. Izajasz skorzystał z zagrożenia czy wręcz rozpaczliwej sytuacji króla Achaza, by wyrazić swoją wiarę w zbawczą interwencję Boga za pośrednictwem domu Dawida, jako wydarzenie niezwłoczne i pewne. Boża oferta zbawienia jest bliska — głosi jego orędzie skierowane do następcy na tronie Dawida — oto wśród nas niewiasta mająca porodzić; znane jest imię jej dziecka zawierające w sobie pewność zbawienia: „Bóg z nami”; panowanie przychodzącego władcy jest bliskie a poprzedzi je zniszczenie ziemi twoich nieprzyjaciół i dobrobyt twego ludu. Prorok widzi te wielkie wydarzenia jako obecne już i teraz; niejako uczestniczy w nim osobiście i dlatego zapowiada narodziny dziecka za pomocą formuły nadania imienia, jakby chciał powiedzieć, że ten uroczysty akt związany z narodzinami jest już faktem dokonanym.

Izajasz nie zadowala się jednorazową zapowiedzią Emmanuela. W następnych proroctwach, wypowiedzianych być może już po zniszczeniu Syrii i Efraima powraca on trzykrotnie do postaci Emmanuela reinterpretując pierwszą zapowiedź. Prawdopodobnie wynikało to z potrzeby podtrzymania aktualności raz zapowiedzianego zbawienia, które nie spełniło się mimo zaistniałych okoliczności ukazanych przez proroka jako znak władzy Emmanuela<sup>22</sup>. Izajasz nie odwołał pierwszego proroctwa, lecz przeciwnie, w trzech następnych wyroczniach o Emmanuelu potwierdził jeszcze bardziej pierwszą wyrocznię wyjaśniając bliżej poszczególne jej elementy. Np. w 9, 5 prorok ogląda niejako narodzenie z niewiasty w perspektywie bardziej uniwersali-

<sup>22</sup> R. P. Carroll poświęca swą monografię, *When the Prophecy Failed*, problematyce proroctwa zapowiadającego jakieś wydarzenie w niedalekiej przyszłości i spełniającego się tylko częściowo. Analizując przykład Iz 7, 10—17 autor stwierdza, że należy go zaliczyć do tych wyroczni proroczych, których spełnienie było uwarunkowane odpowiedzią wiary ze strony króla i wspólnoty Izraela. W tym wypadku zapowiedź nie spełniła się w przyszłości wskazanej przez proroka z powodu odrzucenia przez króla i przez naród zbawczej oferty Boga, str. 140.

stycznej i wyraża jeszcze mocniej swe przekonanie o bliskości ofiarowanego daru: „Dziecię nam się narodziło. Syn został nam dany... zazdrosna miłość Pana Zastępów tego dokonała”. W 8, 10 i szczególnie w 11, 1—9 Izajasz kontempluje czasy zapowiedzianego władcy i chociaż bliżej nie określa momentu ich nadejścia, opisuje je w taki sposób, jakby sam był tego naocznym świadkiem. Trzy proctwo o Emmanuelu następujące po zapowiedzi jego narodzin są przykładem interpretacji przez samego proroka, który precyzuje w nich coraz bardziej istotę zbawczej interwencji Boga. Punktem centralnym zainteresowania jest osoba władcy, który narodzi się w dynastii dawidowej (9, 1), oraz charakter jego władzy i dobrodziejstwa stąd płynące dla Judy i dla wszystkich narodów. Należy dodać, że w tych wyroczniach reinterpreterujących nie ma mowy o matce dziecka, co znaczyłoby — naszym zdaniem — że ten element proctwa został zamknięty znaczeniowo, tzn. żadna forma językowa nie była w stanie dodać doń nowych treści ponad te, które były znane z samej formuły wiary. Innymi słowy, Izajasz wyraził ten element formuły wiary — tj. zapowiedź niewiasty mającej porodzić — jako niewiadomą już w pierwszym proctwie o Emmanuelu i tym samym zamknął możliwość bliższego określenia niewiasty w następnych wyrazach językowych interpreterujących to proctwo<sup>23</sup>. Kierunek interpretacyjny nadany przez Izajasza znalazł swój wyraz dwa wieki później w proctwach Jeremiasza, 23, 5 n i 33, 15 oraz po niewoli u proroka Zachariasza, 3, 8; 6, 12 n. Podobnie jak w tekstach Izajasza, wyrocznie obydwu proroków mówią o władcy z domu Dawida i ukazują podobny charakter jego władzy; jednak nie ma w nich tak szerokiego horyzontu jak w interpretacji Izajasza i podobnie jak u tego ostatniego nie ma w nich wzmianki o matce zapowiedzianego władcy.

Rzecz wygląda inaczej w wypadku Micheasza, którego forma językowa różni się od Izajaszowej. Niektórzy twierdzą, że liczne przeróbki późniejsze interpreterujące pierwotne proctwo wpłynęły na aktualną jego formę i że komentarzem do niej jest inna wyrocznia Micheasza zawarta w 4, 9—10<sup>24</sup>. Jeśli ta opinia jest słuszna, niewiastą „mającą porodzić” w Mi 5, 2 byłaby Córa Syjonu wijąca się z bólu jak ta, „która ma porodzić” (4, 10). Forma językowa w proctwie Micheasza otwarłaby w ten sposób możliwość dla reinterpreteracji osoby mającej porodzić. Motyw Syjonu jako matki nieplodnej, która porodziła, pojawia się u Deuteroizajasza 54, 1, a następnie jako matki rodzącej, która w jednym dniu wydała na świat wszystkie swe dzieci u Tritoizajasza 66, 6—8. Trudno powiedzieć, jak dalece te teksty mogą

<sup>23</sup> Należy przez to rozumieć, że Izajasz nie zawarł w zapowiedzi matki Emmanuelu żadnego elementu, który pozwoliłby na powiązanie jej z innymi szczegółami znanymi słuchaczom, lub możliwymi do poznania. Brak otwarcia na nowe znaczenia sprawia, że nie można poddać tej zapowiedzi dalszej interpretacji bez konieczności zmienienia jego podstawowego sensu.

<sup>24</sup> Zob. dobry i znany komentarz do Księgi Micheasza w: B. Renaud, *La formation du livre de Michée* (Etudes Bibliques), Paris 1977, str. 246.

być reinterpretacją Micheasza, ale jest rzeczą pewną, że u końca epoki starotestamentalnej istniała taka reinterpretacja matki Syjonu mającej porodzić Emmanuela. Pośrednio świadczy o tym wspomniany wyżej wariant w rękopisach qumrańskich, który interpretuje czasownik *qara'* w Iz 7, 14 jako 3 os. l. p. w formie Pual: *qora'* = „zostanie nazwany” lub „nazwie się go”. Bezpośrednio świadczy o tym fragment hymnu z Qumran (1 QH 3, 1—18) kwalifikujący cierpienia ludu Izraela jako „boleści rodzenia syna”, który będzie „przedziwnym doradcą” i wybawicielem<sup>25</sup>. Wyraźna aluzja do prorocтва o Emmanuelu u Iz 9, 5 wskazuje na to, że hymn qumrański interpretuje tu narodzenie Emmanuela, którego matką jest osoba zbiorowa, lud Izraela. Reinterpretacja prorocтва Micheasza rozwinęła się, jak widzimy, w kierunku różnym od Izajaszowej zapowiedzi narodzin Emmanuela.

W obydwu jednak wypadkach rozwój poszczególnych elementów tej wspólnej obu prorokom formuły wiary nie spowodował przeciwstawienia sobie tych elementów, lecz przeciwnie, doprowadził do ich wzajemnego uzupełnienia się. Obraz Syjonu, matki bezpłodnej a później rodzącej w jednym dniu wszystkie swe dzieci, użyczył szaty językowej do rozwinięcia zapowiedzi Micheasza o końcu udręki Izraela, kiedy „porodzi mająca porodzić”. Hermeneutyka transformatywna przekształcającą znaczenie czasownika *qara'* w Izajaszowej zapowiedzi narodzin Emmanuela pozwoliła przybliżyć tę interpretację rodzącej niewiasty jako matki Izraela do prorocтва Izajasza.

Z drugiej strony uwypuklenie narodzin Emmanuela w Iz 7, 14—17 jako bliskiej zbawczej interwencji Boga ofiarowanej dynastii Dawida pozwoliło rozwinąć przymioty, charakter i zakres władzy Emmanuela panującego niepodzielnie i na zawsze nad Judą i nad wszystkimi narodami. Interpretacja istoty znaku w tym proroctwie dokonana dzięki podwójnej interwencji hermeneutyki transformacyjnej, tzn. glossa w wierszu 17 i *parthenos* LXX w wierszu 14, pozwoliła na ostateczne określenie znaku w osobie dziewicy mającej porodzić Emmanuela. Ten podwójny charakter matki Emmanuela, indywidualny i fizyczny w osobie matki-dziewicy oraz zbiorowy i metaforyczny w obrazie ludu Izraela, znalazł swój pełny wyraz w tekście nowotestamentalnym ujmującym w jedno obydwie kierunki interpretacyjne formuły wiary z okresu Izajasza i Micheasza, a mianowicie w cytacie ze ST przytoczonym przez św. Mateusza na dowód narodzin Mesjasza:

„Oto Dziewica pocznie i porodzi syna,  
któremu nadadzą imię Emmanuel” (1, 23).

Rzym

KS. ANDRZEJ STRUS SDB

<sup>25</sup> Zob. J. Carmignac, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, I, Paris 1961, str. 194 i M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962, str. 118.

## FORMY INTERPRETACJI BIBLIJ W JUDAIZMIE OKRESU MIĘDZYTESTAMENTALNEGO

Zjawisko interpretacji Biblii w judaizmie starożytnym od dawna przykuwa uwagę biblistów, gdyż służy do zrozumienia podłoża Nowego Testamentu<sup>1</sup>. Do zbadania różnych aspektów tego zjawiska przyczyniły się niewątpliwie odkrycia pism kumrańskich i targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu w Bibliotece Watykańskiej w kodeksie *Neofiti 1*, a także rozwój hermeneutyki biblijnej. Niemniej wiele zagadnień pozostaje nadal niewyświetlonych. Interpretacja Starego Testamentu w starożytnym judaizmie łączy się bowiem z takimi zagadnieniami, jak historyczno-socjologiczny aspekt procesu kanonizacji tekstów biblijnych<sup>2</sup>, relacja dłuższego kanonu ST do kanonu krótszego w przekazie historycznym<sup>3</sup>, Pismo św. i autorytatywna tradycja<sup>4</sup>, zakres interpretacji wewnątrzbiblijnej itp., które nadal są przedmiotem dyskusji naukowych i kontrowersji teologicznych.

Dotychczasowe opracowania form interpretacji Biblii w okresie międzytestamentalnym pokrywają się w zasadzie z klasyfikacją midraszów, która też nie jest zadowalająca<sup>5</sup>. Dochodzi do tego fakt, że formy interpretacji Biblii okresu międzytestamentalnego, tj. od początku II w. przed Chr. do końca I w. po Chr., sprowadza się do midraszów rabinistycznych, które pochodzą z epoki późniejszej. Tak postąpił np. P. Weimar w swym skądinąd pionierskim szkicu pt.

<sup>1</sup> Por. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939; O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960.

<sup>2</sup> Por. np. B. S. Childs, *The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament*, w: *Congress Volume Göttingen 1977* (Suppl. to VT 29), Leiden 1978, 66—80; R. P. Carroll, *Canonical Criticism: A Recent Trend in Biblical Studies?*, *ExpTim* 92 (1980) 73—78; H. Cazelles, *The Canonical Approach to Torah and Prophets*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” 16 (1980) 28—31; J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984.

<sup>3</sup> Por. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Downers Grove 1981; *Scripture in Jewish and Christian Traditions. Authority, Interpretation, Relevance*, ed. F. G. Greenspahn, Nashville 1982.

<sup>4</sup> Por. K. Hecker, *Tradition und Originalität in der altorientalischen Literatur*, „*Acta Orientalia*” 45 (1977) 245—258; *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. D. A. Knight, Philadelphia 1977; B. W. Anderson, *Tradition and Scripture in the Community of Faith*, „*Journal of Biblical Literature*” 100 (1981) 5—21.

<sup>5</sup> Por. R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*, „*Biblica*” 50 (1969) 395—413.

*Formy literatury wczesnożydowskiej*<sup>6</sup>. Biorąc pod uwagę aspekt literacki, wydziela on trzy formy midraszu: egzegetyczny, homiletyczny i narracyjny, osobno traktując *pešer* z Kumran.

W świetle aktualnych teorii interpretacji Pisma św. sprowadzanie starożytnej interpretacji żydowskiej tekstów biblijnych do midraszu rabinistycznego okazuje się jednak zbyt uproszczone i nieadekwatne, gdyż w niewystarczającym stopniu bierze pod uwagę *Sitz im Leben* interpretacji Biblii w okresie międzytestamentalnym oraz jej własne założenia hermeneutyczne.

Teoretycznie interpretacja Pisma św. obejmuje trzy fazy: *explicatio*, czyli egzegezę, *meditatio*, czyli teologię i *applicatio*, czyli decyzję, praktykę życiową, żywą tradycję<sup>7</sup>. Te trzy fazy odpowiadają, w jakiś sposób, trzem warstwom struktury tekstu w ujęciu P. Ricoeura<sup>8</sup>, który odróżnia warstwę struktur wypowiedzi, warstwę struktur kulturowych lub kodów i warstwę struktur głębokich. Trójdzielny podział midraszu na midrasz egzegetyczny, homiletyczny i narracyjny ma u podstaw wspomniane trzy fazy interpretacji Biblii i w jakiś sposób ich *Sitz im Leben*: szkołę, kult i pobożność prywatną. Ale dzisiaj wiadomo, że proces interpretacji Biblii, czy mówiąc ogólniej jakiegokolwiek tekstu, nie ma charakteru linearnego, lecz przybiera charakter tzw. „kręgu hermeneutycznego”. Nie ma zatem czystych form wyjaśniania, medytacji czy zastosowania. Istnieje bowiem ich wzajemne uwarunkowanie: praktyka mająca formę żywej tradycji wpływa na egzegezę i ujęcia teologiczne, egzegeza opiera się na założeniach teologicznych itd. Również istnieje wzajemna zależność trzech zasadniczych środowisk interpretacji tekstów natchnionych, bo prywatna pobożność znajduje odbicie w kulcie, kult wpływa na szkołę itd. Zatem określenie form interpretacji w okresie międzytestamentalnym, kiedy dopiero krystalizuje się tradycja egzegetyczna, nie może dokonywać się *a priori*, w oparciu o teoretyczny schemat, lecz musi oprzeć się na analizie materiałów, w których należy brać pod uwagę ich konkretne *Sitz im Leben* i takie, a nie inne założenia hermeneutyczne.

## 1. PRÓBA KLASYFIKACJI FORM INTERPRETACJI WEWNĄTRZBIBLIJNEJ

Formy interpretacji Biblii okresu międzytestamentalnego organicznie wiążą się z formami interpretacji wewnątrzbiblijnej. W wielu wypadkach trudno nawet rozstrzygnąć, czy chodzi o interpretację

<sup>6</sup> *Formen frühjüdischer Literatur*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, hrsg. J. Maier, J. Schreiner, Würzburg 1973, 123—162.

<sup>7</sup> Por. J. Sandys-Wunsch, *On the Theory and Practice of Biblical Interpretation*, JSOT 3 (1977) 66—75.

<sup>8</sup> *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 92—94.

wewnątrzbiblijną czy pozabiblijną, a to ze względu na niezbyt jasne rozgraniczanie w starożytnym judaizmie ksiąg kanonicznych od ksiąg niekanonicznych. Dlatego o interpretacji wewnątrzbiblijnej w ścisłym znaczeniu można mówić dopiero z pozycji przyjętego później kanonu rabinistycznego lub chrześcijańskiego.

Proces interpretacji ksiąg Starego Testamentu łączy się z samym ich początkiem. Wśród uczonych toczą się jednak dyskusje, jakie było główne środowisko powstawania ksiąg świętych oraz jakie czynniki historyczno-socjologiczne wpływały na uznanie pewnych tekstów za święte i niezmiennie. Według niektórych egzegetów funkcja normatywna była głównym motorem reinterpretacji i kanonizacji tekstów biblijnych<sup>9</sup>. Inni uwydatniają funkcję kultową tekstów jako główny czynnik kształtujący kanon Pisma św.<sup>10</sup>. A Lemaire<sup>11</sup> wysunął ostatnio hipotezę, że szkoła była głównym środowiskiem przekazywania dawnych tekstów biblijnych, wybierania tych tekstów do antologii i układania ich w obowiązującą całość dla następnych pokoleń.

Niezależnie od dyskusji na temat głównego środowiska wyłaniania się kanonu Starego Testamentu, badania dotyczące powstawania Biblii dowodzą, że przed niewolą babilońską forma tekstów pisanych wynurzała się przeważnie z tradycji religijnych, a od niewoli babilońskiej na powstanie literatury biblijnej w dużej mierze wpływała forma już istniejących ksiąg świętych<sup>12</sup>. Dlatego reinterpretacja ma miejsce w tekstach prawnych, homiletycznych, prorockich (np. Jr 23, 5—6 i 33, 14—26) i w psalmach.

Po niewoli babilońskiej można wyróżnić trzy sposoby interpretacji wewnątrzbiblijnej: kanonizacja tekstów traktowanych jako słowo Boże przeznaczonych do czytania dla wspólnoty religijnej, reinterpretacja tekstów z Tory i Proroków oraz porządkowanie różnych tradycji w jedność. Według G. T. Shepparda<sup>13</sup> czytaniem tekstów

<sup>9</sup> Por. np. M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids 1975; S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture; the Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden 1976.

<sup>10</sup> Por. np. G. Östborn, *Cult and Canon. A Study in the Canonization of the Old Testament*, Uppsala 1950; E. Jacob, *Principe canonique et formation de l'Ancien Testament*, w: *Congress Volume Edinburgh 1974* (Suppl. to VT 28), Leiden 1975, 101—112.

<sup>11</sup> *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39), Fribourg 1981.

<sup>12</sup> Por. P. Grelot, *Tradycja źródłem i kolebką Pisma św.*, „Concilium” 2 (1966—67) 577—690; M. McNamara, *Intertestamental Literature*, Wilmington 1983, 19—43.

<sup>13</sup> *Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Tradition*, „Interpretation” 36 (1982) 21—31. Por. także M. Fishbane, *Torah and Tradition*, w: *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. D. A. Knight, Philadelphia 1977, 275—303; tenże, *Revelation and Tradition. Aspects of Inner-Biblical Exegesis*, JBL 99 (1980) 343—361.

kanonicznych i porządkowaniem różnych tradycji w jedność po niewoli babilońskiej sterowały trzy zasady hermeneutyczne: midrasz antologiczny, redakcja świadoma procesu kanonizacji oraz tematyzacja. Przez midrasz antologiczny rozumie on metodę wtórnego używania zdań lub charakterystycznych słów ze znanych tekstów biblijnych do „tworzenia mozaiki instrukcji na dany temat”. Druga zasada, reinterpretacja tekstów z Tory i Proroków polega na tym, że redaktorzy ksiąg świętych odnosili jedną księgę do drugiej albo część księgi do innej księgi kanonicznej lub zbioru ksiąg kanonicznych. Tematyzacja natomiast polegała na tym, że oddzielone historycznie tradycje łączono wokół głównych grup tematycznych; w grupie Tory umieszczano instrukcje w stylu szkoły deuteronomistycznej lub kapłańskiej, w grupie Proroków gromadzono wszystko, co nosiło na sobie znamię „obietnicy”, a w grupie Pism (*Ketubim*) mądrość pełniła funkcję przewodnika życia, dlatego różne symbole mądrościowe z Tory i Proroków odczytywano w konkretnych sytuacjach życiowych.

Porządkowaniem i wyjaśnianiem tradycyjnego materiału zajmowali się pisarze (*soferim*), którzy stanowili odrębną grupę od szkoły deuteronomistycznej, kapłańskiej i mądrościowej, chociaż ich działalność zazębiała się z działalnością mędrców. Byli to przeważnie lewici, uważani za następców proroków (por. 2 Krn 24, 30, gdzie autor na miejsce „proroków” daje „lewitów”). Tak więc już w Biblii hebrajskiej wyłania się świadomość egzegetyczna, ale tradycja egzegetyczna nie występuje tu jako paralelna pod względem autorytetu do objawienia Bóże go ani też nie pomniejsza objawienia, lecz stanowi sposób przekazu objawienia.

Świadomość egzegetyczna jako forma przekazu objawienia treści wiary starotestamentalnej jeszcze bardziej jest rozwinięta i wyraźniejsza w Septuagincie. Dzisiaj każdy przekład Pisma św. uważa się za formę jego interpretacji<sup>14</sup>. Ale badacze Septuaginty coraz częściej stwierdzają, że nie jest ona zwykłym przekładem tekstu hebrajskiego ST, ale świadomą interpretacją Tory jako Prawa (*Nomos*) dla wspólnoty żydowskiej żyjącej w kulturze greckiej, a dalej takim przekładem, uporządkowaniem i pewną transpozycją Proroków i Pism, aby Biblia grecka stanowiła pełny przekaz objawienia Bóże go przedchrześcijańskiego otwartego na wartości kultury hellenistycznej. Funkcję interpretacyjną objawienia Bóże go w Biblii greckiej pełnią zwłaszcza teksty deuterokanoniczne, jak np. Księga Syracha lub Modlitwa Mardocheusza i Estery.

R. Le Déaut, w znakomitym studium na temat charakteru Septuaginty stwierdza: „Proces, który wyjaśnia funkcję ST, był więc żywotny również w konstytuowaniu się Biblii greckiej. D. Barthélemy

<sup>14</sup> Por. C. R. Taber, *Translation as Interpretation*, „Interpretation” 32 (1978) 130—143.

udowodnił twierdzenie, że Stary Testament dojrzał w Aleksandrii, uzyskując tam swą ostateczną, zamierzoną przez Boga formę, z którą bezpośrednio wiąże się orędzie NT".<sup>15</sup>

## 2. FORMY INTERPRETACJI BIBLIJ W STAROŻYTNYM KULCIE ŻYDOWSKIM

Kult żydowski stanowił podstawowe środowisko przekazu i interpretacji ksiąg świętych. Liturgia spełniała dwie zasadnicze funkcje interpretacyjne Biblii: niekończący się proces poszukiwań tożsamości wspólnoty religijnej w oparciu o objawiony model w Piśmie św. (czytanie Pisma św., homilie, targumy) oraz wcielanie objawionej tożsamości we wspólnotę kultowej (rytuał, modlitwy, medytacje dochodzące do doświadczeń mistycznych).

W judaizmie oficjalnym okresu międzytestamentalnego istniały dwa odrębne środowiska kultowe: kult świątynny i liturgia synagoga. Stąd np. S. Sandmel<sup>16</sup> wyróżnia w tym okresie dwie formy judaizmu: judaizm świątynny i judaizm synagoga. Formy interpretacji Biblii w ramach kultu świątynnego miały charakter autorytatywny, dlatego w różnych środowiskach przechodziły do kanonu biblijnego, stanowiąc element interpretacji wewnątrzbiblijnej. Natomiast formy interpretacji Biblii w ramach liturgii synagoga miały charakter masowy, ludowy, dlatego stanowiły materiał literatury pozabiblijnej, zwłaszcza późniejszej literatury rabinistycznej.

Jeśli chodzi o synagogę, to nie rozstrzygnięto dotychczas, jakie było jej pierwszoplanowe przeznaczenie: kultowe czy do nauczania. Przypuszcza się, że synagoga jako instytucja powstała najpierw w diasporze na wspólne modlitwy, a stamtąd przeszła do Palestyny. Wiadomo natomiast, że w czasach Chrystusa liturgia synagoga ściśle była powiązana z liturgią świątynną.

### a) Czytanie Pisma świętego

Wprowadzony przez Ezdrasza zwyczaj publicznego czytania Tory w oprawie liturgicznej, który rozszerzono później także na inne części Biblii, miał charakter interpretacji tekstów świętych. Księga Nehemiasza 8, 8 stwierdza: „Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie”. Gdy później dobierano do czytania fragmenty z Tory i Proków, obowiązywała zasada interpretacji Biblii przez Biblię.

Francuski pisarz i poeta Paul Claudel, odprawiając w listopadzie 1903 r. rekolekcje u Księżym Misjonarzy w Paryżu, zanotował w swo-

<sup>15</sup> *Septuaginta — Biblia zapoznana*, RBL 37 (1984) 454—470. Por. także R. Le Déaut, *La Septante, un Targum?*, w: *Études sur le Judaïsme hellénistique* (Lectio divina 119), Paris 1984, 149—195.

<sup>16</sup> *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978.



im dzienniku charakterystyczne zdanie na temat czytania Starożytności: „Hebrajski ma jedynie spółgłoski; tekst oczekuje inspiracji, tchnienia, jakie daje mu duch, który pozwala słowom być wymawianymi”<sup>17</sup>. Wypowiedź tę w teologii trzeba traktować oczywiście *cum licentia poetica*, ale i dzisiaj Biblię porównuje się do partytury muzycznej, którą należy ożywiać poprzez ciągle nowe odczytywanie<sup>18</sup>. Był tego świadom Filon z Aleksandrii, kiedy pisze o terapeutach, że czytali Pismo święte w przekonaniu, że słowa pisane są symbolem ukrytej prawdy, która zostaje objawiona dopiero przy głębokim studium.<sup>19</sup>

Institucja czytania Biblii w świątyni i synagodze ma związek z trudnością dostępu do ksiąg świętych w starożytności. W czasach Ezdrasza i Nehemiasza lud nie miał żadnej księgi (Neh 8, 1—8). W czasach machabejskich odpisy „Księgi Przymierza” i „Księgi Prawa” były w domach prywatnych, ale nie wiemy, co w nich się znajdowało. Według 2 Mch 2, 14—15 Juda Machabeusz zorganizował w Jerozolimie bibliotekę, żeby uchronić księgi święte przed zagładą. W okresie międzytestamentalnym oprócz świątyni i synagogi księgi święte były więc w posiadaniu osób prywatnych, ale byli nimi przeważnie nauczyciele, a lud znał Pismo święte tylko z publicznego czytania. Biblia była znana na ogół nie z patrzenia w tekst i kontekst, lecz ze słuchania.

Początkowo teksty przeznaczone do czytań były dobierane. Cykliczne czytanie Pięcioksięgu (*seder*) i Proroków (*haftara*) jako instytucja żydowska weszło w praktykę na terenie Palestyny dopiero w II po Chr., ale jako zwyczaj regionalny lub grupowy sięga prawdopodobnie czasów przedchrześcijańskich.

Według Miszny (Megilla 4, 1—4) każdy *seder* musiał obejmować przynajmniej 21 wierszy, które mogło czytać więcej osób, każda przynajmniej po trzy wiersze. W podziale na *sedery brano* pod uwagę proporcje między wstępem i zakończeniem oraz długość tekstu. Pięcioksiąg dzielono na ogół na jednostki dające jakąś całość tematyczną zarówno w trzyletnim cyklu czytań na terenie Palestyny, jak również w rocznym cyklu czytań w Babilonii. Natomiast *haftary* były krótsze i wyrwane z kontekstu. *Haftara* mogła zawierać 10 wierszy. Zwracano w niej główną uwagę na pierwszy wiersz nawiązujący jakimś słowem lub wyrażeniem do *sederu* i na zakończenie<sup>20</sup>.

#### b) Przekaz Pisma świętego w homiliach

Nie znamy homilii związanych z czytaniem Biblii w świątyni. Przepuszczalnie w związku z Dniem Pojednania arcykapłana wygła-

<sup>17</sup> Dziennik 1904—1955, przeł. z j. fr. J. Rogoziński, Warszawa 1977, 13.

<sup>18</sup> Por. R. Le Déaut, *Septuaginta — Biblia zapoznana*, RBL 37 (1984) 463.

<sup>19</sup> *De vita contemplativa* 28.

<sup>20</sup> Na ten temat zob. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Dissertation Series SBL 22), Missoula 1975, 31—47.

szął mowę, w której ukazywał działanie Boga w całej historii narodu wybranego oraz zachowanie się narodu wobec Boga. Nie wiadomo także, jak wyglądały homilie we wczesnej fazie rozwoju kultu synagogałnego. Prawdopodobnie były to mowy okolicznościowe, dlatego odbiegające formą i treścią od tekstów biblijnych, zwłaszcza w kulturze hellenistycznej.

Dzięki badaniom Jakuba Manna znamy natomiast strukturę homilii synagogałnych zachowanych w pismach rabinistycznych<sup>21</sup>. W pismach rabinistycznych zachowały się dwie formy wprowadzenia do homilii: *jelammedenu* i *petichta* (*peticha*). Przez dłuższy czas sądzono, że są to elementy formalne, nie mające związku z treścią homilii. Dopiero W. Bacher<sup>22</sup> wykazał, że istniała specjalna forma homilii typu *petichta*, której celem było uwydatnienie łączności między trzema częściami Biblii (Torą, Prorokami i Pismami), tzn. że trzy części Biblii wyrażają to samo w różnych formach, że to są różne formy przekazu tej samej treści. Następnie Jakub Mann udokumentował, że wiersz otwierający homilię czyli *petichta* był zdeterminowany poprzez *seder*, ale brany spoza *sederu*, najczęściej z psalmu. Drugi typ homilii polegał na tym, że wierszem wprowadzającym była jakaś sentencja rabina zawierająca zagadnienie halachiczne (*jelammendenu rabbenu* — pozwólmy uczyć się naszym ojcom). W tym typie homilii kaznodzieja wykazywał, że nauczanie stańszych jest zgodne z wszystkimi częściami Biblii. Celem tego rodzaju homilii było uwydatnienie łączności nie tylko między trzema częściami Biblii, lecz także między Torą pisaną i Torą ustną, tj. nauczaniem rabinów.

Z analizy homilii synagogałnych, zachowanych w pismach rabinistycznych, J. Mann wyciąga następujące wnioski:

- 1) Żydzi uważali całe Pismo święte za jednakowo natchnione.
- 2) Szczególną uwagę zwracano na słowa i litery Biblii, a mniej — na tematy teologiczne wyrażone w Piśmie świętym.
- 3) Ciągłe wyjaśnianie jednego pisma przez inne pismo prowadziło do zamkniętego systemu znaków.
- 4) Uważano, że istnieje ścisła więź między Pismem świętym a Tradycją.

Te wnioski dotyczą judaizmu klasycznego, nie wcześniejszego niż koniec I w. po Chr., ale w jakiejś mierze odnoszą się do wcześniejszej interpretacji Biblii w kołach faryzejskich. Być może, iż tego rodzaju homilie były praktykowane w synagogach palestyńskich już w epoce przedchrześcijańskiej.

Homilie w synagogach posługujących się językiem greckim nawiązywały do reguł retoryki hellenistycznej. Homiliami synagogałnymi w świecie hellenistycznym zajmował się H. Thyen, publikując na

<sup>21</sup> *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol. 1—2, Cincinnati 1940—1966.

<sup>22</sup> *Die Proömien in der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913.

ten temat monografię w 1955 r.<sup>23</sup> Zgromadził on materiał z różnych dzieł biblijnych i pozabiblijnych wykazując, że na styl homilii synagoidalnej w świecie hellenistycznym znaczny wpływ wywierała diatryba stoicka. Przedmiotem rozważań był Pięcioksiąg. Ale teksty Pięcioksięgu czerpali kaznodzieje zasadniczo z testimoniów i interesowali się głównie postaciami biblijnymi. Homilie hellenistyczne miały charakter pedagogiczny, budujący. Kaznodzieja szukał w ST świadectwa opieki Boga nad narodem izraelskim oraz praktycznych modeli różnych cnót.

### c) Targumy

Targum to aramejski przekład i jednocześnie interpretacja czytań biblijnych. Tradycyjny pogląd odnoszący początek targumów do czasów Ezdrasza został zakwestionowany przez uczonych współczesnych<sup>24</sup>, ale targumy na pewno sięgają jednak epoki przedchrześcijańskiej. Świadczą o tym tradycje zachowane w Misznie oraz teksty aramejskie znalezione w Kumran (tg Księgi Hioba i fragment targumu do Kpł)<sup>25</sup>.

Targumy przekazane w formie pisemnej przez rabinów pochodzą z epoki późniejszej (od II w. po Chr.), ale zawierają materiał z okresu przed zburzeniem świątyni w 70 r. Targumy wywodzą się z trzech środowisk: ze szkoły, z prywatnej pobożności i z liturgii synagoidalnej. Najważniejszym jednak środowiskiem, zwłaszcza jeśli chodzi o najstarszą warstwę targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu, jest synagoga. Początkowo był to tekst przeznaczony do liturgii synagoidalnej obok tekstu hebrajskiego. Później niemal wszystkie targumy przeszły rewizję i stylizację literacką w szkołach rabinistycznych; w średniowieczu miały już status dzieł czysto literackich.

Angielski znawca targumów P. S. Alexander<sup>26</sup> dowodzi, że na pierwotną formę targumów wpływały następujące czynniki:

- 1) Targum był publicznie recytowany wobec zgromadzonych Żydów w synagodze.
- 2) Był on przeznaczony nie dla uczonych w Piśmie, lecz dla nieuczonych mas.
- 3) Celem targumu było przekazanie pełnego przekładu Pisma świętego.

<sup>23</sup> *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955.

<sup>24</sup> Por. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, 39; D. Patte, dz. cyt., 49.

<sup>25</sup> Por. ks. S. Mędała, *Najstarsze targumy palestyńskie oraz ich znaczenie dla badań starożytnego judaizmu*, „Przegląd Orientalistyczny” 91 (1974) 247—256.

<sup>26</sup> *The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum*, W: *Congress Volume Salamanca 1983* (Suppl. to VT 36), Leiden 1984 14—28.

4) Równocześnie obejmował on wyjaśnienie Biblii i rozwiązanie nasuwających się problemów.

5) Jako tekst popularny i liturgiczny, targum we wczesnym stadium nie miał charakteru standardowego i nie był poddany pod bezpośrednią kontrolę rabinów.

Jako naczelną zasadę interpretacyjną targumiści stosowali interpretację Biblii przez Biblię. Targumy stanowią aktualizację i przystosowanie Biblii do etosu wspólnoty żydowskiej zbierającej się w synagodze na modlitwę. Wspólnota żydowska w synagodze rodziła się z czytania i rozważania Biblii, identyfikując się z ludem Bożym tam opisanym.

Ponieważ targumiści traktowali historię świętą jako zamkniętą, a Pismo święte jako całość objawienia, harmonizowali teksty biblijne i nadawali im jednoznaczny sens teologiczny. W tym celu stosowali różne techniki egzegetyczne, jak: opatrywanie słów hebrajskich odpowiednią wokalizacją, dzielenie zdań i słów, przestawianie liter w odwrotnej kolejności (tzw. metoda *atbaš*), posługiwanie się gematrią, uzupełnianie zdań, żeby nie było niedomówień, teksty trudne wyjaśniano prostszymi sformułowaniami, dokonywano identyfikacji miejscowości i wprowadzano dokładne daty, w osobach biblijnych ukazywano typy moralne wierzących Żydów itp. Z praktyki targumistów sformułowano później 32 reguły (*middot*) haggadycznej interpretacji Pisma świętego, które tradycja talmudyczna przypisuje rabiemu Eliezerowi ben Jose ha-Gelili z czasów Bar Kochby. Są to analogiczne reguły do 7 reguły Hillela i 13 reguł Jizmaela, które wypracowano w szkołach rabinistycznych do interpretacji tradycji halachicznych<sup>27</sup>.

#### d) Rytuał

Rytuał w świątyni jerozolimskiej stanowił konkretny przekaz przepisów biblijnych w określonych warunkach historycznych. Zasadniczą jego struktura w okresie międzytestamentalnym była niezmienna, dlatego dawała wspólnocie kultowej przeświadczenie o wcieleniu objawionego modelu w konkretnym czasie i miejscu. Wcieleniem modelu biblijnego, przynajmniej w oczach ludu, była instytucja kapłańska<sup>28</sup>.

Tego przeświadczenia nie dawał wspólnocie żydowskiej rytuał synagogałny, który był wprawdzie powiązany z rytuałem świątynnym, ale bez ofiar i w zasadzie bez urzędowego kapłaństwa. Dlatego w li-

<sup>27</sup> Pełne omówienie tych reguł wraz z odnośną bibliografią podaje H. L. Strack, G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7 Aufl., München 1982, 23–40.

<sup>28</sup> O modelu kulturowym społeczeństwa palestyńskiego w czasach Chrystusa traktuje B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.

turgii synagogałnej eksponowano głównie Słowo Boże, a mniej działanie Boże. Doszło nawet do tego, że po 70 r., kiedy w judaizmie została jedynie instytucja synagogałna, zbawcze działanie Boże odnoszono do przeszłości i do przyszłości, a nie dostrzegano zbawczego działania Boga w aktualnej historii.

#### e) Modlitwa

W liturgii świątynnej i synagogałnej Pismo święte stanowiło nie tylko przedmiot rozważań, lecz także materiał do modlitw. W kulcie miało miejsce nie tylko wspomnianie, lecz także uobecnianie działania Bożego. *Actio Dei* łączyła się z *reactio* ludu.

Do czasów talmudycznych w liturgii żydowskiej głównymi modlitwami były psalmy biblijne. Przypuszcza się, że pięcioczęściowy układ Psalterza wiąże się już z systematycznym czytaniem Pięćksięgu<sup>29</sup>.

W okresie międzytestamentalnym powstało wiele innych modlitw przeznaczonych dla celów kultowych lub dla pobożności prywatnej. Niektóre z nich weszły do Biblii greckiej (*Septuaginty*), a inne przeszły do późniejszego modlitewnika żydowskiego (*Siddur haš-šalem*). Nie wiadomo jednak, jaką funkcję spełniały te modlitwy w ówczesnej liturgii świątynnej.

Do modlitw, które weszły do kanonu greckiego należą: modlitwa Syracha o wyzwolenie Izraela (Syr 36, 1—17), lamentacja wspólnotowa z Dn 9, 4—19 i Bar 1, 14—3, 8; modlitwa Azariasza (gr. Dn 3, 26—45), lamentacja wspólnotowa z Księgi Judyty (r. 9), modlitwa Mardocheusza i Estery (w Wulgacie rr. 13—14; w gr. 4, 17a—17z), pieśń trzech młodzieńców (gr. Dn 3, 51—90) i modlitwa Salomona o mądrość (Mdr 9)<sup>30</sup>.

Modlitwami, które powstały w tym czasie, ale nie weszły do kanonu Pisma świętego są: Modlitwa Manassesa, modlitwa arcykapłana Szymona (3 Mch 2, 2—20), modlitwa kapłana Eleazara (3 Mch 6, 2—15), prototyp modlitwy *Szemoneh esreh* w hebrajskim tekście Syr 51, 12, Liturgia świateł niebiańskich, psalmy i kantyki w tekstach kumrańskich oraz Psalm Salomona. Na szczególną uwagę zasługuje „Liturgia świateł niebiańskich” (4QDibHama), którą odkryto w Kumran na kilku fragmentach z trzech kopii. Najstarszy rękopis pochodzi z ok. 150 r. przed Chr. Wczesna data rękopisu oraz brak elementów sekciarskich w modlitwie wskazują, że mamy do czynienia z dziełem chasydejszczyków przedkumrańskich. Reprezentuje to dzieło prawdopodobnie liturgię kapłańską Sadokitów. Dzieło składa się z modlitw i hymnów opatrzonych rubrykami. Jedną rubryka mówi

<sup>29</sup> Por. A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961, 195—210.

<sup>30</sup> Na temat modlitw żydowskich okresu międzytestamentalnego zob. M. M c N a m a r a, *Intertestamental Literature*, 165—210.

o czwartym dniu tygodnia (środa), a inna o „hymnach na dzień szabatu”. Przed modlitwami na sobotę znajduje się długa modlitwa pokutna, przeznaczona prawdopodobnie na piątek. Dzieło to zawierało przypuszczalnie modlitwy na każdy dzień tygodnia, wspominając najważniejsze wydarzenia z historii świętej.

Z liturgii synagoidalnej wywodzą się następujące modlitwy judaizmu rabinistycznego: *Szema Jisrael*, którą w czasach NT recytowano (albo raczej czytano) w łączności z ofiarą *tamid*; *Szemoneh esreh*, stanowiąca zbiór podstawowych pojęć teologicznych ST; *Keduszah*, podejmująca i rozwijająca słowa aniołów z teofanii przy powołaniu Izajasza i Ezechiela, oraz *Kaddisz*, ułożona pierwotnie w języku aramejskim, zawierająca bliskie paralele z „Modlitwą Pańską”<sup>31</sup>.

### 3. INTERPRETACJA BIBLIJ W SZKOŁACH

W liturgii synagoidalnej miały swe Sitz im Leben tradycje hagadyczne, które podawały zasady wiary żydowskiej. Natomiast w szkołach miały Sitz im Leben tradycje halachiczne, które podawały zasady postępowania. Podczas, gdy w synagogach przekazywano i uwydatniano głównie sens dogmatyczny Pisma świętego, w szkołach wyjaśniano prawa i przepisy biblijne w taki sposób, żeby ukazać wszystkie aspekty życia codziennego wspólnoty żydowskiej. To wyjaśnianie praw i przepisów biblijnych nazywano ustną Torą, której faryzeusze przypisywali taki sam autorytet, jak Torze pisanej. W ten sposób objawienie Boże (tj. wolę Bożą) odkrywano nie tylko w Piśmie świętym, lecz także w kulturze współczesnej.

Halacha w znaczeniu obowiązującego obyczaju zrodziła się w narodzie żydowskim w czasach machabejskich. Po niewoli babilońskiej wspólnota żydowska miała charakter teokratyczny, w której arcykapłan, będący niejako zastępcą Boga, miał najwyższą władzę nad wspólnotą zarówno w sprawach duchowych, jak i materialnych (por. Ezdr 7, 25—27; Syr 50). Natomiast w czasach machabejskich teokracja przeobraziła się w nomokrację. Nastąpiło to w związku z ustabilizowaniem się Sanhedrynu jerozolimskiego jako najwyższego sądu żydowskiego. Odtąd ostateczne decyzje w sprawach doczesnych i duchowych wyrażały się nie w dekretach arcykapłana, lecz w Torze, którą Sanhedryn przyjmował jako powszechną drogę życia (halacha). Przez Torę rozumiano zarówno Biblię, jak i ustną tradycję<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> O modlitwach judaizmu rabinistycznego zob. K. G. Kuhn, *Achtzehgebet und Vaterunser und Reim*, Tübingen 1950; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, New York 1977; ks. J. Drozd, *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy* (Attende lectioni 9), Katowice 1983, 14—20; ks. N. Mendecki, *Modlitwa „Osiemnastu błogostawieństw”*, RBL 37 (1984) 140—143.

<sup>32</sup> Por. D. Patte, dz. cyt., 87—93.

Ustna tradycja stanowiła wynik przystosowania Tory do życia. To przystosowanie było konieczne nie tylko ze względu na zmieniające się warunki życia w ciągu wieków, lecz także dlatego, że wspólnota żydowska zaczęła traktować Pismo święte jako kodeks regulujący zarówno jej życie religijne, jak i cywilne. Tymczasem przepisy rytualne i prawa zawarte w Pięcioksięgu były niemożliwe do zachowania bez żywej tradycji kapłańskiej przekazującej rytuał lub bez tradycji jurydycznej przechowywanej w etosie konkretnej społeczności żydowskiej. Dlatego ustną Torę, którą początkowo nazywano tradycją (*kabalah lub micwah ziknim*), traktowano od dawna zarówno jako uzupełnienie Tory, jak również jako interpretację tej Tory w konkretnych sytuacjach życiowych.

Wśród uczonych toczy się jednak kontrowersja nad pochodzeniem ustnej Tory. W czasach Nowego Testamentu halacha była przekazywana w dwóch formach: w formie misznaickiej i w formie midraszu. W formie misznaickiej halacha przekazywała nauki dawnych mistrzów, nie przytaczając na dowód tekstów biblijnych. Natomiast halacha w formie midraszu polegała na interpretacji i wykładaniu Tory pisanej. Problem polega na ustaleniu, która forma halachy jest starsza. J. Z. Lauterbach<sup>33</sup> utrzymuje, że halacha w formie midraszu jest starsza, natomiast S. Zeitlin<sup>34</sup>, za którym opowiada się dzisiaj większość ekspertów starożytnego judaizmu dowodzi, że w czasach machabejskich, kiedy rodziła się halacha, naród żydowski był społeczeństwem żywotnym, twórcą praw dyktowanych przez warunki historyczne, a nie tylko przez interpretację Tory.

Lauterbach i Zeitlin zgadzają się ze sobą w tym, że źródłem ustnej Tory były z jednej strony tradycje i obyczaje żydowskie, a z drugiej strony interpretacja ksiąg świętych. Tak więc z jednej strony ustna Tora czyli halacha wywodziła się ze zwyczajów i praw żywotnej wspólnoty żydowskiej niezależnie od Biblii, a dopiero później była weryfikowana i uprawomocniona przez przytaczanie tekstów biblijnych. Z drugiej strony ustna Tora wyrastała także z interpretacji Biblii w formie midraszu. W czasach Nowego Testamentu ustna Tora, niezależnie od jej pochodzenia, była uznawana przez faryzeuszów za objawioną przez Boga. Hillelowi przypisuje się sformułowanie, które mówi o dwóch Torach, żeby uwydatnić autorytet obydwóch źródeł nauki religijnej (por. Szab 31a).

Kontrowersja między saduceuszami i faryzeuszami na temat autorytetu halachy wskazuje na dwa różne podejścia hermeneutyczne do Pisma świętego<sup>35</sup>. Saduceusze byli starszym stronnictwem religij-

<sup>33</sup> W art. *Midrash and Mishnah* opublikowanym w „Jewish Quarterly Review” 1915—16, przedrukowanym w dziele *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, 163—256.

<sup>34</sup> *Halaka: Introduction fo Tannaic Jurisprudence*, „Jewish Quarterly Review” 39 (1948—49) 1—40.

<sup>35</sup> Por. D. Patte, dz. cyt., 93—99.

no-politycznym niż faryzeusze. Przed pojawieniem się faryzeuszów, od czasów Ezdrasza, Pismo święte uznawano za absolutny autorytet. Ale autorytet Tory wynikał nie z niej samej, lecz z pozytywnego zobowiązania się Izraela do wypełniania praw Mojżeszowych. To zobowiązanie rozciągano na wszystkie pokolenia. Saduceusze, będąc przywódcami ludu z klasy kapłańskiej, mieli także własne zwyczaje i byli ich przekazicielami. Co więcej, wydawali dekryty i przepisy, których zachowanie uważali za obowiązujące. Ale tym prawom nie nadawali autorytetu Bożego.

Natomiast faryzeusze, którzy byli innowatorami w rozumieniu Prawa, przyjmowali współmierność Tory z życiem codziennym. „Tora obejmuje wszystko i wszystko wyraża (Lauterbach). W swej interpretacji Tory nie wychodzili z przysięgi, zobowiązania lub przysięgi, lecz z przekonania o Boskim pochodzeniu Tory. Torę uważali za dar Boga dla człowieka, żeby mógł dobrze postępować i zbliżyć się do Boga. Według Lauterbacha faryzeusze nie byli niewolnikami Prawa, lecz jego panami i nauczycielami.

Przekonanie, że Tora jest darem od Boga i jest współmierna z życiem stanowiło dwie podstawowe zasady hermeneutyczne faryzeuszów w interpretacji Biblii. Dla faryzeuszów Pismo święte stanowiło ogólne objawienie Boże, które należy interpretować w świetle nauki prorockiej i tradycji. Interpretacja Biblii w ich przekonaniu nie była wprowadzaniem nowych treści, lecz właściwym rozumieniem Tory. Aby Tora mogła być współmierna z życiem włączano do niej tradycyjne zwyczaje i prawa, które stanowiły dziedzictwo Judejczyków. Te zwyczaje i prawa przyjmowano bądź celem uzupełnienia brakujących przepisów w Pismie świętym, bądź w celu dostosowania się do nowych sytuacji życiowych. Nie przyjmowano jednak na ślepo jakichkolwiek tradycji jako Tory ustnej, chociaż nie wiemy, jakimi kryteriami kierowali się faryzeusze u swych początków, gdy przyjmowali pewne zwyczaje i przepisy jako mające Boski autorytet. Natomiast od czasów Hillela wprowadzono reguły uzgadniania Tory ustnej z Torą pisaną; są to tzw. siedem reguł Hillela (*middot*), a potem 13 reguł Jiszmaela oraz wyróżnienie pięciu form ustnej tradycji, *halachot* (reguły życia), *gezerot* (dekryty), *takkanot* (przepisy), *minhagin* (zwyczaje) i *sejag* (ogrodzenie Tory).

*Gezerah* to rozporządzenie, dekret promulgowany na mocy autorytetu Sanhedrynu albo jego przewodniczącego. *Takkanah* to nowy przepis, ale wyprowadzony z tekstu biblijnego (jednym z najsłynniejszych przepisów tego rodzaju jest tzw. *prosbul* Hillela). *Minhagin* to zwyczaje i prawa regionalne (np. Palestyny, Babilonii, Jerozolimy) lub niektórych grup społecznych (np. pewnych rodów, pobożnych ludzi, uczonych, ludu itp.). Chociaż zwyczaje miały charakter zobowiązujący dla poszczególnych grup, nie traktowano ich jako Tory ustnej pochodzenia Bożego w myśl zasady, że Bóg jest jeden i Jego prawo ma obowiązywać jednakowo wszystkich ludzi.



Ustna Tora była traktowana jako żywa tradycja, podatna na rozwój, rozszerzanie, dostosowywanie, korektę i aktualizację. Następowo to przez:

- 1) Włączanie nowych halachot, gezerot i takkanot;
- 2) Promulgację nowych halachot wyprowadzonych z interpretacji Tory pisanej typu midraszowego;
- 3) Autorytatywną interpretację halachy; był to rodzaj midraszu na temat Tory ustnej.

Łączność między Torą ustną a Torą pisaną opierała się na dogmacie judaizmu tannaickiego, że naród izraelski został wybrany dla uświęcenia Imienia Bożego. Uświęcenie Imienia Bożego oznaczało oddawanie Bogu czci, uznawanie Jego obecności i działania oraz podobanie innych do błogosławienia Boga. Wypełnianie przykazań Bożych uznawano za szczególny obowiązek ze względu na innych ludzi, żeby błogosławili Boga i uznawali Jego obecność. Wychodząc z tego dogmatu rabini uważali za swój obowiązek poprawiać Pismo święte zgodnie z wymogami kultury. Poprawianie Tory miało uświęcać Imię Boże pozytywnie lub negatywnie. Pozytywne uświęcanie Imienia Bożego miało miejsce wtedy, gdy wprowadzano przepisy (*takkanot*) ułatwiające wypełnianie przykazań Bożych, zwłaszcza przykazania miłości. Negatywne uświęcanie Imienia Bożego polegało na przeciwdziałaniu Jego profanacji. W tym celu łagodzone lub znoszono przepisy, aby zapobiegać przed ich przekraczaniem<sup>36</sup>.

Inna forma ustnej tradycji szła w odwrotnym kierunku; zamiast łagodzenia przepisów Prawa, intensyfikowano nakazy i przepisy, mnożono przykazania, żeby stworzyć tzw. „ogrodzenie Tory” (*s<sup>e</sup>jag*). Z biegiem czasu wprowadzono tyle przepisów, że rabbi Akiba mógł powiedzieć: „Tradycja (*masoret*) stanowi ogrodzenie Tory” (Abot 3, 13). Ogrodzenie Tory miało prowadzić do uświęcenia Imienia Bożego w łonie narodu żydowskiego. Chodziło w tym wypadku o odseparowanie żydów od pogan. W praktyce łagodzenia przepisów, Torę traktowano jako system odniesienia do pogan, a w praktyce mnożenia przepisów Torę traktowano jako system odniesienia do narodu żydowskiego. Mądrość faryzeuszów, a potem tannaitów polegała na zachowaniu równowagi między tymi dwoma biegunami, żeby z jednej strony utrzymać pojęcie wybrania Izraela, a z drugiej strony dostosować się do obiektywnych wartości w zastanej kulturze i wypełnić posłannictwo misyjne w stosunku do wszystkich ludzi. Ustawiczne kontrowersje między szkołami rabinistycznymi (zwłaszcza między szkołą Hillela i Szamają) to kontrowersje między judaizmem konserwatywnym i liberalnym<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Por. tenże, 107—109.

<sup>37</sup> Por. tenże, 122—127; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, 286—314. 814—825.

#### 4. FORMY INTERPRETACJI BIBLIJ MAJĄCE SITZ IM LEBEN W POBOŻNOŚCI PRYWATNEJ

Pobożność prywatna, zarówno wspólnotowa jak i indywidualna, stanowi przedłużenie rozważania Pisma Świętego w kulcie świątynnym i synagogałnym, jak również w szkole w konkretnych warunkach życiowych. Nauczyciele żydowski podkreślali, że praktyka życiowa musi poprzedzać studium Pisma świętego, a studium ma służyć po to, żeby żyć Prawem Bożym. Nic więc dziwnego, że pobożność prywatna stanowi bardzo ważne podłoże rozumienia i interpretacji Biblii w okresie międzytestamentalnym. Filon z Aleksandrii, mówiąc o zgłębianiu tekstów świętych przez terapeutów wyjaśnia, że w każdym domu mają specjalne miejsce święte, gdzie przez sześć dni w tygodniu kontemplują prawa, wypowiedzi proroków, hymny i inne pisma, które dają wychowanie oraz doskonałą wiedzę i pobożność. W siódmym dniu zbierają się razem, a starszy z nich wygłasza mowę na jakiś temat Pisma świętego lub rozwiązuje trudność podsuniętą przez kogoś z zebranych. Alegoryczne wyjaśnienie wydobywa wewnętrzny sens tekstów świętych<sup>88</sup>.

##### a) Apokryfy Starego Testamentu a Biblia

Niemal wszystkie apokryfy Starego Testamentu, zarówno palestyńskie jak i hellenistyczne, są owocem pobożności prywatnej. Były one pisane zasadniczo po to, aby ustalać własną tożsamość w stosunku do grup rywalizujących lub do judaizmu świątynnego oraz w stosunku do Boga. Tradycyjny podział apokryfów ST podkreśla ich ścisłą łączność z księgami świętymi, ale mniej uwydatnia ich charakter literacki. Aktualnie istnieje tendencja, żeby apokryfy ST dzielić według ich charakteru literackiego: apokalipsy, testamenty, midraszowe poszerzenia ST itp.<sup>89</sup>

Apokalipsy wywodzą się z kół żydowskich, które oprócz uczestnictwa w kulcie świątynnym i liturgii synagogałnej, zgłębiały teksty święte na specjalnych zebraniach lub indywidualnie. Dlatego apokaliptyka jest nasycona Biblią. W apokalipsach interpretacja Biblii ma formę midraszu antologicznego i midraszu strukturalnego. Charakterystycznym elementem apokaliptyki są wizje, które mają charakter bądź ekstatyczny bądź wtórny. W wizjach ekstatycznych spotykamy głównie midrasz strukturalny, a w wizjach wtórnych przeważnie midrasz antologiczny. Midrasz antologiczny w apokaliptyce stanowi

<sup>88</sup> Por. *Quod omnis probus liber* 80—82; *De vita contemplativa* 25—31. 75—78. Na temat życia zgodnego z nakazami Prawa jako podstawowej reguły hermeneutycznej w judaizmie zob. F. Manns, *Vivre de l'Écriture pour mieux la comprendre. Un aspect de l'herméneutique juive et judéo-chrétienne*, „*Studi Biblici Franciscani Liber Annuus*” 28 (1978) 45—59.

<sup>89</sup> Por. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J. H. Charlesworth, Garden City 1983.

przedłużenie stylu antologicznego z pism prorockich i sapiencjalnych; niemal każda apokalipsa posługuje się schematami biblijnymi. Natomiast midrasz strukturalny polega na włączaniu własnych treści w strukturę myśli biblijnej (np. 1 Hen 90, 13—19 jako midrasz do Ez 34) lub na przejęciu sformułowań biblijnych, stanowiących jakby teksty dowodowe, aby wyrazić własną koncepcję religijną (np. Wniebowzięcie Mojżesza 10, 1—10).<sup>40</sup>

U podstaw interpretacji Biblii w apokalipsach leży założenie, że istnieją dwa objawienia Boże: objawienie powszechne, dostępne dla wszystkich i pewne objawienie, okryte tajemnicą, dostępne tylko dla wybranych. W przeciwstawieniu do judaizmu świątynnego, apokaliptyka zajmuje pozycję defensywną i ekskluzywistyczną w stosunku do przemian kulturowych, ale za to w przeciwstawieniu do judaizmu synagogałnego, apokaliptyka zachowuje kultową, sakramentalną wizję dziejów. Podczas gdy w judaizmie synagogałnym historię świętą traktuje się jako pełne i ostateczne objawienie wybrania i powołania Izraela, w apokaliptyce historia święta jest ujmowana profetycznie (zawiera typy lub rodzaj snów mających się spełnić w przyszłości), wskazując na nowe objawienia wybrania i powołania prawdziwego, wiernego Izraela.

Gatunek literacki zwany testamentami niektórzy uczeni traktują jako bezpośrednią interpretację Pisma Świętego<sup>41</sup>. Testamenty zawierają idealizację postaci biblijnych i reinterpretację tekstów biblijnych w świetle etosu żydowskiego, głównie z kół pietystycznych. W testamentach spotykamy formę interpretacji tekstów biblijnych zwaną midraszem parenetycznym.

Teksty poszerzające Stary Testament to takie utwory, w których opowiadanie i tekst biblijny stanowią całość. Nazywa się je midraszem narracyjnym lub nowelą aretologiczną. Do takich utworów należy np. *Życie Adama i Ewy*, *Józef i Asenet* oraz *Liber antiquitatum Pseudo-Filona*.

#### b) Ma'aseh Merkabah

Z apokaliptyką wiąże się nurt mistycznych interpretacji tronu Bożego z wizji Izajasza i Ezechiela pod nazwą *ma'aseh merkabah* — dzieło tronu, rydwanu<sup>42</sup>. Pełny wyraz znalazła ta interpretacja w he-

<sup>40</sup> Por. D. Patte, dz. cyt., 181—199.

<sup>41</sup> Tak np. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981, 231—256.

<sup>42</sup> Z bogatej literatury tego tematu por. C. Rowland, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, „Journal for the Study of Judaism” 10 (1979) 137—154; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 14), Leiden 1980; D. J. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series 62), New Haven 1980; I. Chernus, *Visions of God in Merkavah Mysticism*, JSJ 13 (1982) 123—146; P.-M. Bogaert,

brajskiej Księdze Henocha (3 Hen) i w Hekalot rabbati. Zarówno 3 Hen, jak również inne teksty mistyki *merkabah* są przypisywane rabiemu Jiszmaelowi, który zmarł na krótko przed powstaniem Bach Kochby w 132 r. Oczywiście przypisywanie tych tekstów rabiemu Jiszmaelowi ma charakter umowny, ale z Talmudu (Hagiga 2, 1; b. Sanh 80 b) można wywnioskować, że ten nurt w II w. po Chr. już był w pełni rozwinięty. Obejmował on ryt wtajemniczenia, mistyczne doświadczenia adeptów, recytacje modlitw i hymnów. Natomiast do 70 r. po Chr. mistyka *merkabah* rozwijała się w ramach apokaliptyki.

Przypuszcza się, że mistyka *merkabah* sięga czasu powstania Ksiąg Kronik, gdyż w 1 Krn 28, 18 słowo *merkabah* zostało użyte w znaczeniu technicznym stosowanym w mistyce żydowskiej. W tym tekście jest mowa o Dawidzie, który przekazuje Salomonowi plan rydwanu ze złotymi cherubami rozciągającymi swe skrzydła i pokrywającymi Arkę przymierza. Autor opisuje Arkę przymierza pod wpływem Ez 1, 10 i 43, 3—4.

Na pewno w znaczeniu technicznym zostało użyte słowo *merkabah* w Syr 49, 8. W tym miejscu tekst hebrajski różni się od greckiego. W tekście hebrajskim czytamy: „Ezechiel otrzymał wizję i opisał różne jakości rydwanu”. Głównie chodzi tu o opis zwierząt, ale autor ma na uwadze także inne elementy rydwanu, jak koła, ogień itp.

W Kumran świadectwem przedchrześcijańskiej mistyki żydowskiej jest *Pieśń ofiar sobotnich* (4QShir Shab). Zachowały się dwa fragmenty tego dzieła opisującego liturgię niebiańską. Jeden fragment zawiera opis tronu-rydwanu Bożego.

### c) Formy interpretacji Biblii w Kumran

Uważając siebie za lud Nowego Przymierza, prawdziwą resztę Izraela żyjącego na końcu czasów, członkowie gminy kumrańskiej wierzyli, że są stróżami czystości i autentyczności prawdy kapłańskiej oraz właściwego wyjaśniania Pisma świętego, wyjaśniania objawionego Nauczycielowi Sprawiedliwości, „któremu Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich sług proroków” (1QpHab 7, 4—5). Stąd z wyjątkiem Zwoju Miedzianego i nielicznych fragmentów, teksty kumrańskie to odpisy Biblii lub dzieła opierające się na niej. W rękopisach niebiblijnych znajdują się zarówno cytaty wyraźne z Biblii, jak też cytaty ukryte, aluzje do tekstów biblijnych i reminiscencje biblijne (np. w 1QS, 1QSa, 1QM, CD). Kilkanaście dokumentów kumrańskich to systematyczne komentarze tekstów prorockich (*peszarim*) lub antologie tekstów biblijnych z wyjaśnieniem (4QFlor; 11

QMelch). Niektóre dokumenty stanowią przeróbkę utworów biblijnych (np. 1QGenApocr), inne są wzorowane na utworach biblijnych (np. 1QH) lub zawierają tradycje paralelne do tradycji biblijnych (4QPrNab 4QPssJoz)<sup>48</sup>.

G. Vermes<sup>44</sup> wyróżnia sześć form interpretacji Biblii w Kumran:

- 1) Peszer;
- 2) Parafrazy większych jednostek w formie midraszu;
- 3) Parafrazy mniejszych jednostek w formie midraszu;
- 4) Zbiory tekstów dowodowych (testimonia);
- 5) Zbiory tekstów prawnych ułożonych tematycznie (halacha);
- 6) Zbiory tematyczne tekstów dokrynalnych.

Peszer stanowi owoc systematycznej interpretacji tekstów biblijnych podanej przez Nauczyciela Sprawiedliwości, którą początkowo przekazywano ustnie. Do tej grupy należy kilkanaście komentarzy z czasów Heroda Wielkiego (komentarz do Księgi Habakuka, Nahuma, Izajasza, Ozeasza, Ps 37 itp.). J. T. Milik<sup>45</sup> przypuszcza, że mogły one powstać w kontekście nieprzerwanego studiowania Biblii, w czasie którego czytano i wyjaśniano wiersz po wierszu. Istnieje możliwość kontekstu liturgicznego.

Wyróżnia się dwa rodzaje komentarzy kumrańskich zwanych peszerami: peszer ciągły i peszer tematyczny.

Inną formą interpretacji tekstów świętych w Kumran są parafrazy większych jednostek biblijnych w formie midraszu. Przykładem jest *Apokryficzna Księga Rodzaju*, która włącza tekst biblijny w większe opowiadanie. Weimar nazywa to dzieło midraszem narracyjnym.

Midrasz rozwijający mniejsze jednostki biblijne znajduje się w Dokumencie Damasceńskim. Testimonia to zbiór tekstów mesjańskich z 4Q, które podają podstawę biblijną oczekiwań wspólnoty na proroka i dwóch Mesjaszów: Aarona i Izraela.

Halacha kumrańska jest poświadczona w Dokumencie Damasceńskim, Regule Zrzeszenia, Regule Wojny i Zwoju Świątyni. L. H. Schiffman<sup>46</sup> wyróżnia kilka form halachy kumrańskiej. Na szczególną uwagę zasługują: niglot, nistarot, perusz i midrasz. *Niglot* to takie prawa biblijne, które nie wymagają objaśnienia, gdyż ich sens jest oczywisty. *Nistarot* są to prawa ukryte w Biblii, które znają tylko członkowie gminy kumrańskiej, mając właściwe rozumienie Pisma. *Perusz*

<sup>48</sup> Z nowszych publikacji dotyczących egzegezy Pisma świętego w Kumran por. D. Patte, dz. cyt., 209—231; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington 1979; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985.

<sup>44</sup> *History of Interpretation at Qumran and in the Targums*, w: *The Interpreter's Dictionary Supplementary Volume*, Nashville 1976, 438—443.

<sup>45</sup> *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, 41.

<sup>46</sup> *The Halakha at Qumran* (Studies in Judaism in Late Antiquity 16), Leiden 1975.

polega na takim wyjaśnieniu tekstu biblijnego, że nie ma potrzeby odnoszenia się do innego tekstu. Wreszcie *midrasz* w Kumran oznacza taką formę halachy, w której jeden tekst biblijny jest wyjaśniany przez inny tekst.

Zbiór tematyczny tekstów doktrynalnych znajduje się w Dokumencie Damasceńskim, w Komentarzu na czasy ostateczne i w dokumencie na temat Melchizedeka (11QMelch).

#### d) Egzegeza Filona z Aleksandrii

Odrębne, ale ważne zagadnienie dla tła Nowego Testamentu, stanowi egzegeza Filona z Aleksandrii. Filon z Aleksandrii uprawiał działalność kaznodziejską w synagodze aleksandryjskiej, dlatego jego egzegeza ma charakter homiletyczny, ale głównym jej źródłem jest osobiste studium Pisma świętego i prywatna pobożność. Filon rozwinął egzegezę kulturowaną przed nim w środowisku aleksandryjskim, zwłaszcza po linii Septuaginty, ale ją urozmaicił i ubogacił<sup>47</sup>. Tradycyjna egzegeza aleksandryjska rozwijała budujące przykłady historii świętej, stosując greckie formy literackie. Na tym rodziły się jednak liczne nadużycia, które Filon zwalcza i koryguje. Przeciwstawia się on trzem kierunkom interpretacji Biblii: 1) Interpretacji ludzi niewykształconych, która dochodziła do absurdów w pojęciach teologicznych (np. oblicze Boże przeciw bezbożności epikurejczyków i idololatrii Egipcjan); 2) Interpretacji synkretystycznej, która nie dostrzegała transcendencji Biblii i identyfikowała ją z innymi pismami religijnymi otaczającego świata; 3) Interpretacji literalnej Żydów wykształconych, ale kurczowo trzymających się ujęć tradycyjnych.

Filon uprawia egzegezę dosłowną i alegoryczną. Na pierwszym miejscu stara się odkryć właściwy sens biblijny. Często wskazuje, że sens właściwy ma charakter przenośny (np. opis stworzenia świata). W tym celu zwraca on uwagę na gramatykę, retorykę i arytmetykę. Ale w sferze kosmologii, antropologii i mistyki Filon nie trzyma się sensu wyrazowego Biblii, lecz uprawia egzegezę alegoryczną (np. *De migratione Abrahae* wyjaśnia jako obraz mistycznej wędrówki duszy do Boga).

Filon posługiwał się językiem Platona, żeby ukazać, iż Pismo święte zawiera mądrość wyższą od mądrości greckiej. W egzegezie podkreśla on niepojętość Boga i zasadniczą różnicę między Bogiem a stworzeniem. Bóg objawia się w świecie przez działania. Wyróżnia

<sup>47</sup> Por. B. L. Mack, *Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of the Philonic Corpus*, „*Studia Philonica*” 3 (1974—75) 21—112; R. D. Hecht, *Scripture and Commentary in Philo*, w: *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers*, ed. K. Richards, Chico 1981, 129—164; R. Arnaldez, *L'Influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon*, w: *Études sur le judaïsme hellénistique*, Paris 1984, 251—266.

on pięć działań Bożych: działanie stwórcze, rządy Boże w świecie, miłosierdzie, działanie nakazujące, co należy czynić (królowanie Boga) i działanie zakazujące, czego należy unikać. Istotę religii stanowi uczczenie działania Bożego przez człowieka, a więc odrzucenie grzechu, posłuszeństwo prawu, zawierzenie miłosierdziu Bożemu, poddanie się pod królowanie Boga, przyłgnięcie do miłości Stworzyciela.

Doktryna o działaniu Bożym w świecie jest związana z pojęciem Logosu u Filona. Większość komentatorów upartuje w Logosie Filona hipostazę pośrednią między Bogiem a światem. Ale za H. A. Wolfsonem należy wyróżnić w nauce Filona o Logosie trzy aspekty: Logos niestworzony, którym jest *nous Boży* i który nie ma odrębnego istnienia; Logos stworzony, który jest jednością świata zrozumiałego; Logos immanentny, który działa w stworzeniach rozumnych<sup>48</sup>

### PODSUMOWANIE

To pobieżne spojrzenie na formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego przekonuje nas o różnorodności sposobów przekazywania słowa Bożego w zależności od środowiska, rodzaju wspólnoty religijnej i przyjmowanych założeń hermeneutycznych. W oparciu o aktualną dokumentację i stan badań tekstów nie można jeszcze dokładnie zweryfikować zależności form interpretacji Biblii od charakteru wspólnoty religijnej, ale nie ulega wątpliwości, że faryzeusze nie byli jedynymi przekazicielami i interpretatorami Biblii w okresie międzytestamentalnym.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDAŁA CM

<sup>48</sup> Philo. *Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass.<sup>2</sup> 1948, t. I, s. 200—294.

Ks. Jan Łach

### OBOWIĄZEK POJEDNANIA I MIŁOŚCI (Mt 5, 43—48)

Problem interpretacji ostatniej, szóstej antytezy z Kazania na Górze wydaje się właściwie zamykać w zrozumieniu tego, co mieści w sobie tekst Mt 5, 43—47<sup>1</sup>. Uważa się zwykle, że następujący po

<sup>1</sup> Zob. A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Regensburg 1974, 54—56; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21—48 par.)*, ZNW

ostatniej antytezie logion zamieszczony w w. 48 należy do zdań podsumowujących to, co zawierają wszystkie antytezy (6, 21—47). W związku z tym ma to być jakoby zamknięcie nawiasu otwartego poprzez zdanie Mt 5, 20, gdzie podana została zasada nowej interpretacji nakazów starotestamentalnych, różniąca się od tej, jaką stosowali uczeni w Pismo i faryzeusze. Uważa się też, że zdanie 5, 48 należy do tzw. *kelalim* całej Mateuszowej ewangelii<sup>2</sup>, czyli do centralnych wersetów dzieła, którymi są wypowiedzi zamieszczone w 5, 17. 20; 6, 1; 7, 12. 21; 10, 16, 26; 18, 10. 14. Teksty te mają stanowić pewnego rodzaju uogólniające formuły, a nie tylko podsumowania, czy tytuły otwierające jakies szczegółowsze wywody. Przypominać one mają to, co zawiera Hill<sup>6</sup>owska zasada egzegetyczna, od ogółu do szczegółu<sup>3</sup> (*kelal uperet*). Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z zasadą nadrzędną, jaka została rozwinięta tak w wywodach ją poprzedzających, jak i następujących, a nawet w całym dziele, w którym ją zamieszczono.

Nie będę tu omawiał wszystkich tych teorii i prób zrozumienia logionu Mt 5, 48. Zdanie to rzeczywiście ma taką postać i treść, która skłania do nadania mu rangi podsumowania, tematu czy tytułu, bądź ważnej maksymy. Wydaje się wszakże, że autor ewangelii, który to zdanie zamieścił, jeśli nawet było ono niegdyś maksymą wypowiedzianą osobną, połączył ściśle z wywodem zawartym w szóstym antytezie, zawierającej nakaz miłowania nieprzyjaciół. Nie jest wykluczone, że zdanie to połączył nawet sam Jezus, choć mógł je wypowiedzieć i przy innej okazji i w innym kontekście. Wprawdzie R. Bultmann uważa, że do pierwotnych antytez należą pierwsza, druga i czwarta<sup>4</sup>, a pozostałe mają raczej postać wtórną (*sekundäre Bildungen*), to J. Jeremias w to nie wierzy i zdaje się być raczej zdania, że wszystkie antytezy są pierwotne<sup>4</sup>. Można jedynie powątpiewać, czy zostały one wypowiedziane razem.

69 (1978) 36—73; Ch. Dietzfelberger, *Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus*, ZNW 70 (1979) 1—53; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHNT 1, Berlin<sup>5</sup> 1981, 180; J. Lambrecht, *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5—7, Lk 6, 20—49)*, Stuttgart 1984, 101—111; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 96—99; por. też U. Berger, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1979 (Literatura) ss.: 227—257; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza (Pismo Święte Nowego Testamentu, t. III, cz. I)*, Poznań 1979, 123—143.

<sup>2</sup> W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. I. Die biblexegetische Terminologie der Tannaiten, Darmstadt 1965, 79—82 (kopia wydania z roku 1899). Zob. też: A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, SANT VI, München 1962, 231.

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen<sup>7</sup> 1967, 83.

<sup>4</sup> J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh<sup>2</sup> 1973, 240 n.



Jeśli ostatnia antyteza została sformułowana przez Jezusa i jeśli logion zawierający polecenie bycia doskonałym na wzór Ojca niebieskiego należy do tej antytezy, to interpretacja całości musi być poddana pewnym rewizjom w stosunku do dotychczasowych objaśnień zamieszczanych w komentarzach i monografiach naukowych. Logion zawarty w w. 48 brzmi następująco:

*Esesthe oun hymeis teleioi  
hos ho pater hymon ho ouranios teleios estin.*

Stwierdzamy najprzód, że zdanie powyższe wyraźnie nawiązuje do poprzednich wypowiedzi, gdyż użyto w nim partykuły *oun*. Jest to — jak objaśnia F. Zorell<sup>5</sup> — partykuła „postpositiva, consecutiva”. Tylko w opowiadaniu historycznym używa się jej „ad transitum ad novam rem”, w czym lubuje się Jan (por. 1, 22. 40; 2, 18. 20; 3, 35; 4, 1. 33. 45; 5, 10. 19). Mamy więc tutaj wskazówkę, iż wypowiedź w w. 48 nie może być traktowana jako coś niezależnego od innych wypowiedzi oraz — że nie odnosi się ona do tego, o czym będzie mowa później.

Kiedy z kolei przyjrzymy się wypowiedziom, które poprzedzają logion, to stwierdzamy, że jest on prawie identyczny ze sformułowaniem, jakie zostało zamieszczone tylko w ostatniej z sześciu antytez, a mianowicie w w. 45, który brzmi:

*hopos genesthe hyioi tou patros hymon tou en ouranois.*

Poszczególne wyrażenia tego zdania, stanowiącego dalszy ciąg wypowiedzi (hopos), znajdujemy także w logione werseu 48:

<i>genesthe</i>	odpowiada	<i>esesthe</i>
<i>patros hymon</i>	”	<i>pater hymon</i>
<i>tou en ouranois</i>	”	<i>ho ouranios</i>
<i>hyioi</i>	”	<i>teleioi</i>

Można chyba przyjąć, że wyraz *hyioi* odpowiada wyrazowi *teleioi*. *Teleioi* w w. 48, mające właściwie sens rzeczownikowy, określa doskonałość, wykończenie, pełnię (będziemy o tym mówili niżej), która jest jedynie w Bogu. Być synem Ojca niebieskiego, znaczyć więcej może to samo co *teleioi... hos ho pater... teleios*.

A oto, jak przedstawia się z punktu widzenia literackiego układ całego tekstu, w którym oba logiony się mieszczą:

Teza:

*Ekousate hoti errethe: agape-  
seis ton plesion sou kai mise-  
seis ton echthron sou*

Słyszeliście, że powiedziano: będziesz miłował bliźniego a nienawidził będziesz nieprzyjaciela

<sup>5</sup> F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. 1. Por. też W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin<sup>5</sup> 1971, 1175 n.

Antyteza:

*Ego de lego hymin: agapate tous echthrous hymon kai proseuchesthe hyper ton diokonton hymas*

Ja zaś mówię wam: miłujcie nieprzyjaciół waszych, i módlcie się za prześladowających was

Cel:

*hopos genesthe hyioi tou patros hymon tou en ouranois, hoti to helion autou anatellei epi ponerous kai agathous kai brechei epi dikaious kai adikous*

abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie, albowiem słońce jego wschodzi na złych i na dobrych a deszcz pada na sprawiedliwych i grzesznych.

Motywacja promulgacji nowej normy:

*ean gar agapesete tous agapontas hymas tina misthon echete ouchi kai hoi telonai to auto poioussin kai ean aspasteshe tous adelfous hymon monon ti perisson poieite ouchi kai hoi ethnikoi to auto poioussin*

jeśli bowiem kochać będziecie tych, którzy was kochają, jaką nagrodę mieć będziecie, czyż nie robią tego również celnicy, I jeśli pozdrawiacie tylko swoich braci cóż nadzwyczajnego czynicie, czyż nie to samo robią również poganie?

Ostateczna racja ogłoszenia nowej normy:

*esesthe oun hymeis teleioi hos ho pater hymon ho ouranios teleios estin*

bądźcie więc wy doskonali jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały.

Układ całego wywodu na temat miłości nieprzyjaciół jest więc następujący:

1. dotychczasowa (żydowska) norma postępowania (w. 43),
2. nowa norma postępowania, dana przez Jezusa (w. 44),
3. cel wprowadzenia nowej normy, uzasadniony przykładem Ojca niebieskiego (w. 45),
4. motywacja promulgacji nowej normy (negatywna):
  - a. przykład celników (w. 46)
  - b. przykład pogan (w. 47)
5. ostateczna racja ogłoszenia nowej normy (w. 48).

Można się zgodzić z twierdzeniem U. Luza<sup>6</sup>, że ostatnia, szósta, wzorcowo pojmowana interpretacja prawa starotestamentalnego, której przedmiotem jest miłość bliźniego, składa się z trzyczłonowej tezy i trzyczłonowej antytezy. Dalszą jednak wypowiedź zamieszczoną w zdaniu 45 uznać trzeba raczej za siódmy człon pierwszej części dyskursu. Potem mamy również dwie trzyczłonowe wypowiedzi, które kończy ostatnia, siódma, a jest nią logion o doskonałości. W ten, wręcz doskonały sposób, pod względem strukturalnym zbudowany został wywód na temat obowiązku miłowania nieprzyjaciół. Został on pomysłany tak, aby człon siódmy pierwszej części odpowiadał siódmemu członowi części jego drugiej. Chociaż jednak siódmy człon pierwszej części i siódmy człon części drugiej potraktował autor ewangelii jako jednostki, to przecież i w nich możemy dostrzec, co też słusznie czynią komentatorzy, także mniejsze elementy.

Jak z powyższego wynika, logion zawarty w w. 48 uważać trzeba, wbrew wielu opiniom<sup>7</sup>, za część integralną ostatniej, szóstej antytezy. To, co Ewangelista zamieścił w siódmym członie pierwszej części wywodu, powtórzył celowo także w siódmym członie drugiej części, aby słuchacz, czy czytający mógł zrozumieć, że synami Ojca niebieskiego są ci, których określa on mianem *teleioi*. *Hyioi tou patros tou en ouranois* i *teleioi* przypomina zresztą sposób myślenia qumrańczyków. Oni właśnie dlatego nazywali siebie doskonałymi (*tamim*), bo wierzyli, że wśród nich obecny jest Bóg, który dla członków wspólnoty jest i Ojcem, i Matką (1 Q H 9, 35 n). Byli oni synami światłości *b<sup>e</sup>nê 'ôr*)<sup>8</sup>, przy czym światłość rozumieli jako określenie zastępujące imię niewysłowionego Boga. Ale nie tylko pierwsza część wiersza 45 odpowiada różnym elementom logionu o doskonałości zawartego w wierszu 48. Określenie *teleios* odniesione do Boga Ojca w w. 48 jest bowiem odpowiednikiem-kwintesencją charakterystyki Ojca niebieskiego podanej w drugim członie wiersza 45, zawartą w słowach: „słońce Jego wschodzi na złych i na dobrych, a deszcz pada na sprawiedliwych i grzesznych”. Jeśli jednak w powyższych zdaniach znajdujemy tak znaczącą zbieżność w wyrażeniach, to stać się musiało w ściśle określonym celu. Postaramy się nad tym dokładnie zastanowić w drugiej części naszych wywodów, którą poświęcimy przedstawieniu treści ostatniej antytezy.

Zanim to uczynimy, pragniemy jeszcze dodać, że poza logionem Mt 5, 48 wyrażenie *teleios* występuje w pierwszej kanonicznej ewangelii także w 19, 21, czyli w perykopie, w której pewien młody człowiek pouczony został przez Jezusa o warunkach bycia doskonałym. Otóż charakterystyczne jest to, że wyliczono tych warunków — czyli przykazań — siedem. Chyba nie przypadek zdecydował o tym, że

<sup>6</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1—7)*. Evangelischkatholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Neukirchen 1985, 305.

<sup>7</sup> U. Luz, s. 305.

<sup>8</sup> S. Aalen, 'or, ThWAT, 1, 160—182, szczególnie 181f.

również ostatnia antyteza z Kazania na górze składa się z dwu siódemek elementów. Owa „doskonała” ilość elementów w tym miejscu została wprowadzona dlatego właśnie, że mamy do czynienia z przekazem również „doskonałej normy” postępowania chrześcijańskiego.

Po przedstawieniu zagadnień literackich pora na krótkie omówienie treści całego wywodu o obowiązku miłowania nieprzyjaciół, którego ukoronowanie stanowi logion o doskonałości.

Pierwsza część antytezy, składająca się z siedmiu elementów, poświęcona została prezentacji nowego prawa Jezusa o miłości nieprzyjaciół. W przeciwieństwie do tego, co czytamy w piątej antytezie, gdzie rozważa się z a k a z mściwości, tu jest mowa o n a k a z i e miłowania. Nakazana miłość ma mieć zasięg największy z możliwych, tym bardziej, że nie wyklucza się z zasięgu stosowania prawa miłości także tych, którzy są nieprzyjaciółmi Boga i Jego Królestwa. Wszak przedmiotem prześladowania są uczniowie Jezusa, który w ewangelii Mateuszowej jest nazywany Synem Bożym. Nie bez racji autor tej ewangelii tak Go przedstawia (korzystając zresztą z materiału zaczerpniętego ze źródła Q) w opisie kuszenia (por. 4, 3. 6), w charakterystyce władzy Jezusa (por. 11, 27), a nawet w opisie jego męki (por. 27, 40). Ten całkowity brak granicy w miłości nieprzyjaciół starano się chyba pomniejszyć, gdy w niektórych starożytnych odpisach<sup>9</sup> tekstów biblijnych w zdaniu Mt 5, 11 pomijano participium *pseudomenoi* — kłamliwie, fałszywie, z całą złością. Wnosić stąd można, że jakiś kopista, chcąc ułatwić przyjęcie nakazu miłości nieprzyjaciół opuścił uwagę: „świadomie kłamiąc” przeciw uczniom i to z powodu Jezusa. Gdy się to słowo pomija, to wtedy w 5, 44 nakaz miłości ogranicza się tylko do tych, którzy nie całkiem zdają sobie sprawę, iż występują przeciw nauce Bożej i przeciw Jego wysłańcom. Wiadomo, że z powodu znacznej ilości i powagi świadków tekstu, participium *pseudomenoi* we wspomnianym tekście absolutnie pomijać nie można.

Stawiamy sobie pytanie, jaki jest sens samego określenia „miłość”<sup>10</sup>. Miłością nazywamy to szczególne ustosunkowanie się człowieka do człowieka, które obejmuje cały kompleks rzeczywistości tak cielesnych, jak i duchowych, spontanicznych i przemyślanych, poważnych i błahych. Pojęcie to obejmuje uczucie i wyrachowane nastawienia. To ustosunkowanie się człowieka do człowieka ma swe ostateczne odniesienie w Bogu, gdyż miłość człowieka do człowieka motywowana jest absolutną miłością Boga do ludzi. O jej rozmiarach poucza właśnie umieszczone w antytezie wyjaśnienie: „... w ten sposób staniecie się synami Ojca waszego, który jest w niebie, gdyż (*hoti*) słońce jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, a deszcz pada

<sup>9</sup> Por. Kod. D, itb, c, d, g (l), h, k, syr<sup>s</sup> geo Diatessaron<sup>v</sup> Tertulian, Origenes, Eusebius, Hilary, Lucifer, Augustinus.

<sup>10</sup> V. W a r n a c h, *Liebe*, I. Biblisch, II. Begriffs-motivgeschichtlich, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd II, München 1963, 54—69.

na sprawiedliwych i niesprawiedliwych". Bóg więc nie rozróżnia między tymi, którzy są wykonawcami Bożych przykazań i tymi, którzy ich nie zachowują (sprawiedliwi — niesprawiedliwi; dobrzy — źli). Bóg miłuje swoje stworzenie; niejako stwarza sobie przedmiot miłości (*creat suum diligibile*), a miłuje je niezależnie od tego, jak ono w swej wolności decyzyjnie się zachowuje. Tylko człowiecza miłość obiera sobie przedmiot miłości, kocha to, co uznaje za godne kochania (*amor hominis fit a suo diligibili*)<sup>11</sup>. My skłaniamy się do miłości, natomiast Bóg miłuje nas niezależnie od naszych czynów. Znakomity wykład na ten temat mamy w stwierdzeniu Pawła Apostoła: „... wszak Chrystus, gdy jeszcze byliśmy słabi, we właściwym czasie umarł za bezbożnych (*hyper asebon*)... Kiedy jeszcze byliśmy grzesznikami (*eti hamartolon ontan hemon*) Chrystus za nas umarł...”, Będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem (*echthroi ontos*) przez śmierć Jego Syna (Rz 5, 6—10).

Odpowiedź człowieka na taką miłość o wymiarach absolutnych ma być mierzona miłością do drugiego człowieka (zob. Mt 19, 29 par. J 13, 34; 1 J 2, 8—10; 1 Kor 13). Jej zaś objawy, to przyjaźń, pokój, współczucie, jednoczenie się we wzajemnym zrozumieniu na kanwie wspólnoty. W miłości absolutnej Boga do ludzi ma swe uzasadnienie tytuł Boga-Ojca w odniesieniu do ludzi, a tym samym i idea braterstwa między ludźmi, słowem: traktowanie się nawzajem po rodzinnemu. Kto ma Boga za Ojca, nie jest nigdy „jedynakiem”<sup>12</sup>, zaliczony jest bowiem do Bożej rodziny. Jest to rodzina, w której pierwszorzędną rolę pełni Ojciec niebieski, a wszyscy, którzy do niej należą, są od Ojca zależni. Tak rozumie Mateusz określenie: „ojciec wasz niebieski” i w tym też znaczeniu użyje potem tego określenia w modlitwie pańskiej (6, 9 b—13), która — jak twierdzi U. Luz<sup>13</sup> — umieszczona została w samym centrum Kazania na górze.

W drugiej części wypowiedzi podano pogłębione wyjaśnienie, na czym polega nowość Jezusowego prawa miłości nieprzyjaciół. Jej miarę ma stanowić nie ludzka, lecz Boga miara czynów. Te bowiem są motywowane zasadą wzajemności (*iustitia civilis*). Na tym polu ustaliły się reguły, mające podstawę w wymienności zobowiązań (polskie przysłowie: „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie”). Ten sposób myślenia przyjęty został w powszechnych zasadach współżycia między ludźmi. Zasadą wzajemności kierują się celnicy, gdyż miłują oni tych, którzy ich miłują, czy też poganie, którzy pozdrawiają tylko swoich współbraci. Ta zasada miłowania jest po prostu wkomponowana w ludzką naturę.

<sup>11</sup> Zob. G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn<sup>4</sup> 1978, 101.

<sup>12</sup> *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Limburg 1985, 65.

<sup>13</sup> U. Luz, 186.

Taka miłość jest jednak nie wystarczająca dla Jezusowego ucznia. Nowość jej polega na tym, że musi być ona *perisson*, tzn. wyjątkowa, niezwykczajna, nie rozumiana sama przez się. Gdy tej niezwykczajności brak, brak też chrześcijańskiej miłości. Wyraża się ona nie tylko w tym, że zaprasza się na ucztę stojących w jakiejś relacji do zapraszającego (Łk 14, 12—14). Według Jezusowej zasady — zaproszenie winno obejmować ubogich, ułomnych, chromych, ślepych, w ogóle takich, którzy nie mają się czym odplacić. Przede wszystkim jednak miłość ucznia Jezusowego ma obejmować wszelkiego rodzaju nieprzyjaciół, czyli takich, którzy przez „zwyczajnie postępujących” nie są brani w rachubę. Jest to coś więcej niż łaskawość wobec potrzebujących wsparcia, albowiem takowe zaleca Tora (por. Pwt 14, 29; 15, 7. 8. 11), jest to ustosunkowanie się pozytywne do tych, którymi według starego prawa można było pogardzać, czy też ich odrzucać, co też w czasach Jezusa przerodziło się w zwyczajowe prawo stosowane przynajmniej przez niektóre odłamy wyznawców judaizmu. A ma ono tradycję wyrażoną w konkretnych przepisach dotyczących Ammonitów i Moabitów (Pwt 23, 5. 7), czy też tych narodów, które zamieszkiwały Palestynę przed przybyciem do niej Izraelitów (Pwt 7, 1—3). Chociaż tego prawa nie sformułowano tak, jak je czytamy w Mt 5, 43 (*miseseis ton echthron sou*), to przecież jest ono w swej treści równe przepisom powstałym dość wcześnie w łonie judaizmu, na które powołuje się Jezus.

Wyjątkowa miłość, jaką jest miłość nieprzyjaciół, jakiej domaga się Jezus w nakazie zarejestrowanym w ostatniej antytezie Kazania na górze ma też ostateczne, wyjątkowe uzasadnienie, będące zarazem życiową zasadą Jezusowego wyznawcy.

Zrozumienie dowodzenia zawartego tutaj, uzależnione jest od ustalenia zakresu pojęcia kluczowego słowa w całej wypowiedzi, jakim jest przymiotnik: *teleios*. Zachodzi on jeszcze, jak wspomniano, w Mt 19, 21 i należy do części własnych tegoż ewangelisty. Jest to pojęcie, które pochodzi raczej z nomenklatury żydowskiej (zob. Rdz 6, 9; Syr 44, 17). Ekwiwalentem tego wyrażenia jest, według niektórych<sup>14</sup>, hebr. *tāmim*, który to wyraz występuje dość często w tekstach qumrańskich, a odnosi się do ludzi, których doskonałość objawia się w bardzo rygorystycznym realizowaniu wszystkich przepisów Tory. Z konkretnych charakterystyk wynika, że doskonałym jest ten, kto przepisy Tory wykonuje w duchu niepodzielnego serca i całkowitego posłuszeństwa wewnętrznego, oraz kto dokładnie wypełnia to wszystko, co się w tych przepisach znajduje, czyli rzeczywistość ujmuje obiektywnie: zna on bowiem dokładnie, to co zostało nakazane, lub zakazane i wprowadza w całości w życie.

<sup>14</sup> Tak rozumie powyższy wyraz: D. Bonhoeffer, *Die Nachfolge*, München<sup>13</sup> 1982, 94 nn.

Może jeszcze bardziej adekwatnym dla zakresu pojęciowego wyrazu *teleios* odpowiednim wyrazem jest aramejskie *tšlmwn. T'ešallēm* (pa'el) znaczy: wy macie darować. Takiego zdania jest H. Bruppacher powołujący się zresztą na znanego biblistom aramaistę W. Baumgartnera, który w liście do Bruppachera zauważył, iż aramejskie „intensivum” od *šalem* znaczy „darować”. Trawestując to do naszej sytuacji, można by wnosić, że Mt 5, 48: „bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”, rozumieć trzeba: „darujcie tak, jak Bóg daruje”. Takiego sensu doszukiwał się również w *teleios* zmarły w 1947 roku w Zurychu J. Hausheer<sup>15</sup>.

Pojęcie *teleios* rozumiane było przez autora ewangelii w sensie bądź *tāmim*, bądź też aram. *šlm*. Autor ewangelii używał jednak tego pojęcia w sensie stosowanym przez tłumaczy LXX. Ci mogli być w pewnej mierze uzależnieni od rozumienia go przez pisarzy greckich, którzy używali tego słowa, podobnie jak w ST, charakteryzując doskonałość ludzi, zwierząt, czy nawet liczb, o czym świadczy dokumentacja zebrana przez H. Stephanusa<sup>16</sup>. Co do treści jednak wyrażenie to w przekładzie LXX pokrywa się z wyrażeniami semickimi, które wymieniłem wyżej, o czym też świadczą konkretne teksty, w których ów wyraz został użyty. Jest w nich mowa o doskonałości serca, które jest niepodzielne, całkowicie oddane Bogu, nie mające żadnego związku z bóstwami pogańskimi (por. 3 Krl — LXX 8, 61; 11, 4; 15, 3. 14; 1 Krn 28, 9), jest też mowa o ludzie izraelskim, który odznacza się niepodzielnością w oczach Pana (Pwt — LXX 18, 13). *Teleios* to ten, kto nie poddaje się żadnym wahaniom w uznawaniu jedynego Boga i w jego służbie, do której jest zobowiązany (por. Sdz — LXX 12, 5), a wobec ludzi jest niepodzielny w objawianiu miłości (Pnp — LXX 5, 2). Dlatego właśnie w charakterystyce miłości Bożej, określonej wyrazem *teleios* w Mt 5, 48 możemy doszukiwać się paralelizmu ze szczególnym opisem objawów Bożej miłości — jednakowej do wszystkich ludzi bez wyjątku — zamieszczonej w Mt 5, 45 b.

Powyższe wyjaśnienia jeszcze mocniej uwydatniają wyjątkowy charakter nakazu zawartego w ostatniej antytezie oraz jego szczególne umotywowanie: wskazanie na wzór samego Boga, który jest najdoskonalszym z najdoskonalszych, który daruje wszystko wszystkim: dobrym i złym. Wynika stąd, że kto nie kocha nieprzyjaciół, jak Bóg Ojciec ich kocha, ten nie jest w pełni chrześcijaninem.

Ponieważ jest to nakaz tak przerażająco wymagający, dlatego przez wszystkie wieki chrześcijaństwa starano się szukać przynajmniej pewnych wyjątków w jego stosowaniu. Zwracano najpierw uwagę, że formuły „miłuj jak siebie samego” brak przy nakazie

<sup>15</sup> H. Druppacher, *Was sagte Jesus in Matthäus 5, 48*, ZNM 58 (1967) 145.

<sup>16</sup> H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, Vol. VIII, Graz 1954, 1957 nn.

miłości nieprzyjaciół. Wyprowadzano stąd wniosek, że nakaz miłowania nieprzyjaciół zabrania tylko nienawidzenia ich<sup>17</sup>. Stwierdzono, że rzeczywiście nieprzyjaciół nie kocha się w taki sposób, jak kocha się krewnych czy znajomych. Nie można bowiem stawiać na równi zobowiązań wynikających z nakazu miłowania tych, którzy są nam bliscy, i tych, którzy są naszymi nieprzyjaciółmi<sup>18</sup>. Wprowadzono też pojęcie tzw. dwustopniowych zobowiązań etycznych. Rozróżniano więc między zobowiązaniami większymi i średnimi<sup>19</sup> lub też miłość nieprzyjaciół zaliczano do „*via perfecta*”<sup>20</sup>, albo uważano, że możliwość tego przykazania mają tylko „dzieci Boże”, choć przykazanie to zobowiązani są zachowywać wszyscy wierzący<sup>21</sup>. Nawet św. Tomasz, zbieracz i wyraziiciel ówczesnych mu poglądów, stwierdza, że miłością należy obejmować wszystkich, także nieprzyjaciół, że nie można ich pomijać także w modlitwach. Każdy winien być duchowo gotowy do świadczenia miłości wobec nieprzyjaciół, ale „*si necessitas occurreret*”. „*Absque articulo necessitatis*” miłować nieprzyjaciół znaczy być doskonałym w miłości, co jednak nie jest konieczne do zbawienia<sup>22</sup>.

W związku z powyższymi uwagami, pochodzącymi przecież z różnych czasów i powstałych w różnych okolicznościach (pomijam tutaj szeroką dyskusję chociażby z czasów pierwszej wojny światowej), rodzi się pytanie, czy nakaz miłowania nieprzyjaciół w Mateuszowym tekście jest podany jako nieodwołalny i zobowiązujący wszystkich wyznawców Jezusowej nauki, czy też tylko tych, którzy starają się realizować „*viam perfectam*”? Czy w ogóle nakaz ten jest możliwy do wprowadzenia w życie codzienne chrześcijan? Jak ten nakaz pogodzić z innymi zapisami biblijnymi Nowego Testamentu, w których to prawo wydaje się jakoby zawieszony w niektórych przypadkach? Wszak w 2 Pt 2, 12—22 znajdujemy wypowiedź prawie że złowieszczą w odniesieniu do tych, którzy żyją bezbożnie. Także Mateusz, który zamieścił ów zdecydowany nakaz Jezusowy podaje wypowiedzi Jezusa przeciw faryzeuszom (roz. 23), które są jakby zaprzeczeniem stanowiska zawartego w nakazie o miłości nieprzyjaciół. Czy więc sam Mateusz podzielał poglądy zawarte w wypowiedzi podanej w 5, 43—48?

Dostrzegając te trudności usiłowali nakaz miłości nieprzyjaciół podporządkować nakazowi miłości wobec tych, którzy do Kościoła należą będą dopiero w przyszłości, czyli do tych, którzy dzięki pracy misyjnej staną się członkami wspólnoty wiernych. Mielibyśmy więc

<sup>17</sup> Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, przełożył S. Kalinkowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, T. XXIV), Warszawa 1980, 130 n.

<sup>18</sup> Hier. C. Pelag. 1, 30 (Bibliothek der Kirchenväter, I, 15, 385).

<sup>19</sup> Ambr. Off. 1, 11 (Bibliothek der Kirchenväter, I, 32, 28).

<sup>20</sup> *Liber Graduum*, wyd. przez M. Kmosko 1926, 508f (cyt. za: U. Luz, s. 314).

<sup>21</sup> Augustinus, Ench. 19 (Bibliothek der Kirchenväter I, 49, 460).

<sup>22</sup> Thomas de Aq., *Summa theologiae* 2a 2ae, q. 25, ar. 6.



obejmować miłością nieprzyjaciół aktualnych, ale tylko tych, którzy są potencjalnymi synami Kościoła. Widziano wprawdzie trudność w tym, że przecież niektórzy pozostają na zawsze zatwardziałymi. Opowiadano, że przecież nigdy nie wiadomo, kiedy może się ktoś nawrócić, że nigdy nie trzeba tracić nadziei.

Miłość nieprzyjaciół z powodu nadziei nawrócenia jest jednak błahym wybiegiem tych, którzy za wszelką cenę chcą uratować „naturalne” odczucie własnych zachowań i usprawiedliwić je. Tymczasem miłość nie jest taktyką walki, nie jest też wspaniałomyślnością zwycięzcy, który jest świadom jej posiadania, nie jest ona również wyrazem rezygnacji pokonanego, czy też dowodem rozważliwego mędrca<sup>23</sup>. Miłość nakazana w ostatniej, szóstej, antytezie tłumaczy się po prostu tym, że jest ona naśladowaniem działania Bożego wobec wszystkich stworzeń, które to działanie jest bezwarunkowe. Właśnie owa bezwarunkowość działania Boga, opisywana już w tekstach dotyczących wybrania Izraela i przymierza ma być wzorem Chrystusowego ucznia. Bezwarunkowość działania objawiła się we wcieleniu, w wybraniu uczniów, w dokonywanych cudownych znakach, a szczególnie w męce i śmierci Jezusa, co też św. Paweł podkreślił w znamennym powiedzeniu: „gdy jeszcze byliście nieprzyjaciółmi” (= grzesznikami; Rz 5, 8). Chociaż Bóg gniewa się na wszelką ludzką nieprawość (Rz 1, 18), to przecież sam nas ocala przed słusznym gniewem, zsyłając Swego Syna (1 Tes 1, 10). Owa bezwarunkowość Bożej miłości nazwana jest w zakończeniu ostatniej antytezy doskonałością (*teleios*), która też jest wzorem ucznia Jezusowego.

Nakaz miłowania nieprzyjaciół skierowany został do „uczniów”, czyli do wszystkich wyznawców Jezusowej nauki. Jest to więc nakaz powszechny, nie wyróżniający tylko niektórych uczniów („dwunastu”, „apostołowie”, „dwunastu uczniów”). Autor ewangelii, pojmujący tak szeroko ów obowiązek naśladowania doskonałości Boga, który jest wzorem wypełniania tego niezwykłego i absolutnie nowego przykazania, musiał mieć na względzie ów wzór bardziej ukonkretniony. Uważam, że redagując ewangelię dla gminy jerozolimskiej czy też antiocheńskiej, znał on nie tylko rozwiniętą teologię Kościoła apostołowskiego, który wyznawał, że „Jezus jest Panem” (*Kyrios Iesus*), lecz też i teologię Pawłową, który prawdę o Jezusie-Bogu nie tylko przejął z pierwotnej tradycji, ale ją wydatnie pogłębił. To Jezus-Bóg mógł być właściwie określony w interesującym logionie zamykającym cały wywód na temat miłości nieprzyjaciół owym niezwykłym przymiotnikiem *teleios*. Nigdy przecież nie odnoszono tego pojęcia w Starym Testamencie do Boga, który jest niepojęty, niewypowiedziany.

Zwrot *pater hymon ho ouranios teleios* wskazuje oczywiście na Boga-Ojca, ale Mateusz wierzył już, że objawił go i ukonkretnił

<sup>23</sup> Tak U. Luz, s. 317.

Jezus-Bóg. On jest bowiem „obrazem (*eikon*) Boga niewidzialnego (*tu aoratou*), pierwotnym wszelkiego stworzenia” (Ef 1, 15; 2 Kor 4, 4). Obraz, jak to znakomicie formuluje w swoim komentarzu do Ef A. Jankowski<sup>24</sup> zawiera treść zarówno podobieństwa, jak i pochodzenia Chrystusa od Ojca. „Chrystus, jako „ostatni Adam” jest zarazem wzorem człowieka, który dostępuje zbawienia, ma się upodobnić do niego” (por. Rz 8, 29; Kol 3, 10). Właśnie Paweł dokonuje tu cudownej syntezy: Chrystus, który ma udział w dziele stworzenia, ukazuje w Sobie te cechy, które ma Mądrość starotestamentalna, a zarazem jako Odkupiciel ukazuje światu Boga i przemienia wiernych na właściwy, zamierzony od początku przez Stwórcę „obraz Boga”. To właśnie przez Chrystusa, Syna Bożego, niewidzialny i właściwie niepoznawalny Ojciec niebieski daje się poznać. Stawać się przeto doskonałym na wzór Ojca niebieskiego znaczy nie co innego, jak naśladować Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest zbawicielem każdego człowieka i wyznacznikiem doskonałości dla każdego wierzącego: „przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem” (J 13, 34; por. 15, 12; Łk 23, 34; Rz 12, 20; Ef 4, 13; 5, 25). Nie kto inny, jak właśnie Mateusz, korzystając ze źródła Q, w opowiadaniu o kuszeniu Jezusa ukazał Go jako Boga (4, 3, 6), powtórzył to przekonanie, gdy opisywał scenę wyznania Jezusa przed najwyższym kapłanem (26, 63) i zdarzenia pod krzyżem (27, 40).

Kiedy Łukasz zamieszczał logion Jezusowy o naśladowaniu Boga w miłości nieprzyjaciół oraz w darowaniu win i zaspokajaniu wszystkich ludzkich potrzeb (Łk 6, 35—38), nazwał Ojca niebios miłosiernym (*oiktirmon*), co bardziej wskazuje na współczucie ludzkiej niedoli i zaradzanie słabościom ludzkim (Kol 3, 12; Fil 2, 1). Takie przedstawianie Boga odpowiadało założeniom autora trzeciej Ewangelii, który też skwapliwie przytoczył starą pieśń, opiewającą ten przymiot Boga (*dia splagchna eleous Theou hemon* — Łk 1, 78), podkreślany w księdze pociech Trito-Izajasza (Iz 60, 1 n; por. Zach 3, 8; 6, 12 — LXX; Jr 23, 5 LXX). Scharakteryzował on więc Boga bardziej w duchu starotestamentalnym. Mateusz natomiast przytoczył logion o doskonałości Ojca, wierząc głęboko, że obrazem Ojca jest Mesjasz — Syn Boży. Za nim też należy iść (Mt 19, 21 a) i cenić więcej niż najbliższych i samego siebie (Mt 10, 37—39), ryzykując nawet podjęcie cierpienia i śmierci (Mt 16, 24—25), gdyż tylko wtedy zrealizować będzie można i trzeba nakaz miłowania wszystkich, nawet nieprzyjaciół.

\*

\*

\*

<sup>24</sup> A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona do Efezjan, wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, tom 8, Poznań 1962 226.

Dwa stwierdzenia uważam w moim wystąpieniu za ważne i kluczowe:

1. Analiza literacka logionu Mt 5, 48 i jego kontekstu dowodzi, że logion ów stanowi integralną część ostatniej antytezy Mateuszowej redakcji Kazania na górze (5, 43—47). Uzasadnia on tym samym możliwość zachowania w chrześcijaństwie nakazu miłości nieprzyjaciół.

2. Logion Mt 5, 48 a wraz z nim cały jego bezpośredni kontekst 5, 43—47 stawia chrześcijanom za wzór doskonałość (*teleios*) Ojca niebieskiego, która ucieleśniła się w Jezusie Chrystusie-Bogu. Chrystus jest widomym wzorem postępowania i zachowania tego twardego prawa. Za Nim też należy iść „zaparłszy się samego siebie” (Mt 10, 38; por. 19, 27—28).

Warszawa

KS. JAN ŁACH

Ks. Stanisław Hałas S.C.I

## ORYGINALNOŚĆ KONCEPCJI ODRODZENIA WEDŁUG PIERWSZEGO LISTU ŚW. PIOTRA

Jeszcze nie tak dawno ubolewano nad tym, że pierwszy list św. Piotra był zbyt mało studiowaną księgą NT. W r. 1976 amerykański egzegeta i specjalista od tegoż listu — J. H. Elliott napisał artykuł, w którym nazwał 1 P „niechcianym dzieckiem egzegezy” (*step-child*) i mówił o jego rehabilitacji poprzez wzrost publikacji<sup>1</sup>.

Można powiedzieć, że w ostatnich latach notujemy wielki wzrost zainteresowań tą właśnie księgą Nowego Testamentu. W 1979 roku 1 list Piotra był tematem kongresu Francuskiego Stowarzyszenia do Studiów nad Biblią (*Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible*) w Paryżu. Referaty zostały opublikowane w numerze 102 *Lectio Divina* i są całościowym przeglądem problematyki związanej z tym listem<sup>2</sup>. W tym tylko 1981 r. opublikowano 3 rozprawy książkowe na temat tego listu<sup>3</sup>, nie licząc artykułów.

<sup>1</sup> Elliott J. H., *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, „Journal of Biblical Literature” 95 (1976) 243—254.

<sup>2</sup> *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980.

<sup>3</sup> Elliott J. H., *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; Balch D. L., *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico 1981; Schröger F., *Gemeinde in 1. Petrusbrief*, Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Ende vom 1. zum 2. Jahrhundert, Passau 1981.

Bardzo pouczający jest zestaw problemów, którymi zajmują się bibliści w związku z 1 P. Pierwszym takim tematem jest powszechne kapłaństwo wiernych. 1 P jest jedyną księgą NT, która używa 2 razy pojęcia „kapłaństwa” — *hierateuma* (1 P 2, 5. 9). Znamienne jest to, że dokumenty soborowe, mówiąc o kapłaństwie wiernych, cytują i odwołują się przede wszystkim do 1 P (KK 34, DA 3, KL 14, DM 15).

Innym problemem, który budzi wielkie zainteresowanie, jest Chrystusowe ogłoszenie swego zwięstwa duchom w więzieniu (3, 19; 4, 6)<sup>4</sup>.

Ciekawym zagadnieniem jest studium środowiska społecznego adresatów 1 P. J. H. Elliott opublikował w r. 1981 nowatorską rozprawę pt. *Home for Homeless (Dom dla bezdomnych)*, która jest, jak sam to określa, egzegezą socjologiczną 1 P. Różni autorowie zajmują się zagadnieniem cierpienia<sup>5</sup>, hymnów chrystologicznych<sup>6</sup>, kodeksu domowego tzw. *Haustafeln*<sup>7</sup>, chrztu (hipoteza Boismarda, że 1 P zawiera fragmenty pierwotnej liturgii chrztu<sup>8</sup>).

Pojawiło się wśród egzegetów francuskich ciekawe określenie 1 P jako „carrefour” — skrzyżowania różnych teologii Nowego Testamentu. Chciano widzieć w tym liście jakby punkt zbieżny różnych orientacji teologicznych, jakie krążyły w czasach powstawania ksiąg Nowego Testamentu. Byłoby to więc zasugerowaniem, że 1 P brak oryginalności, że jest on tylko swoistym zsumowaniem różnych prądów teologicznych.

Prof. A. Vanhoye opracował systematycznie to zagadnienie w swoim artykule pt. *1 P au carrefour des théologies du NT*<sup>9</sup>. Dojrzał on w 1 P brak pewnych tematów poruszanych przez innych autorów NT, pozycje „pośrednie” ale również i tematy nowe, oryginalne, które są istotnym wkładem 1 P w myśl teologiczną Nowego Testamentu. Wśród tych oryginalnych problemów jest również swoiste dla tej księgi rozpracowanie zagadnienia narodzenia do życia chrześcijańskiego.

Chociaż i inne księgi Nowego Testamentu zajmują się tym tematem nowego życia, nowego narodzenia (por. Jk 1, 17 n; J 3, 5 n; 1 J 3, 9 n; Rz 8, 14—24; Kol 3, 1—4; Tt 3, 4—7), to jednak 1 P przed-

<sup>4</sup> Por. Dalton W., *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome 1965, s. 184—6; Rubinkiewicz R., *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 93—101.

<sup>5</sup> Np. Millauer H., *Leiden als Gnade. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbrief*, Bern-Frankf./M 1976; Osborne T. P., *Guide Lines for Christian Suffering: a Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2, 21—25*, Bib 64 (1983) 381—408.

<sup>6</sup> Por. Langkammer H., *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, ss. 164—177.

<sup>7</sup> Por. np. Balch, dz. cyt.

<sup>8</sup> Boismard M. E., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB 63 (1956) 182—208; 64 (1957) 161—183; oraz: *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.

<sup>9</sup> *Études*, 97—128.

stawia problem tego odrodzenia w sposób oryginalny i bogatszy niż w innych księgach.

To oryginalne rozpracowanie tematu odrodzenia przez autora 1 P możemy ująć w 4 punktach:

- 1) wyraźne stwierdzenie, że to właśnie Bóg nas zrodził,
- 2) użycie rzadkiego czasownika *anagennan*,
- 3) zmartwychwstanie Chrystusa jest narzędziem tego odrodzenia,
- 4) dynamiczna koncepcja odrodzenia.

## 1. WYRAŻNE STWIERDZENIE FAKTU ODRODZENIA NAS PRZEZ BOGA

Choć wiele razy w Nowym Testamencie Bóg jest nazwany ojcem, to jednak tylko w 1 P jest powiedziane wyraźnie, że Bóg nas odrodził, urodził na nowo. Wprawdzie list Jakuba 1, 18 mówi o urodzeniu przez Boga, ale używa czasownika *apokyein*, który określa wydanie na świat przez matkę<sup>10</sup>.

Na określenie tego zrodzenia wiernych przez Boga używa autor czasownika *anagennan*, który jest złożony z przedrostka *ana-* i czasownika *gennan* określającego rolę mężczyzny — ojca w przekazywaniu życia (por. Mt 1, 2—16).

Św. Pawłowi właściwe jest pojęcie przybranego synostwa Bożego — adopcji (*huiothesia* — Ga 4, 5; Rz 8, 15; Ef 1, 5). Adopcja jest czymś mniej niż właściwe zrodzenie. Ciekawostką jest natomiast to, że św. Paweł przypisuje sobie 2 razy zrodzenie wiernych używając czasownika *gennan* (Kor 4, 15; Flm 10)<sup>11</sup>.

Św. Jan mówi o zrodzeniu wiernych jakby w sposób delikatniejszy używając strony biernej: *ek Theou gennēthēnai* (J 1, 13; 1 J 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18; por. 2, 29).

Autor 1 P jest bardziej zdecydowany w sformułowaniu. Mówi wprost: „Bóg nas zrodził” (1, 3).

## 2. UŻYCIE RZADKIEGO CZASOWNIKA ANAGENAN.

Na określenie tego odrodzenia autor używa bardzo rzadko używanego czasownika *anagennan*. Nie znajdziemy go w innych księgach Biblii, a nawet w literaturze pozabiblijnej jest rzadko używany. Dlatego autor użył tego właśnie czasownika, a nie np. o wiele częściej używanego wyrazu *paliggenesia*, czy też Janowego *anōten gennēthēnai* (J 3, 3. 7) lub *ek Theou gennethenai*? Co właściwie autor chce wyrazić używając tego właśnie czasownika?

<sup>10</sup> Van h o y e, art. cyt. 120.

<sup>11</sup> Ibid.

Parsons w swej rozprawie o nowym narodzeniu wg 1 P słusznie uważa, że autor wybrał ten czasownik, ponieważ istnieje powiązanie między odrodzeniem a zmartwychwstaniem<sup>12</sup>. Możemy powiedzieć, że autor użył czasownika *anagennan* ponieważ brzmi on podobnie do rzeczownika *anastasis* = zmartwychwstanie. Poprzez podobieństwo dźwiękowe autor chce zasugerować podobieństwo pojęć. Odrodzenie bowiem wiąże się ze zmartwychwstaniem. Rzeczywiście, autor 1 P stwierdza, że Bóg odrodził nas przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (1, 3).

Zestawianie wyrazów, w jakiś sposób brzmiących podobnie, jest czymś charakterystycznym dla stylu 1 P. Już na początku tego listu mamy do czynienia z wieloma takimi zestawieniami:

- aliteracja: *aftharton kai amianton kai amaranton* (1, 4),
- *dokimion... polytimoteron... dokimadzomenou... timen* (1, 7),
- *eksedzētēsan kai eksēraunēsan* (1, 10),
- *anēggelē... dia tōn euaggelisamenōn... aggeloi* (1, 12).

Przez takie zestawienie słowne *anagennan* i *anastaseōs* autor pierwszego listu św. Piotra zwraca uwagę na ścisłą łączność odrodzenia ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. W 1 P słowo *anagennan* zawiera w sobie ten odcień znaczeniowy narodzenia na wzór zmartwychwstania, narodzenia związanego ze zmartwychwstaniem. Nowe narodzenie wiernych odzwierciedla w pewien sposób zmartwychwstanie Chrystusa.

### 3. ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA NARZĘDZIEM ODRODZENIA

1 P jest oryginalny gdy chodzi o rolę samego zmartwychwstania w tym odrodzeniu. Zostaliśmy bowiem odrodzeni „przez zmartwychwstanie”. Autor używa greckiego zwrotu „*di'anastaseōs*” (1, 3, por. 3, 21). Takiego ani podobnego co do znaczenia zwrotu nie znajdziemy nigdzie w Biblii. Komentatorowie listu są zgodni, że zwrot ten ukazuje zmartwychwstanie Chrystusa jako przyczynę nadrzędną, jako narzędzie naszego nowego narodzenia<sup>13</sup>.

W żadnej innej księdze Nowego Testamentu zmartwychwstanie Chrystusa nie jest w sposób bezpośredni przedstawione jako narzędzie, jako przyczyna nadrzędna. Inne listy Nowego Testamentu pokreślają raczej działanie, skuteczność męki i śmierci Chrystusa przez takie zwroty jak np.

<sup>12</sup> Parsons S., *We Have Been Born Anew*, Rome 1978, s. 327 n.

<sup>13</sup> Por. Selwyn E., *The First Epistle of st. Peter*, London 1947, s. 151; Goppelt L. (wyd. Hahn F.), *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, ss. 95.257; Schlosser J., *Ancien Testament et christologie dans la prima Petri*, w: *Études*, 72; Parsons S., dz. cyt. 230. 292. 331.

*dia pathēmatōn* — przez cierpienia (Hbr 2, 10),  
*dia tou haimatos* — przez krew (Ef 1, 7; Hbr 9, 12),  
*dia tou thanatou* — przez śmierć (Rz 5, 10; Kol 1, 22)<sup>14</sup>.

To wyraźne sformułowanie o roli zmartwychwstania jako narzędzia naszego odrodzenia jest godne uwagi, bowiem ono wiąże nasze życie chrześcijańskie już od samego jego początku z wydarzeniem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Zmartwychwstanie Chrystusa jest wydarzeniem przełomowym, bowiem wskrzeszając Chrystusa i nas Bóg-Ojciec na nowo narodził poprzez to zmartwychwstanie.

Rola zmartwychwstania jako narzędzia polega na przekazaniu wiernym początku nowego życia — życia podobnego do życia zmartwychwstałego Chrystusa. Autor wyraźnie to sugeruje poprzez użycie tego samego imiesłowa „żyjący” — *zōn* w odniesieniu do Chrystusa zmartwychwstałego i do wiernych. W 1, 23 jest powiedziane, że zostaliśmy odrodzeni przez słowo Boga żywego i trwale (*dialogou zōntos*). *Logos zōn* nie oznacza w 1 P tylko słowa w znaczeniu słowa wymawianego, ale istnieją poważne racje, aby widzieć w nim również określenie Chrystusa zmartwychwstałego głoszonego ludziom.

W 1 P 2, 4 Chrystus jest nazwany kamieniem „żyjącym” i podobnie zresztą o wiernych mówi się, że są „jak kamienie żyjące” (2, 5). W 1 P 2, 8 jest mowa o ludziach nieposłusznych słowu (*tō logō apeithountes*) i jest to podsumowanie uprzednich cytatów, które mówią o Chrystusie jako kamieniu: „właśnie ten kamień, który odrzucili budowniczowie, stał się głowicą węgla i kamieniem upadku i skałą zgorzsenia” (2, 6n). Tak więc i tutaj ten *logos* jest czymś więcej niż słowem mówionym — utożsamia się on z Chrystusem-skałą<sup>15</sup>.

Także i wierni są odrodzeni do nadziei określonej również jako „żyjąca”, żywa — *zōsa* (1, 3). Tego imiesłowa nie należy rozumieć w sensie alegorycznym, tzn. nie chodzi o to, że nasza nadzieja jest żywotna, żywo odczuwalna, silna — ale że związana jest z życiem, jakie otrzymujemy przez odrodzenie, że ma w sobie coś z tego życia, ponieważ jest związana i wypływa z odrodzenia.

Przyczyną nadrzędną naszego odrodzenia jest zmartwychwstanie Chrystusa, czyli Chrystus żyjący życiem, które otrzymał w zmartwychwstaniu. Zaczątek podobnego życia otrzymujemy również i my.

Tak ujmując zagadnienie nowego narodzenia wiernych przez Boga autor nie zaciera w żadnym sensie różnicy między Bożym synostwem Chrystusa a naszym zrodzeniem przez Boga. Z tego to właśnie powodu św. Paweł i św. Jan byli ostrożni w swych sformułowaniach odno-

<sup>14</sup> Hałas S., *Zmartwychwstanie Chrystusa przyczyną narzędzią naszego odrodzenia wg 1 P 1, 3 23, RBL 37 (1984) 393—400, s. 394.*

<sup>15</sup> Inne racje przemawiające za tym, aby w *logos zōn* (1 P 1, 23) widzieć przepowiadanego Chrystusa zmartwychwstałego —por. Hałas, art. cyt. 397—399.

śnie naszego zrodzenia przez Boga. Autor 1 P rozwiązuje w sposób oryginalny tę trudność stwierdzając, że Bóg rzeczywiście nas zrodził na nowo, lecz przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

#### 4. DYNAMICZNA KONCEPCJA ODRODZENIA

Wg 1 P nasze odrodzenie ma pewne ukierunkowanie, pewną celowość. Jest zapoczątkowaniem jakby pewnego ruchu, który doprowadzi wiernych do pełni.

Również i inni autorowie NT ukazują tę orientację dynamiczną naszego odrodzenia. Tt 3, 7 stwierdza, że otrzymaliśmy obmycie odrodzenia „abyśmy stali się dziedzicami życia wiecznego”. Rz 8, 19 n. 23 mówi, że oczekujemy objawienia się synów Bożych, oczekujemy „przybrania za synów”. J 3, 5 stawia znowu nowe narodzenie jako warunek wejścia do Królestwa Bożego.

Gdy chodzi o 1 P mamy do czynienia ze szczególnym wyakcentowaniem tego dynamicznego ukierunkowania odrodzenia. Zdania mówiące o odrodzeniu jest skonstruowane w ten sposób, że po imiesłowie *anagennēsas* idą trzy dopełnienia, z których każde zaczyna się od przyimka *eis* = do, w kierunku:

„odradzający nas *eis elpida zōsan*

*eis klēronomian aftharton*

*kai amianton*

*kai amaranton...*

strzeżonych

*eis sōtērian*”

Z tej konstrukcji zdania widać, że autor w szczególny sposób podkreśla ukierunkowanie dynamiczne odrodzenia: do nadziei, do dziedzictwa — poprzez trzykrotne powtórzenie zwrotu z przyimkiem *eis*, a drugiego dopełnienie *eis klēronomian* jest podkreślone przez potrójną aliterację: *aftharton, amianton, amaranton*. (Wprawdzie *eis sōtērian* zależy syntaktycznie od imiesłowu *frouroumenous*, jednak zbawienie to (*sōtēria*) jest związane z odrodzeniem, ponieważ w 2, 2 jest mowa o wzrastaniu wiernych, jakby nowonarodzonych dzieci, do zbawienia).

Ponadto mamy w liście wiele innych zwrotów z przyimkiem *eis*, które wskazują na rzeczywistość do osiągnięcia w czasie ostatecznym. Chodzi o zbawienie (1, 5, 9), chwałę (doksa — 1, 7; 5, 10). Spotykamy w liście zwrot *laos eis peripoiēsēsin* — lud w drodze do zbawienia (2, 9). Zasluguje na uwagę dość rzadka konstrukcja *kalein eis* powtórzona w 1 P cztery razy (2, 10; 5, 10 a także 2, 21; 3, 9). Sama częstotliwość użycia przyimka *eis* (42 razy w tak krótkim liście) jest czymś charakterystycznym dla stylu tego listu.

Tak więc autor 1 P szczególnie mocno akcentuje to ukierunkowanie dynamiczne odrodzenia. Zostaliśmy odrodzeni do nadziei żywej, do



dziedzictwa, które czeka na nas w niebie, do zbawienia w czasie ostatecznym, zostaliśmy powołani do chwały. Odrodzenie jest więc jakby zapoczątkowaniem drogi, która ma nas doprowadzić do celu, do pełni eschatologicznej.

Ciekawym jest, że tylko 1 P jako jedyny list NT mówi o naśladowaniu Chrystusa w sensie pójścia za Nim — *akolouthein* i to wyraża się jeszcze bardziej plastycznie od samej ewangelii: „bo i Chrystus cierpiał za was zostawiając wam wzór, abyście szli jego śladami” (2, 21). Mamy naśladować Chrystusa idąc dokładnie po śladach, które zostawiły jego stopy. Chodzi o pójście za Chrystusem cierpiącym, ale w perspektywie listu droga ta prowadzi do chwały, do której wierni są wezwani przez Boga (5, 10), a którą otrzymał Chrystus w zmarłychwstaniu (1, 21).

Akcentując tak mocno ukierunkowanie eschatologiczne odrodzenia, 1 P nie pomija przy tym realizmu terażniejszości i odróżnia wyraźnie tę rzeczywistość terażniejszą, terażniejsze skutki odrodzenia od wypełnienia eschatologicznego. Zostaliśmy odrodzeni (1, 23) i mamy już teraz początek życia (*hōs lithoi zōntes* — 2, 5), nadzieję „żywą” (1, 3; 3, 15), wiarę (1, 5. 7. 8. 21). W czasie ostatecznym otrzymamy dziedzictwo (które jednak już teraz istnieje i jest strzeżone w niebie — 1, 4), zbawienie, chwałę.

Choć więc wiele innych ksiąg NT porusza temat nowego narodzenia wiernych, to jednak ujęcie 1 P nie jest tylko odzwierciedleniem i przejęciem wspólnej doktryny ale zachowuje swą inność, oryginalność w dość istotnych punktach. Jest to sformułowanie bardziej zdecydowane, gdy chodzi o zrodzenie przez Boga (ojcostwo Boże), ukierunkowane bardzo mocno na pełnię w czasach ostatecznych, a przede wszystkim dokonane przez zmarłychwstanie Chrystusa. W ten sposób zmarłychwstanie, będąc głównym i zwrotnym wydarzeniem w życiu Chrystusa, jest również faktem decydującym w naszym życiu chrześcijańskim od samego jego początku aż do osiągnięcia pełni w chwale.

## MOTYW ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA WIERNYCH Z CHRYSYTEM W Flp 3, 10—11

Według nauki św. Pawła całe życie wierzącego, poczynając od chrztu, jest udziałem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa — udziałem „już teraz” w zmartwychwstaniu do życia łaski, by po paruzji w pełni żyć „z Nim w chwale”.

Pawłowy motyw śmierci i zmartwychwstania wiernego z Chrystusem przewija się przez wiele jego tekstów. W interesujących nas wierszach z 3 rozdziału listu do Filipian (ww. 10—11) motyw ten został wprowadzony przez Apostoła aż dwa razy. Powstaje pytanie, jaki jest cel dwukrotnego wprowadzenia tego motywu w Flp 3, 10—11? Co św. Paweł chce nam powiedzieć, poruszając temat śmierci i zmartwychwstania wiernego z Chrystusem w tekście, którym za chwilę się zajmiemy. Oto interesujące nas wiersze z listu do Filipian (czytamy od w. 8): <sup>8</sup> „Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa <sup>9</sup> i znalazł się w Nim — nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze — <sup>10</sup> przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach — w nadziei, że upodobniając się do Jego śmierci, <sup>11</sup> dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (tłum. polskie wg BT).

Przytoczone wiersze są Pawłowym uzasadnieniem jego stwierdzenia (ww. 5—8<sup>a</sup>), że najwyższą wartością dla niego od momentu spotkania Chrystusa pod Damaszkiem, wartością przewyższającą pochodzenie, wykształcenie, doskonałość w wypełnianiu Prawa — swoistym „zyskiem” — jest poznanie Jezusa Chrystusa: „i nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa (i Paweł dodaje jedyny raz w swoich pismach) Pana Mojego” (w. 8<sup>a</sup>). To poznanie Jezusa Chrystusa określa Paweł przy pomocy motywu śmierci i zmartwychwstania. Czytającego Flp 3, 10—11 uderza zarówno 1) kolejność wymieniania aktów zbawczych Chrystusa (w I-szym wprowadzeniu motywu: najpierw zmartwychwstanie potem śmierć z Chrystusem, w II-gim: śmierć i zmartwychwstanie; taki układ wskazuje na budowę chiastyczną wierszy 10 i 11) jak i 2) sposób wyrażania, użycie innych sformułowań dla podania prawdy o współudziale wiernych w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ponieważ pierwszy raz wprowadzony motyw śmierci i zmartwychwstania dotyczy poznania Jezusa Chrystusa, sposobów tego poznania (co wykażemy), zwrócimy uwagę najpierw na treść samego terminu „poznanie”. Następnie zastanowimy się nad rolą użytego po raz pierwszy w omawianym tekście motywu śmierci i zmartwychwstania

(w. 10<sup>a</sup>), dalej nad znaczeniem powtórnie wprowadzonego motywu śmierci i zmartwychwstania (ww. 10<sup>b</sup>—11). Podsumowanie postara się wydobyć myśl zawartą w chiastycznie zbudowanym tekście Flp 3, 10—11.

## 1. ZNACZENIE POJĘCIA „POZNANIE”

Poznanie w NT (*gnonai, gnosis*), w tym u św. Pawła, nie oznacza tylko poznania umysłowego, teoretycznego. Poznanie angażuje wszystkie władze duchowe człowieka; jest i uznaniem osoby poznawanej, i jej afirmacją uczuciową, a nawet ukochaniem, przyłgnięciem do niej z miłością. Poznanie może łączyć się ze zmianą życia (nawrócenie), może pociągnąć pójście za przedmiotem (podmiotem) poznania — jak to było u św. Pawła: „dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa” (Flp 3, 8). Poznanie ma więc charakter osobowy, całościowy i egzystencjonalny<sup>1</sup>. Mówiąc o poznaniu Jezusa Chrystusa w Flp 3, 10, św. Paweł podkreśla, że opiera się ono na sprawiedliwości Bożej i wierze w Jezusa Chrystusa — jest więc darem, łaską. Sprawiedliwość Boga pochodzi bowiem *ek Theou* (od Boga) — w. 9, a wiara w Chrystusa (*pistis Christou*) jest łaską (por. Ef 2, 8—9) i zarazem niezbędnym warunkiem otrzymania sprawiedliwości Bożej: „Bóg usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3, 26). Pawłowi łaska poznania Jezusa Chrystusa została nadana przez samego Jezusa pod Damazkiem, dlatego Apostoł może mówić o poznaniu „Pana mojego” (Flp 3, 8). Pisząc później do wiernych w Efezie modli się o ten dar dla adresatów, by Bóg udzielił im „ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego (*en epignósei autou* — Ef 1, 17).

Poznanie Chrystusa nie jest jednak darem jednorazowym, ale pogłębiać się musi nieustannie<sup>2</sup>. W 2 Kor 3, 18 Apostoł nazywa je „wpatrywaniem się” w Niego (partic. *katoptrizómenoí* — „wpatrujemy się jak w zwierciadło” może też oznaczać „odbijamy jak w zwierciadło”; do tego drugiego znaczenia nawiązemy niżej). Wpatrywanie się w Pana powoduje stopniową przemianę „z jasności w jasność” pociągającą za sobą upodobnienie się do „Jego obrazu”, czyli do Chrystusa, będącego obrazem Boga<sup>3</sup>. W omawianym Flp 3, 10—11 to poznanie jest środkiem „pozyskania Chrystusa” i „znalezienia się w Nim” (ww. 8—9). Z kontekstu wynika, że wprowadzie św. Paweł „został zdobyty przez Chrystusa Jezusa” pod Damazkiem (Flp 3, 12),

<sup>1</sup> Por. R. Bultmann, ThWNT 1, 688—719; K. Romaniuk, *List do Rzymian* (Pismo Święte NT, 6. 1), Poznań 1978, 186; 151; M.—J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1931, 215; J. Stępień, *Teologia Świętego Pawła*, Warszawa 1979, 352.

<sup>2</sup> Por. R. Bultmann, ThWNT 1, 710.

<sup>3</sup> Por. J. Lambrecht, *Transformation in 2 Co 3, 18*, „Biblica” 64 (1983) 243—259.

że „chlubi się” w Nim (Flp 3, 3) gdzie indziej powie o sobie, że „żyje w nim Chrystus” (Ga 2, 20), a o ochrzczonego, że „żyje dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11), że „przyobłócił się w Chrystusa” (Ga 3, 27), „należy do Chrystusa” (Ga 3, 29), to jednak to „pozostawanie w Chrystusie”, „życie w Nim” podczas eonu doczesnego nie jest jeszcze pełnym uczestnictwem w chwale Pana (Flp 3, 11; por. 1 Tes 4, 17). Sformułowanie „pozyskać Chrystusa” (Flp 3, 8), wyrażone przy użyciu czasownika *kerdainein* nawiązuje do zastosowanego w w. 7 przeciwstawienia: zysk (*kerde*) — strata (*skýbala*) i wskazuje na to, że Pawłowi chodzi o znalezienie w Chrystusie jakby „oparcia wobec Boga na dzień sądu, o osiągnięcie w Nim stanu pełnej sprawiedliwości przed Bogiem<sup>4</sup>. Dlatego też Paweł „pędzi, aby zdobyć” (Flp 3, 12), „ku wyznaczonej mecie” (w. 14), wyteęza siły „ku temu, co przed nim” (w. 13), „ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (w. 14). A na innym miejscu powie, że chce umrzeć, by „być z Chrystusem”, bo to „o wiele lepsze” od życia „z Chrystusem” i „dla Chrystusa” na ziemi (por. Flp 1, 23).

Ten proces poznawania Jezusa Chrystusa w życiu doczesnym, o którym mówi św. Paweł w Flp 3, 10, został określony przez Apostoła jako poznanie mocy Chrystusowego zmartwychwstania i współudział w Jego cierpieniach. Można więc powiedzieć, że poznanie Jezusa Chrystusa może dokonywać się dwoma sposobami<sup>5</sup>: (czytamy) *tou gnónai kai ten dýnamin tes anastáseos autou kai koinonían pathemáton autou*. Jest to I-sze wprowadzenie motywu śmierci i zmartwychwstania w omawianym Flp 3, 10—11. W przytoczonym zdaniu dwukrotnie użyty spójnik *kai* nie wprowadza członów równorzędnych poznaniu, lecz wylicza (explicitum post implicitum) sposoby tego poznania: i moc Jego zmartwychwstania, i udział w Jego cierpieniach (zarówno moc Jego zmartwychwstania, jak i udział w Jego cierpieniach; nie tylko moc..., ale i udział...). Można więc Chrystusa poznać przez poznanie mocy Jego zmartwychwstania i przez udział w Jego cierpieniach.

Zastanawiająca jest wymieniona kolejność sposobów poznania: najpierw udział w zmartwychwstaniu, a potem w śmierci Jezusa. Dlaczego najpierw poznanie mocy zmartwychwstania, a potem udział w Jego cierpieniach? Prób wyjaśnienia takiego ujęcia podaje się kilka: np. (1) osobiste doświadczenie Pawła, który spotkał Zmartwychwstałego Chrystusa i umocniony przez Niego podjął trudy apostołowania (por. Dz 9, 3—5. 16), (2) podkreślanie przez Apostoła znaczenia sakramentu chrztu, poprzez który neofita doznaje po raz pierwszy mocy Chrystusowego zmartwychwstania, będąc równocześnie zanurzonym w Jego śmierci (Rz 6, 4); (3) zasada życia chrześcijańskiego,

<sup>4</sup> Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne...*, 149.

<sup>5</sup> Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, 10. 3), Leipzig 1968, 195—196; A. Jankowski, j.w., 151.

która mówi, że wierny gotów jest podjąć trudy i cierpienia życia, jeśli jest przekonany o prawdzie zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i swojego<sup>6</sup>. Wydaje nam się, że porównując i analizując treść wierszy 10 i 11 omawianego Flp 3 można podać jeszcze inne wytłumaczenie takiego ujęcia motywu śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem. Postaramy się to pokazać w podsumowaniu poniższych rozważań.

## 2. ROLA MOTYWU ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA w Flp 3, 10<sup>a</sup>

Pierwszym ze sposobów poznania Jezusa Chrystusa jest wg Flp 3, 10<sup>a</sup> poznanie „mocy Jego zmartwychwstania”. Moc (*dynamis*) Jego zmartwychwstania wskazuje przede wszystkim na skutki łączności wiernego z Chrystusem Zmartwychwstałym. Od momentu chrztu, poprzez który wierzący wszedł we wspólnotę z Chrystusem, podczas całego życia doczesnego, doświadcza on „mocy Chrystusowego zmartwychwstania”. W chrzcie „moc Boga, który (Chrystusa) wskrzesił”, przeprowadziła wierzącego ze śmierci grzechu do życia łaski, do nowego życia (Kol 2, 12). Ta moc Boża potem „przeznacznie” oddziałuje na wiernego (Ef 1, 19; por. Kol 1, 29; 2 Kor 13, 3; 1 Tes 1, 5), umacnia go do okazywania cierpliwości i stałości (Kol 1, 11), udoskonala wszelkie „pragnienia dobra” i „czyn (płynący) z wiary” (2 Tes 1, 11). Moc Boża, ta sama, która dokonała Chrystusowego wskrzeszenia, jest także dla wiernego gwarancją wskrzeszenia jego samego: „Bóg zaś i Pana wskrzesił i nas również swą mocą wskrzesi z martwych” (1 Kor 6, 14). Moc, dzięki której Chrystus żyje, zapewnia pełne życie z Nim tym wszystkim, którzy dzielą Jego los: „my także niemocni jesteśmy w Nim, ale żyć będziemy z Nim przez moc Bożą względem nas” (2 Kor 13, 4). Poznanie mocy zmartwychwstania Chrystusa, dając życie łaski, przygotowuje do pełni życia „z Panem” — jest więc to poznanie „już teraz” udziałem w Jego zmartwychwstaniu, jest współzmartwychwstaniem z Nim.

Zauważmy jednak, że samo wyrażenie „moc Boga” (*dynamis Theou*) jest starotestamentalnym określeniem Ducha Jahwe, i że św. Paweł, dawny rabin, posługuje się tym określeniem, gdy mówi o Duchu Świętym<sup>7</sup>. Moc, Duch (podobnie i chwała) są w teologii Apostoła synonimami oznaczającymi tę samą rzeczywistość<sup>8</sup>. Duch Święty, zamieszkujący w wierzących jest mocą Bożą w nich, udzieloną im tak,

<sup>6</sup> Por. J. Gnówka, *Der Philipperbrief...*, 195—196; A. Jankowski, *Listy Więzienne...*, 151; A. Médebielle, *Épître de la captivité* (La Sainte Bible, 12), Paris 1946, 95.

<sup>7</sup> Por. F.—X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus Mystère du salut*, Le Puy-Paris<sup>4</sup> 1954) 115—129; A. Jankowski, *Duch Dokonawca*. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego, Katowice 1983, 61.

<sup>8</sup> Por. A. Jankowski, j.w., 61.

jak dana była Chrystusowi przy Jego zmartwychwstaniu. Apostoł mówi: „jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa (Jezusa) z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (1 Kor 6, 19). Duch Święty doprowadzi więc wierzących do tego samego, do czego doprowadził Jezusa, czyli obdarzy ich ciała śmiertelne pełnią życia<sup>9</sup>. Uczyni to swą mocą, która jest mocą Bożą.

Zatem sformułowanie „moc Jego zmartwychwstania” (Flp 3, 10) można uważać za określenie Ducha Świętego — Ducha Jezusa Chrystusa. Poznanie „mocy Chrystusowego zmartwychwstania”, poznawanie tej mocy, jest więc doznawaniem (w sensie także doświadczenia) działania Ducha Świętego, Jego oddziaływania na poszczególnych wiernych i na wspólnotę wierzących, czyli Kościół — jak Ciało Chrystusa. Ten Duch, który potężnie działał w Chrystusie i dzięki któremu Chrystus żyje (2 Kor 13, 4), to Duch Święty, dany wierzącym na chrzcie wraz z nowym życiem (por. Rz 8, 2—17). Za pośrednictwem tego Ducha Chrystus wykonuje w Kościele swoje zbawcze działanie<sup>10</sup>. Poznanie „mocy Jego zmartwychwstania”, czyli poznanie działania Ducha Świętego jest więc jednym ze sposobów poznania samego Jezusa Chrystusa (poznania poprzez poznawanie działania Jego Ducha).

Omawiany tekst Flp 3, 10—11 wymienia także drugi sposób poznania Jezusa Chrystusa, mianowicie „udział (*koinonía*) w Jego cierpieniach”. Rzeczownik *koinonía* jest trudny do przetłumaczenia w języku polskim jednym wyrazem. Może on oznaczać duchową łączność (1 Kor 1, 9; 2 Kor 6, 14; Ga 2, 9), dobroczynne udzielanie pomocy (Rz 15, 26; 2 Kor 9, 19, udział czy wspólnotę zarówno w posiadaniu jak i w działaniu (Flp 2, 1)<sup>11</sup>. Spośród wielu znaczeń, najczęściej oddaje się go słowem „współudział”, w czym zawiera się odcień i udziału w sprawie, i należenia do wspólnoty<sup>12</sup>. Udziałem w cierpieniach i śmierci Jezusa jest świadome i w łączności z Chrystusem przyjmowanie i znoszenie trudów życia doczesnego, szczególnie cierpień i chorób. Apostoł mówi: „nosimy nieustannie w naszym ciele konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele” (2 Kor 4, 10), „jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa stało się widoczne w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4, 11). Wprawdzie „konaniem Jezusa”, cierpieniami Chrystusa nazywa św. Paweł

<sup>9</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul* (Lectio Divina 6), Paris 1954<sup>4</sup>, 69.

<sup>10</sup> Por. R. Baulès, *L'Évangile de Dieu*. Commentaire de l'épître aux Romains (Lectio Divina 53), Paris 1968, 203; H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theol. Komm. zum NT, 6), Freiburg 1977, 248.

<sup>11</sup> Por. F. Hauck, ThWNT 3, 804—810; A. Jankowski, *Listy Wzięzione...*, 73—74.

<sup>12</sup> Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (Pismo Święte NT, 7), Poznań 1965, 225; H. Lietzmann, *An die Korinther I—II* (Handbuch zum Neuen Testament, 9), Tübingen 1969, 48.

trudy i uciski apostołskie, jednakże znoszenie przez poszczególnych wiernych cierpień w łączności z Męką Chrystusa jest także ich współudziałem w śmierci Chrystusa — bowiem życie „z Panem” apostoła i życie chrześcijanina są co do istoty tym samym; różnią się jedynie intensywnością. Można więc powiedzieć, że codzienne umiowanie chrześcijan z Chrystusem, aktualizujące dawną śmierć Jezusa, sprawia, że w ich ciałach okazuje się życie Zbawiciela. Współumieranie z Nim pogłębia ich związek z Nim, pogłębia poznanie Jego i wydaje owoce w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół<sup>13</sup>.

W tym miejscu pragniemy zwrócić uwagę na podobieństwo sformułowań: *koinonia pathemáton autou* (z omawianego Flp 3, 10<sup>a</sup>) i występujących w 1 Kor 10, 16 *koinonia... tou Haimatos, koinonia... tou sómatos* (współudział w Krwi (Chrystusa), współudział w Ciele (Chrystusa), którymi św. Paweł określił w 1 Kor sakrament Eucharystii. Eucharystia jest (por. 1 Kor 11, 24—25) pożywaniem „Ciała za was (wydanego)” i piciem „kielicha we Krwi” Chrystusa. „Ciało moje za was” jest wyrażeniem stwierdzającym, że Jezus ponosi śmierć męczeńską za innych, w ich zastępstwie. Słowa „kielich we Krwi” mówią o oddzieleniu krwi od ciała; stwierdzają także śmierć Jezusa Chrystusa. Eucharystia więc jako udział w Ciele wydanym i Krwi Chrystusa przelanej jest uczestnikiem w śmierci Jezusa. Z drugiej jednak strony, z Pawłowego stwierdzenia „śmierć Pana głosicie” (1 Kor 11, 26) wynika, że Jezus, w którego śmierci wierzący uczestniczą, jest Panem, Chrystusem żyjącym (bo zmartwychwstałym).

Uczestnictwo w Eucharystii jest więc współuczestnictwem w śmierci Pana i jest równocześnie, „już teraz”, udziałem w życiu Pana chwalebnego<sup>14</sup>, a głoszenie „śmierci Pana” jest równoczesną proklamacją zmartwychwstania Pańskiego (por. 1 Kor 15, 3 n).

Na podstawie zatem zestawienia wyrażeń: *koinonia pathemáton autou* (Flp 3, 10<sup>a</sup>) oraz *koinonia tou Haimatos, Koinonia tou somatos* (1 Kor 10, 16) sądzić można, że św. Paweł, mówiąc o udziale swoim i wiernych w cierpieniach Chrystusa, jako o drugim z wymienionych w Flp 3, 10—11 sposobie poznania Chrystusa, myślał także o Eucharystii<sup>15</sup>. Uczestnictwo wiernych w sakramencie Eucharystii, a więc pożywanie Ciała Chrystusa i picie Jego Krwi — współudział w śmierci Jezusa i zarazem w Jego zmartwychwstaniu — jest obok „mocy Jego zmartwychwstania”, obok przejawów działalności Ducha Świętego, drugim (innym) źródłem poznania Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego.

<sup>13</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia Świętego Pawła*, Warszawa 1983, 287.

<sup>14</sup> Por. A. Jankowski, *Duch Święty a Eucharystia. Próba uzasadnienia więzi metodami teologii biblijnej*, AnalCrac 8 (1976) 87—110.

<sup>15</sup> Por. E. J. Jezierska, *Eucharystia — udziałem wiernego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, RBL 1 (1985) 8—15.

### 3. ZNACZENIE POWTÓRNIIE UŻYTEGO MOTYWU ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA Z CHRYSTUSEM (Flp 3, 10<sup>b</sup>—11)

Bezpośrednio po wymienieniu dwóch sposobów poznania Jezusa Chrystusa, w którym występowało wykorzystanie motywu śmierci i zmartwychwstania, św. Paweł wyprowadza po raz drugi tenże motyw w słowach: „upodobniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3, 10<sup>b</sup>—11). Tekst BT (także BP, Cerfaux) łączy omawiane dwa zdania (ww. 10 i 11) zwrotem „w nadziei”, chcąc w ten sposób oddać „odcień... niepewności, a zarazem świadomego usiłowania i oczekiwania” zawarty w w. 11, zaczynając go: *ei tos*<sup>16</sup>. (Joachim Gnilka np. tę niepewność zawartą w treści w. 11 zaznacza znakiem zapytania<sup>17</sup>). W odróżnieniu od w. 10<sup>a</sup>, gdzie interesujący nas motyw wprowadzony został po raz pierwszy, w w. 10<sup>b</sup>—11 wyrażają go inaczej, innymi słowami. Można zatem sądzić, że funkcja motywu śmierci i zmartwychwstania w ww. 10<sup>b</sup>—11 jest inna niż w w. 10<sup>a</sup>.

Przytoczony wyżej tekst („upodobniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” — Flp 3, 10<sup>b</sup>—11) jest charakterystycznym dla św. Pawła jego stwierdzeniem, że wszelkie trudy, cierpienia — także śmierć — znoszone przez wiernego w łączności z Chrystusem dają podstawę nadziei pełnego życia „z Nim”. Pierwszy człon zdania: *symmorfizómenos to thanáto autou* określa uczestnictwo wiernego w śmierci Chrystusa nie rzeczownikiem *koinonía* (współdział), lecz czasownikiem *symmorfizesthai* — hapax legomenon w literaturze biblijnej i pozabiblijnej<sup>18</sup>. Czasownik ten jest przykładem stosowanych przez Pawła złożzeń czasowników czy rzeczowników z przedrostkiem *syn*: „współ”, „razem z (kimś, czymś)”. Złożenia takie wyrażają współdziałanie, wspólnotę, zjednoczenie, towarzyszenie, a nawet tożsamość osób. Tłumaczymy np. współcierpieć, współcierpienie, cierpieć razem z (kimś). Zdanie „upodobniamy się” (*symmorfizómenos*) do Jego śmierci” (w. 10<sup>b</sup>), mające sens „przyjmujemy postać tożsamą z Jego śmiercią”, powtarza myśl z w. 10<sup>a</sup> o współdziałaniu wiernego w cierpieniach Chrystusa, ponadto podkreśla moment przetwarzający współcierpienia, upodobniający do Chrystusa cierpiącego. W życiu doczesnym to „upodobnienie w śmierci” do Chrystusa realizuje się w sposób widzialny i ono jest podstawą wypełnienia Bożych planów: Bożego przeznaczenia” (byśmy się stali) na wzór obrazu Jego Syna” (*symmórfous tes eikonos tou hyiou autou* — Rz 8, 29), przekształcenia naszych ciał przy końcu czasów na „podobne do (Chrystusowego) chwalebego ciała” (Flp 3, 21). W omawianych wierszach 10<sup>b</sup>—11 nadzieję na pełne upodobnie-

<sup>16</sup> Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne...*, 153.

<sup>17</sup> Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, ad loc

<sup>18</sup> Por. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach świętego Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, 49—50.



nie się do Chrystusa św. Paweł wyraża w drugim członie zastosowanego motywu śmierci i zmartwychwstania: „dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych”. Występujący tu czasownik *katantáo*-docho-dzę ma, jak zawsze w Listach Pawłowych, znaczenie przenośne dotyczące osób (por. Ef 4, 13; 1 Kor 10, 11; 14, 36) — w odróżnieniu od Dz, gdzie ma zawsze sens „docierania do jakiejś miejscowości”<sup>19</sup>. Dwukrotnie użyty przyimek *ek* mocno podkreśla nadzieję św. Pawła na przyszłe zmartwychwstanie (*he exanástasis he ek nekron*)<sup>20</sup>. A ponieważ ma ono być wskrzeszeniem ciała ze śmierci, stąd tłumaczenie „pełne zmartwychwstanie”. Św. Paweł zna bowiem zmartwychwstanie duchowe. O neoficie mówi, że „współzmartwychwstał z Chrystusem” (Rz 6, 11; Kol 2, 13; Ef 2, 5), że „przyobłókl się w nowego człowieka” (Kol 3, 10), jest nowym stworzeniem (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17) i jako ontycznie przemieniony w chrzcie ma „już” udział w chwale Chrystusa, jest „posadzony (z Nim) na wyżynach niebieskich” (Ef 2, 6). Równocześnie Apostoł wie, że otrzymane nowe życie, związane z udzieleniem Ducha Świętego, dane jest w załączku, jako „zadatek” dóbr przyszłych (2 Kor 1, 22; Ef 1, 14) i ma być rozwijane przy udziale wierzącego, by osiągnąć pełnię. Wkładem człowieka w proces jego przemiany jest świadome podejmowanie „z Chrystusem” trudów życia, śmierć wszystkiemu, co niezgodne ze stanem przybranego syna Bożego, a także przyjęcie śmierci fizycznej, nawet męczeńskiej.

Można więc powiedzieć, że motyw śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem wprowadzony po raz drugi w Flp 3, 10—11 wskazuje na ścisły związek, jaki zachodzi między upodabnianiem się do Chrystusa przez przyjmowanie i znoszenie cierpień życia doczesnego a uczestnictwem w przyszłej chwale w ciałach zmartwychwstałych<sup>21</sup>. Współcierpienie z Chrystusem w życiu doczesnym jest podstawą nadziei chrześcijańskiej pełnego życia „z Nim” w chwale.

#### 4. PODSUMOWANIE

Na zakończenie należy odpowiedzieć na postawione pytanie, w jakim stosunku do siebie pozostają wiersze 10<sup>a</sup> i 10<sup>b</sup>—11 (z Flp 3) zawierające motyw śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem. Jaką myśl wyrażają?

Pierwsze wprowadzenie interesującego nas motywu pozwoliło Apostołowi określić dwa sposoby poznania Jezusa Chrystusa, którego Osobą był on zafascynowany. I jak stwierdza św. Paweł, Chrystusa poznać można poprzez (1) przejawy „mocy Jego zmartwychwstania”,

<sup>19</sup> Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne...*, 153.

<sup>20</sup> Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, 197.

<sup>21</sup> Por. J. Stępień, *Teologia Świętego Pawła...*, 114; J. Rosłon, *Teologia zbawienia u Pawła i Jana* (Studia Biblijne 1), Warszawa 1978, 114.

a więc w działalności Ducha Świętego. W takim ujęciu poznania Jezusa Chrystusa widziałabym powiązanie omawianego tekstu Flp 3 z 2 Kor 3, 18, gdzie Pawła interesuje przede wszystkim poznanie Pana przez wpatrywanie się w Jego jasność i związane z tym przemienianie się wewnętrzne pod wpływem Ducha Świętego. Jest to rodzaj (biernego) odbioru ze strony człowieka, odbioru działania Ducha Jezusa (kontemplacja, modlitwa, nasłuchiwanie, uległość natchnieniom, a także czytanie Pisma Świętego). Współpraca człowieka z łaską polega tu głównie na jej odbiorze. Skutki takiego poznania Pana oczywiście okazują się w czynach, co wynika z użytego w 2 Kor 3, 18 przez św. Pawła czasownika *katoptrizesthai* (wpatrywać się jak w zwierciadło, a także mającego sens: odbijać jak w zwierciadło)<sup>22</sup>. Natomiast drugi z wymienionych w Flp 3 sposobów poznania (2) „udział (*koinonia*) w Jego cierpieniach” wskazuje już na zaangażowanie się wierzącego w sprawę Chrystusa przez przyjęcie trudów i utrapień życia doczesnego, a także śmierci. Poznanemu Duchowi Świętemu, Jego natchnieniom przypisałabym zrozumienie przez wiernego sensu cierpień, wszelkich utrapień — jako współudziału w śmierci Chrystusa — a szczególnie zrozumienie wspólnoty z Chrystusem, jak nawiązuje się między wiernym a Panem przez uczestnictwo w Eucharystii.

W porównaniu z poznaniem Chrystusa, o jakim mówi św. Paweł w 2 Kor 3, 18, poznanie (Jezusa Chrystusa), w którym słyszymy w Flp 3, 10—11, polegające na doświadczaniu „mocy Jego zmartwychwstania” i poprzez „udział w Jego cierpieniach” wydaje się być wyrazem rozwoju myśli Pawłowej, rozwoju będącego wynikiem dogłębnego pragnienia Apostoła (i nieustannego jego dążenia do tego), by „być z Panem” (Flp 1, 23) — ponieważ poznanie takie włącza całego człowieka do odbioru łaski i uaktywnia go do współpracy z łaską otrzymaną.

Drugie zastosowanie motywu śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem podkreśla siłę przetwarzającą i kształtującą przyjmowanego i znoszonego cierpienia. Upodobnienie do Chrystusa w Jego śmierci (przez przyjęcie utrapień) — i związane z tym wewnętrzne upodobnienie się do Chrystusa (polegające na nastawieniu się „na Pana”, na Jego Wolę) jest gwarancją wskrzeszenia także ciała; tym samym daje pewność (nadzieję chrześcijańską) pełnego udziału człowieka w chwale Chrystusa jako Pana (2 Kor 4, 17—18).

Jak wspominałam wyżej, zdania omawiane (ww. 10—11) tworzą konstrukcję typu A-B-B-A zwaną chiasmem. W naszym tekście mamy: (A) zmartwychwstanie, (B) udział w cierpieniach, (B) przekształcające cierpienie, (A) udział w pełni życia. Albo inaczej: chwała —

<sup>22</sup> Por. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Harpers New Testament Commentaries), New York 1973, 124; C. Spicq, *Deuxième Épître aux Corinthiens* (La Sainte Bible 11. 2), Paris 1948, 326.

cierpienie — śmierć — chwała. Chiasm występujący w paralelnych zdaniach wierszy 10 i 11 pozwala odczytać myśl następującą: Duch Święty, będący chwałą Pańską i tym samym „mocą zmartwychwstania” Pana, oddziałuje na wiernych (poszczególnych i razem w Kościele). On daje im poznać Jezusa Chrystusa, Jego Wolę i zbawcze Jego plany. Pobudzając ich do przyjęcia cierpienia i trudów życia doczesnego w łączności z ofiarą Chrystusa, w szczególny sposób dołączenia się w Ofiarę Eucharystyczną, kształtuje ich na „wzór obrazu Syna” Bożego (Rz 8, 29). W ten sposób urzeczywistnia w nich Boże plany usynowienia, a będąc danym im „zadatkim dziedzictwa” (Ef 1, 14; 2 Kor 1, 22), przygotowuje ich do pełnego powstania z martwych (Rz 8, 11), do współdziałania z Chrystusem w chwale (Rz 8, 17) i współdziedziczenia dóbr niebieskich jako synów przybranych, a „braci” Chrystusa (Rz 8, 30).

Budowa chiastyczna ww. 10—11 tłumaczy dobrze przedstawienie członów motywu śmierci i zmartwychwstania w jego pierwszym wprowadzeniu: najpierw zmartwychwstanie, a potem cierpienie. Taka kolejność pozwala odczytać i wyakcentować rolę Ducha Jezusa w kształtowaniu wierzącego na wzór Chrystusa i w prowadzeniu go do pełni życia.

Zrozumienie przemieniającego poznania Jezusa Chrystusa, poznania prowadzącego do pełni życia „z Nim”, odkrycie sposobów poznania Jezusa, było dla św. Pawła „zyskiem”, wobec którego wszystkie inne wartości stanowiły dla niego „stratę”. Myślę, że to Pawłowe poznanie Jezusa Chrystusa, o którym czytamy w Flp 3, 10—11, poznanie angażujące całego człowieka i włączającego go w akty zbawcze Chrystusa, może być także dla współczesnego wierzącego wartością najwyższą — ponieważ poznanie to prowadzi do pełnego życia „z Panem” w Jego chwale.

Wrocław

S. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU

Ks. Henryk Lempa

### **BADANIA NAD APOKALIPSĄ ŚW. JANA WE WSPÓŁCZESNEJ BIBLISTYCE POLSKIEJ (1945—1985)**

Apokalipsa św. Jana słusznie uchodzi za „najbardziej tajemniczą i trudną księgę Nowego Testamentu”<sup>1</sup>. Fakt ten miał w przeszłości, a także i teraz ma swoje konsekwencje i niewątpliwą wpływ na

<sup>1</sup> A. Jankowski, *Wstęp do Apokalipsy św. Jana*, w: *Pismo święte Nowego Testamentu*, red. M. Wolniewicz, Poznań 1984, 419.

stosunek wiernych do tej księgi. Stosunek ten można najogólniej określić jako daleko idącą rezerwę, a czasami nawet niechęć. Dobrze ilustruje tę postawę znane powiedzenie Herdera, cytującego przekonanie jednego z jemu współczesnych, że „nie zajmować się w ogóle Apokalipsą jest znakiem zdrowej równowagi umysłowej”<sup>2</sup>. W ostatnich jednak czasach zauważa się znaczną zmianę w dotychczasowym podejściu do Apokalipsy, o czym świadczą pojawiające się coraz częściej rozmaite publikacje dotyczące tej księgi. Jest to widoczne nie tylko w publicystyce biblijnej światowej, ale także w naszych polskich publikacjach. Jeśli w okresie międzywojennym odnotowano kilkanaście artykułów i studiów poświęconych ostatniej księdze N. Testamentu<sup>3</sup>, to w okresie powojennym jest ich już znacznie więcej, choć wciąż jeszcze za mało w stosunku do znaczenia tej księgi w całości kształcie objawienia biblijnego<sup>4</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na wkład i osiągnięcia współczesnego pokolenia biblistów polskich w dziedzinie badań nad tą trudną księgą na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat (1945—1985). Wachlarz tych badań jest szeroki, obejmuje tłumaczenia Apokalipsy z oryginału greckiego i komentarze, problematykę historyczno-literacką oraz zagadnienia egzegetyczno-teologiczne.

## 1. TŁUMACZENIA Z ORYGINAŁU GRECKIEGO I KOMENTARZE APOKALIPSY

W okresie powojennym ukazuje się w Polsce pierwsze tłumaczenie Apokalipsy z języka greckiego na język polski. Jest ono dziełem ks. Seweryna Kowalskiego, który już przed wojną przygotowywał tłumaczenie tej księgi dla Wydawnictwa drukującego tzw. Biblię Poznańską. Ukazało się ono jednak dopiero po śmierci ks. Kowalskiego w wydaniu całościowym Nowego Testamentu, którego przekład z języka greckiego przygotował<sup>5</sup>. Tłumaczenie to zrywa zdecydowanie z przekładem Wujka. Wyróżnia się pięknym, nowoczesnym, a zarazem prostym językiem, unikającym archaizowania tak widocznego we wszystkich poprzednich tłumaczeniach.

Następnie ukazuje się tłumaczenie O. A. Jankowskiego w ramach Komentarza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do Nowego Testamentu jako 12-ty tom: *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp — Prze-*

<sup>2</sup> Cytuję za D. Mollat, *Principi d'interpretazione dell' Apocalisse*, w: *Apocalisse*, red. G. Canfora, Brescia 1967, 9.

<sup>3</sup> Zob. *Polska bibliografia biblijna od 1900—1930 r.*, Kraków 1932; *Polska bibliografia biblijna za lat 1931—1965*, z. 1 i 2, Warszawa 1968.

<sup>4</sup> Wymowny w tym względzie jest np. wykaz tematów prac magisterskich i licencjackich pisanych na Sekcji Biblijnej KUL-u w całym pięćdziesięcioleciu istnienia tej Sekcji — na 107 prac tylko 2 dotyczyły Apokalipsy. Zob. F. Gryglewicz, *Pięćdziesiąt lat Sekcji Biblijnej na Katoickim Uniwersytecie Lubelskim*, RTK 15/1 (1968), 5—32.

<sup>5</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Warszawa 1957.

kład — *Komentarz*, Poznań 1959 r. Jest to w ocenie rzeczoznawców przekład wierny, nie unikający semityzmów; po raz pierwszy w języku polskim otrzymał formę wiersza białego z podziałem na stychy. Tekst jest obszernie komentowany, ze znawstwem<sup>6</sup>. Wstęp zamieszczony w pierwszej części książki przynosi bogaty materiał przede wszystkim historyczno-literacki dotyczący Apokalipsy, a całość zamykają ekskursy<sup>7</sup> prezentujące najczęściej dyskutowaną problematykę tej księgi. Tenże autor zamieszcza także swoje tłumaczenie Apokalipsy z krótkimi objaśnieniami w *Biblii Tysiąclecia*<sup>8</sup>, z szerszym zaś komentarzem w *Biblii Poznańskiej*<sup>9</sup> oraz w *Komentarzu Praktycznym do Nowego Testamentu*, wydanym w Poznaniu 1975 r. Również ostatnia edycja *Nowego Testamentu*, która ukazała się w Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu w 1984 r. pod red. ks. M. Wolniewicza, zawiera tekst Ap w przekładzie O. A. Jankowskiego z krótkimi objaśnieniami.

Z konkretnych poczynań ekumenicznych, które niestety nie zostały doprowadzone do końca, powstał przekład Nowego Testamentu z języka greckiego, opracowany przez ks. bpa K. Romaniuka i wydany w Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu w 1976 r.<sup>10</sup> Przekład Ap zaopatrzonej jest w krótkie niezbędne notki pod tekstem.

Wspomnieć tu należy, że również wyznania ewangelickie dokonały nowego tłumaczenia całego Nowego Testamentu — a więc i Apokalipsy — które zostało wydane przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie 1966 r. Tłumaczenie to „kontynuuje tradycję biblijnego języka polskiego, przechowywaną w kościołach ewangelickich i tworzy paralelę do kierunku, jaki wśród katolickich tłumaczy reprezentują przekłady ks. Dąbrowskiego”<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Zob. M. Czajkowski, *Problematyka nowotestamentowa w polskiej literaturze biblijnej ostatniego 25-lecia*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945—1970*, red. J. Łach, M. Wolniewicz, Warszawa 1972, 344.

<sup>7</sup> Oto ich tytuły: 1. Siedem duchów Bożych (1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6); 2. Aniołowie kościołów (1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14); 3. Listy do siedmiu kościołów w ujęciu syntetycznym i synoptycznym; 4. Symboliczna rachuba czasu w Apokalipsie; 5. „Dwaj świadkowie” (11, 3—12) w dziejach egzegezy; 6. Interpretacja maryjna rozdziału 12 dawniej i dziś; 7. Liczba bestii (13, 18); 8. Legenda o „Nero redux” lub „redivivus” jako przyczynek do wyjaśnienia tajemnicy pierwszej bestii; 9. Rozdział 17 Apokalipsy a dzieje Rzymu; 10. Tysiącletnie królowanie Chrystusa (20, 3—7); 11. Apokaplisza w świetle dokumentów z Qumran; 12. Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu.

<sup>8</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich, Poznań 1980<sup>8</sup>.

<sup>9</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, ze wstępami i komentarzami, t. 1—3, Poznań 1973—1975.

<sup>10</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu*, w przekładzie z języka greckiego opracował ks. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1976.

<sup>11</sup> M. Wolniewicz, *Powojenne przekłady Pisma Świętego na język polski*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945—1970*, red. J. Łach, M. Wolniewicz, Warszawa 1972, 266.

Na uwagę zasługują wreszcie literackie tłumaczenia znakomitych naszych polskich pisarzy R. Brandstaettera<sup>12</sup> i Cz. Miłosza<sup>13</sup>. Są to przekłady oryginalne i piękne, choć nie pozbawione pewnych kontrowersyjnych ujęć (zwłaszcza filologicznych).

## 2. PROBLEMATYKA HISTORYCZNO-LITERACKA APOKALIPSY

Problematyka ta z reguły jest traktowana przede wszystkim we wszelkiego rodzaju introdukcjach, a także w opracowaniach encyklopedycznych i szczegółowych. Chronologicznie na pierwszym miejscu należy wymienić *Prolegomena do Nowego Testamentu* ks. E. Dąbrowskiego<sup>14</sup>, gdzie stosunkowo szeroko została omówiona Apokalipsa św. Jana. Autor robi to jednak w sposób nader tradycyjny, konserwatywny, skutkiem czego całe jego dzieło jest uważane przez niektórych za „zdezaktualizowane już w chwili swego poczęcia”<sup>15</sup>. Podobne ujęcie tradycyjne znajdujemy w opracowanym przez niego haśle *Apokalipsa w Podręcznej Encyklopedii Biblijnej*<sup>16</sup>. Jeszcze raz Ks. Dąbrowski wraca do problematyki historyczno-literackiej Ap w artykule *Autor Apokalipsy*<sup>17</sup>, w którym po dłuższym wywodzie dochodzi do wniosku, że wszystkie dotychczasowe rozwiązania problemu autorstwa Ap okażą się trwale o tyle, o ile zharmonizują dane krytyki z głosem całej tradycji kościelnej (s. 200).

Tradycyjną również postawę w rozwiązywaniu kwestii historyczno-literackich prezentuje ks. F. Gryglewicz w opracowaniu zawartym we *Wstępie do Nowego Testamentu*<sup>18</sup>, dotyczącym całego „Corpus Joanneum”. Jego wstępowi do Ap zarzuca się m. in. przestarzałą literaturę oraz niektóre stwierdzenia, jak np. że „zgodnie z ogólną opinią egzegetów katolickich.. skłaniamy się do przekonania, że autorem Apokalipsy był św. Jan Apostoł” (s. 614); że przy jej redagowaniu nie pomagał mu, jak przy Ewangelii, jakiś uczeń lepiej znający język grecki (tamże). Podobne stanowisko zajmuje ks. Gryglewicz w opracowanym przez siebie haśle *Apokalipsa św. Jana w Encyklopedii Katolickiej*<sup>19</sup>.

Szczegółową kwestią historyczną, a mianowicie kwestią czasu powstania Ap zajmuje się W. Klinger w obszernym artykule: *O czasie*

<sup>12</sup> *Pisma świętego Jana Ewangelisty*. Ewangelia, Listy, Apokalipsa, Warszawa 1978.

<sup>13</sup> *Apokalipsa według świętego Jana*, Tygodnik Powszechny nr 36 (1836) z dn. 2.09.1984 r.

<sup>14</sup> Opole 1949; Poznań 1960<sup>s</sup>.

<sup>15</sup> M. Czajkowski, *Problematyka nowotestamentowa*, art. cyt., 346.

<sup>16</sup> *Podręczna Encyklopeida Biblijna*, t. 1, Poznań 1959, 68–71.

<sup>17</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Konfrontacje*. Drogi rozwoju współczesnej bibliistyki Nowego Testamentu, Poznań 1970, 188–200.

<sup>18</sup> *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 610–641.

<sup>19</sup> *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, 749–751.

powstania Apokalipsy Janowej<sup>20</sup>. Cofając tradycyjnie przyjmowaną datę powstania Ap, przesuwają ją o ok. 20 lat wstecz i wiąże ją z ostatnim okresem szaleństw i zbrodni Nerona. Podejmuje w ten sposób pogląd, wyrażony już w 1871 r. przez E. Renana w książce *L'Antichrist*, choć trzeba przyznać stosuje ściślejszą metodę analizy filologicznej.

Na ważny problem rodzaju literackiego Ap zwraca uwagę O. A. Jankowski we Wstępie do wspomnianego już *Komentarza* (s. 71 nn) i podaje szczegółowe zasady interpretacji tego rodzaju literackiego w odniesieniu do Ap (s. 92 nn). Temu samemu problemowi ks. F. Gryglewicz poświęca oddzielny artykuł: *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*<sup>21</sup>, gdzie stwierdza m. in.: „Obecnie zwraca się uwagę na apokaliptykę jako na rodzaj literacki, w którym Apokalipsa św. Jana została napisana i na Stary Testament, z którym dzieło to jest bardzo ściśle związane. Z tego egzegeci próbują wyciągnąć reguły o tym, czego nie należy, a czego trzeba doszukiwać się w Apokalipsie, a następnie próbują określić treść dzieła. Wydaje się że ta metoda interpretacji jest jedynie właściwa i że przy jej pomocy potrafimy zrozumieć przynajmniej coś z tej tajemniczej natchnionej księgi” (s. 347). Określenie zaś gatunku literackiego trzech pierwszych rozdziałów Ap to przedmiot badań rozprawy doktorskiej, przedstawionej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie przez ks. W. Zalewskiego, który opublikował jej obszerny wyjątek w studium pt. *Untersuchungen für die litterarische Gattung der Ap 1—3*, Romae 1973.

Przykładem zastosowania współczesnych badań strukturalnych do wykazania jedności kompozycji literackiej Ap i ukazania funkcji struktury w koncepcji teologicznej autora Ap jest artykuł ks. J. Szlagi: *Apokaliptyczne „co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji*<sup>22</sup>, gdzie w świetle strukturalnej formuły „co ma nastąpić niebawem” rozwiązuje problem czasu paruzji. Z. Poniatowski zaś, stosując w swoich badaniach nowotestamentowych metodę statystyki leksykalnej, porównuje słownictwo Ap z pozostałymi pismami Janowymi, aby wykazać jej odrębność terminologiczną i teologiczną. Zamierza w ten sposób rzucić nowe światło na żywo dyskutowany i dzisiaj problem autorstwa, datacji, poszczególnych warstw Ap i w ogóle na genezę chrześcijaństwa. Jego artykuł: *Z badań nad Apokalipsą Janową. Statystyka leksykalna* Obj. „Euhemer” 133/3 (1984), 29—46 stanowi fragment większej pracy, która w całości ma się ukazać w kolejnych artykułach Euhemera.

<sup>20</sup> RBL 6 (1953), 133—147. Wcześniej artykuł ten ukazał się w: „Sprawozdania PAU” 52 (1951), 739—742.

<sup>21</sup> RBL 18 (1965), 348—356.

<sup>22</sup> RBL 28 (1975), 230—234.

## 3. ZAGADNIENIA EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE APOKALIPSY

Wyjdźmy najpierw od zagadnień egzegetycznych, szczegółowych dotyczących poszczególnych tekstów wedle kolejnych rozdziałów Ap. Już w pierwszym rozdziale spotykamy się z symbolem kluczy (1, 18). Specyficzny sens tego symbolu w konkretnych tekstach Ap próbuje odczytać ks. E. Michoń w artykule: *Symbolika kluczy w Apokalipsie*<sup>23</sup>, analizując następujące formuły: „klucze śmierci i otchłani” (1, 18), „klucz Dawida” (3, 7—8), „klucz studni przepaści” (9, 1) oraz „klucz przepaści” (20, 1—3). Wyrażenia te zaczerpnięte z apokaliptyki i obrazowej mowy Żydów są symbolem władzy. Podmiotem tej władzy jest Bóg albo Syn Boży. „Władzę kluczy nad ludźmi w Królestwie Bożym na ziemi — Kościele, jak i w Królestwie Bożym na niebie, posiada Jezus Chrystus. Natomiast władzę kluczy nad światem złych mocy i nad szatanem powierza Pan Bóg aniołom” (s. 158).

Wiele uwagi poświęcają egzegeci polscy Listom do siedmiu kościołów w Azji. O. A. Jankowski w trzecim ekskursie swego Komentarza do Apokalipsy, zatytułowanym: *Listy do siedmiu kościołów w ujęciu syntetycznym i synoptycznym*<sup>24</sup>, daje ogólną charakterystykę tych listów i uwypukla ich znaczenie dla teologii biblijnej, historii pierwotnego Kościoła i poznania osoby św. Jana. Pisze również artykuł na temat: *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu kościołów (Apok 2, 3)*<sup>25</sup>, stwierdzając, że jest to aktualność wieloraka, przy czym najtrafniejszym jej określeniem to „aktualność kerygmatica, a więc aktualność orędzia, które Chrystus głosi wiernym, uwzględniając w pełni, kim są i w jakich żyją warunkach” (s. 277). Bardziej specyficzny problem Listów, którym zajmuje się ks. F. Sieg to: *Warunki zwycięstwa według Listów do siedmiu Kościołów Ap 2—3*<sup>26</sup>. Autor precyzuje te warunki na podstawie analizy zasadniczej części poszczególnych Listów. Wśród nich wymienia: wytrwałość w oczekiwaniu na przyjście Pana, nadzieję opartą na zwycięstwie Jezusa Chrystusa, powrót do pierwotnej miłości i gorliwości czyli nawrócenie, wierność Chrystusowi, zachowanie życia Bożego i czujność.

Symbol „manny ukrytej” jako nagrody dla zwycięzcy jest tematem łacińskiego artykułu O. A. Jankowskiego: „*Manna absconditum*” (Ap 2, 17) *quonam sensu ad Eucharistiam referatur*<sup>27</sup>. Słowa „zwycięzcy dam manny ukrytej” odnosi autor nie tylko do Eucharystii przyjmowanej w życiu ziemskim, ale przede wszystkim do uczestnictwa wiernych w życiu Chrystusa, uczestnictwa pogłębionego dzięki Eucharystii, a które w zwycięzcach trwać będzie na wieki.

<sup>23</sup> „Studia Warmińskie” 4 (1967), 133—159.

<sup>24</sup> *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., 297—300.

<sup>25</sup> RBL 12 (1959), 269—277.

<sup>26</sup> „Ateneum Kapiańskie” 443 (1983), 62—68.

<sup>27</sup> „Collectanea Theologica” 30 (1959), 3—9.



Innym zagadnieniem Listów do siedmiu kościołów jest kwestia, kim są aniołowie tych kościołów. W krótkim ekskursie: *Aniołowie kościołów* ( 1,20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14)<sup>28</sup> O. A. Jankowski daje przegląd dotychczasowych opinii na ten temat i opowiada się za tzw. wielopiętrowym symbolizmem terminu „anioł”. O. T. M. Dąbek w niedawno opublikowanym artykule: *Aniołowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*<sup>29</sup> stwierdza, że określenie „anioł Kościoła” jest tłumaczeniem rabinistycznego *šeliah šibbur*, co oznacza „wysłany, mający zadanie powierzone przez gminę”. W Apokalipsie oznacza człowieka uppełnomocnionego przez Boga, czyli biskupa i kierownika gminy oraz równocześnie uosobienie gminy (s. 305). Z polecenia Bożego opiekują się oni Kościołem i poszczególnymi wiernymi (zob. s. 313).

Część centralna Ap, wizje prorocze losów ludzkich i Kościoła, ma najwięcej opracowań i analiz egzegetycznych. Ogólnie treść wizji Ap przedstawia ks. P. Szeffler w artykule: *Wizje prorockie Apokalipsy (4—12)*<sup>30</sup>, gdzie wypowiada dość kontrowersyjny pogląd, że „u podstaw wszystkich wizji Ap wyczuwa się uprzedni konflikt Syna Bożego z nieprzejednanie wrogim światem, reprezentowanym przez judaizm tak, jak on jest przedstawiony przede wszystkim w czwartej Ewangelii” (s. 310). Ks. F. Gryglewicz omawia szczegółowy temat tej części Ap, mianowicie temat „Apokaliptycznego baranka”<sup>31</sup>. Przyjmuje on, że w Jezusie Chrystusie wypełnia się starotestamentalna przepowiednia mesjańska, zawierająca obraz Sługi Jahwe jako baranka (Iz 53, 6—7). Symbol baranka, wykorzystany częściowo w czwartej Ewangelii i w innych pismach N. Testamentu (Dz 8, 32—35; 1 Kor 5, 7; 1 P 1, 19), staje się w Ap postacią centralną. Baranek jest tu jednym z kilku określeń Jezusa Chrystusa. Specyficzna treść tego określenia oraz sposób jej wyrażenia to problem szczegółowo analizowany w artykule.

Dogłębną analizę egzegetyczną pierwszej wizji — siedmiu pieczęci — przeprowadza ks. R. Rubinkiewicz w artykule: *Wizja otwarcia siedmiu pieczęci (Ap 6, 1—8, 1)*<sup>32</sup>. Ukazuje on najważniejsze aspekty tej wizji, podając jednocześnie swoje własne rozumienie pierwszych czterech obrazów związanych z ukazaniem się jeźdźców apokaliptycznych. Przedstawiają oni, jego zdaniem, „jedno wydarzenie opisywane jako jeden wielki wstrząs dla całego ówczesnego świata. Chodzi o zburzenie Jeruzolimy i świątyni w r. 70 przez Tytusa. Dla chrześcijan było ono znakiem przychodzącego z mocą i chwałą Chry-

<sup>28</sup> *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt. 295—296.

<sup>29</sup> RBL 37 (1984), 305—313.

<sup>30</sup> „Studia Płockie” 5 (1977), 310—323.

<sup>31</sup> *Apokaliptyczny baranek*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach i M. Filipiak, Lublin 1974, 375—386.

<sup>32</sup> W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. VI, Lublin 1983, 183—193.

stusa. Otwarcie piątej pieczęci ukazuje męczenników chrześcijańskich, zabitych w tym okresie, zaś scena szóstej pieczęci przedstawia teofanię Boga, zamknięcie liczby sprawiedliwych ST oraz niezliczoną rzeszę stale zasilającą nowy lud Boży, uczestniczący w kulcie liturgii niebieskiej” (s. 192).

Propozycję nowej interpretacji zawartego w tejże wizji symbolu Trzeciego Jeźdźca (Ap 6, 5 n) wysuwa R. Brandstaetter w artykule: *Kim jest Trzeci Jeździec Apokalipsy?*<sup>33</sup> Swoją interpretację opiera on na zupełnie nowym tłumaczeniu słowa greckiego „zygos”. Jego zdaniem Trzeci Jeździec trzyma w rękę nie „wagę” — jak to przyjmuje się dziś powszechnie zgodnie z wielowiekową tradycją — lecz „jarzmo”. W następstwie tego sam Jeździec nie jest symbolem klęski głodu, lecz znakiem ucisku społecznego. Takie tłumaczenie powtarza Brandstaetter także w swoim przekładzie pism Janowych<sup>34</sup>. Istotnym punktem argumentacji jest odrzucenie znaczenia „wagi” jako błędnego interpretamentu egzegetów, a uzasadnienie znaczenia „jarzma” mentalnością hebrajską i stosunkami palestyńskimi, jakie można odczytać z kontekstu. Ta nowa propozycja interpretacyjna spotkała się z obszerną repliką O. A. Jankowskiego, który w artykule: *Symbolika Trzeciego Jeźdźca Apokalipsy (Ap 6, 5 n)*<sup>35</sup> kwestionuje zarówno samą istotę argumentacji, jak i obroną przez Brandstaettera metodę jako jednostronną (s. 155). Wprawdzie św. Jan, autor Apokalipsy, rzeczywiście myśli po hebrajsku — choć pisze po grecku — „ale trzeba pamiętać, że korzysta on ze S. Testamentu w sposób sobie właściwy, można powiedzieć suwerenny, a horyzont jego wizji wykracza daleko poza Palestynę — jest uniwersalistyczny, a więc z koniczności też rzymski” (tamże). O. A. Jankowski rozprawia się w artykule szczegółowo z argumentacją Brandstaettera i jej założeniami oraz przytacza dodatkowe potwierdzenia dla symboliki tradycyjnej, zaczerpnięte ze S. Testamentu. W konkluzji swych wywodów stwierdza: „1. Grecki termin *zygos* może doskonale być przekładem hebrajskiego rzeczownika *mo'znajim* ze Starego Testamentu, który tam na wielu miejscach oznacza wagę kupiecką. 2. Znaczenie „wagi” w przekładzie terminu *zygos* odpowiada dobrze czynności skąpego odważania racji żywnościowych — również zgodnie z wzorami ze Starego Testamentu. 3. Tak rozumiana waga jest dobrze dobranym symbolem klęski głodu, zwłaszcza że w kontekście występują wygórowane ceny artykułów żywnościowych pierwszej potrzeby. 4. Cały obraz ukazania się Trzeciego Jeźdźca ma zwarty sens, jeżeli się przyjmie, że jest on symbolem klęski głodu” (s. 167).

W ramach wizji otwarcia siedmiu pieczęci żywe zainteresowanie wśród egzegetów budzi wizja piątej pieczęci (Ap 6, 9—11), która daje odpowiedź na często stawiane przez ludzi pytanie, dlaczego zbrod-

<sup>33</sup> „Tygodnik Powszechny” nr (1500) z dn. 23.10.1977 r.

<sup>34</sup> *Pisma świętego Jana Ewangelisty*, Warszawa 1978.

<sup>35</sup> „Analecta Cracoviensia” 13 (1981), 153—169.

nia nie jest od razu ukarana i jak długo Bóg może pozwalać na panoszenie się zła. Ks. J. Chmiel w artykule: *Piąta pieczęć Apokalipsy* (6, 9—11)<sup>36</sup> zastanawia się nad słowami zawartymi w wizji: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary?” i stara się w nich odczytać znaczenie dla współczesnego naszego pokolenia.

Problemem „dwóch świadków” przedstawionych w 11 r. Ap zajmuje się J. Stahr. W artykule: *Dwaj świadkowie Apokalipsy*<sup>37</sup> usiłuje rozświetlić zagadkę, kim są owi „dwaj świadkowie”. Na samym początku stwierdza, że Ap 11, 3—13 zawiera „najstarszy, bo w wieku I po Chrystusie powstały opis męczeństwa św. Piotra i Pawła w Rzymie” (s. 267). Ośmiela się twierdzić — jak pisze — i próbuje to uzasadnić, że obie postacie są jeszcze przy życiu, gdy św. Jan pisze swe słowa (tamże). Oceniając ten pogląd, O. Jankowski w ekskursie: „*Dwaj Świadkowie*” (11, 3—12) w *dziejach egzegezy*<sup>38</sup> uważa, że ma on pewne podstawy historyczne z racji aluzji do dziejów współczesnych (możliwa aluzja do faktu męczeństwa Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie), ale nie można stawiać *crudo modo* znaku równości: dwaj świadkowie to Piotr i Paweł (s. 305). Należy tutaj widzieć raczej symbol „ponadhistorycznego apostołatu Kościoła, trwającego przez całą erę mesjańską szeroko pojętą, a więc aż do paruzji” (tamże).

Najbardziej analizowanym tekstem Ap jest bez wątpienia r. 12. Serię artykułów rozpoczyna w r. 1949 obszerne studium ks. S. Kowalskiego: „*Mulier amicta sole*” (XII r. *Objawienia św. Jana świadectwem na Wniebowzięcie NMP.*)<sup>39</sup>, w którym stara się rozwiązać kwestię, czy r. 12 odnosi się do Najśw. Maryi Panny, czy też nie. „Niewiasta w XII-tym rozdz. — pisze autor — symbolizuje z pewnością Kościół, Państwo Boże; ale symbol ten odnosi się także w jakiś sposób do Najśw. Maryi Panny. Jeżeli ktoś zacieśni znaczenie tego symbolu do jednego lub drugiego tłumaczenia, uwikła się nieodzownie w trudności...” (s. 221). Jego zdaniem, dwa pierwsze wiersze r. 12 odnoszą się do Najśw. Maryi Panny nie tylko „sensu accomodato”; Najśw. Maryja Panna jest prototypem Niewiasty apokaliptycznej... w kosmicznej chwale (s. 416 n); wizja suponuje Wniebowzięcie NMP (s. 423). Swe zasadnicze tezy powtarza ks. Kowalski później w krótszym artykule: *Wielki znak na niebie (Apokalipsa 12, 1—6)*<sup>40</sup>.

Inne stanowisko w tej kwestii prezentuje ks. L. Stefaniak. W artykule: „*Mulier amicta sole*” (*Apok 12, 1—17*) w *świecie współczesnej egzegezy biblijnej*<sup>41</sup> kategorycznie odrzuca odnoszenie tekstu Ap 12,

<sup>36</sup> RBL 37 (1984), 429—432.

<sup>37</sup> RBL (1950), 267—294. Artykuł ten ukazał się także w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, Poznań 1950/51 nr 10, 49—50.

<sup>38</sup> *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., 304—306.

<sup>39</sup> „*Ateneum Kapłańskie*” 51 (1949), 209—223. 305—311. 401—423.

<sup>40</sup> RBL 4 (1951), 204—218.

<sup>41</sup> RBL 9 (1956), 262—283.

1—17 w sensie wyrazowym do Najśw. Maryi Panny jako Matki Słowa Wcielonego, a znak Niewiasty w sensie wyrazowym dosłownym i przenośnym rozumie jako uosobienie Kościoła Chrystusowego jako społeczności wiernych. Do Matki Najśw. znak Niewiasty można odnieść jedynie w sensie przystosowanym, w celach liturgicznych i ascetycznych. W wydanej rok później (1957) w Poznaniu rozprawie: *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, łagodzi nieco swoją tezę, stwierdzając, że biblijny sens wyrazowy nie sprzyja odnoszeniu tekstu Ap 12, 1—17 do Najśw. Maryi Panny (s. 174).

Do problemu maryjnej interpretacji Ap 12 powraca także O. Janowski w szóstym ekskursie swego Komentarza do Ap<sup>42</sup>, gdzie wyraża swoje stanowisko, przyjmując pogląd A. Th. Kassingo: „sens (wyrazowy!) postaci Niewiasty z rozdz. 12 jest jeden — eklezjologiczny, ale taki, który obejmuje Lud Boży obu Testamentów. Ten eklezjologiczny sens zawiera w sobie sens mariologiczny stosownie do tego, jakie miejsce zajmuje Maryja (według danych biblijnych) we wspomnianej społeczności” (s. 309).

W tym właśnie kierunku eklezjologiczno-mariologicznej interpretacji Ap 12 skłania się wyraźnie ks. bp H. Muszyński w artykule: *Znak Niewiasty według Apokalipsy*<sup>43</sup>. Ujmuje on apokaliptyczny „wielki znak Niewiasty na niebie” w całościowej perspektywie historiozbawczej, wedle której znak ten odnosi się jednocześnie do Ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu. Ten kolektywny sens znaku nie wyklucza jednak jego indywidualnego mariologicznego znaczenia, lecz przeciwnie — uzupełnia go i poszerza (s. 125). Mariologiczna treść znaku nie jest przy tym oparta na sensie pełniejszym, ale mieści się w znaczeniu dosłownym integralnego sensu wyrazowego, interpretowanego w kontekście całych dziejów zbawienia, jak to postuluje teologia biblijna. Interpretacja eklezjologiczno-mariologiczna znaku opiera się na historiozbawczej funkcji, jaką Maryja, Matka Mesjasza, miała do spełnienia we wspólnocie ludu Bożego. Funkcja ta jest wyjątkowa, jedyna i niezastąpiona, i wyraża się w podwójnej relacji Maryi do ludu Bożego: 1. Maryja jest przedstawicielką historycznego Izraela oraz 2. jest Ona typem i Matką Kościoła Chrystusowego (zob. s. 125 nn). „Jedynie taka całościowa i integralna interpretacja znaku — pisze ks. bp Muszyński — oddaje pełnię teologicznej treści, którą św. Jan zawarł w tej ponadhistorycznej wizji znaku Niewiasty” (s. 127).

Zaczerpnięty z 14 rozdziału Ap obraz Syjonu służy ks. T. Jelonekowi za punkt wyjścia do przeprowadzenia porównania z podobnym obrazem w Liście do Hebrajczyków (12, 22 nn)<sup>44</sup>. Obie księgi są pis-

<sup>42</sup> *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., 307—310.

<sup>43</sup> W: *U boku Syna*. Studia z mariologii biblijnej, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 115—127.

<sup>44</sup> T. Jelonek, *Obraz Syjonu w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), 498—494.

mami późnymi, powstałymi w okresie, w którym chrześcijanie znajdowali się wobec licznych przeciwności i prześladowań i tylko one przytaczają jako własną wzmiankę o Syjonie (w pozostałych pięciu przypadkach NT chodzi wyłącznie o cytaty). Z analiz porównawczych autora wynika, że Syjon w NT jest obrazem (symbolem) bogatej rzeczywistości chrześcijańskiej, której elementy autor Hbr zawarł syntetycznie w jednym zdaniu (12, 22—24), w postaci siedmiocłonowej jakby definicji: Syjon N .Przymierza to miasto Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskie, Jezus Pośrednik Przymierza, Krew pokrapiająca, niezliczona liczba aniołów, Bóg Sędzia wszystkich i duchy sprawiedliwych (por. s. 492—493).

Porównawcze także studium dotyczące pieśni Mojżesza (Wj 15, 1 nn) i pieśni Baranka (Ap 15, 3) przeprowadza ks. K. Borowicz w artykule: *Canticum Moysi et canticum Agni (Apoc 15, 3). Wyjście z Egiptu i przyszłe zmartwychwstanie umarłych*<sup>45</sup>. Stawia on tezę, że idea zmartwychwstania umarłych zawarta implicitie w Torze Mojżesza ukrywa się i w Apokalipsie św. Jana, mianowicie w uroczystym hymnie Męczenników, śpiewających kantyk Mojżesza, sługi Bożego, i kantyk Baranka (Ap 15, 2—4; zob. s. 81). Ponieważ kantyk Mojżesza, zdaniem ks. Borowicza, ma sens prorocki i mesjański, wskazujący na „exodus” mesjański w jego podwójnej formie, doczesnej i eschatologicznej, dlatego śpiew tego kantyku w Ap 15, 2—4 w formie hymnu Mojżesza i Baranka „odnosi się, z natury rzeczy i koniecznie, do chwalebного zmartwychwstania, jako ostatecznej fazy Odkupienia mesjańskiego, w której zostaje pokonany ostatni wróg, śmierć (1 Kor 15, 25—26; Obj 20, 14)” — s. 87. Tenże autor zajmuje się także aspektem mistycznym Ap w artykule: *Mistyka hebrajska u św. Pawła i w Apokalipsie św. Jana*<sup>46</sup>.

Wreszcie tekst Ap 22, 17, zawarty w epilogu księgi, jest przedmiotem obszernej analizy egzegetycznej O. A. Jankowskiego w artykule: „*Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!*” (Ap 22, 17). *Modlitwa Kościoła a posłannictwo eschatologiczne Ducha Świętego*<sup>47</sup>. Wołanie Ducha i Oblubienicy o paruzję Chrystusa stanowi, zdaniem autora, „związką, godną Jana umiłowanego ucznia Pańskiego syntezę teologiczną” (s. 85). Pełny sens teologiczny tego wołania można ująć w twierdzeniu: „Duch Święty jako Dokonawca przez swój wpływ na Kościół przygotowuje, nawet przyspiesza, paruzję Chrystusa. Kontekst zaś liturgiczny epilogu Apokalipsy i dalszy kontekst wszystkich pism Janowych pozwala przypuszczać, że głównym środkiem tej współpracy Ducha i Oblubienicy są sakramenty Kościoła, a wśród nich na pierwszym miejscu — sugerowana paralelami, w których występuje wołanie Marana tha — Eucharystia” (s. 104).

<sup>45</sup> RBL 17 (1964), 81—87.

<sup>46</sup> RBL 3 (1950), 187—206.

<sup>47</sup> „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969), 83—105.

Przejdźmy teraz z kolei do przedstawienia większych syntez teologicznych Apokalipsy.

Pierwszą zwięzłą próbę syntezy teologicznej Ap daje O. A. Jankowski we Wstępie do *Komentarza Apokalipsy św. Jana* (s. 112—127) i udostępnia ją niemal równocześnie w formie artykułu szerszym kręgom czytelników, głównie kapłanom, w „Ateneum Kapłańskim” z 1959 r. Artykuł nosi tytuł: *O udział w triumfie Baranka. Próba systematyzacji danych teologicznych Apokalipsy św. Jana*<sup>48</sup>. O. Jankowski stwierdza, że „Apokalipsa św. Jana stanowi godne zakończenie objawienia biblijnego... Dopełnia je bowiem i ukazuje w gigantycznej syntezie wielkiego dramatu Bożego, którego początek podała Księga Rodzaju” (s. 28 n). Zasadnicze orędzie Ap można ująć — zdaniem O. Jankowskiego — w dwóch aspektach: dogmatycznym i parenetycznym. Naczelna idea dogmatyczna księgi — triumf Chrystusa w dramacie dziejowym — da się sprowadzić do następującego zdania: Chrystus, jedyny Pośrednik Boga i Odkupiciel ludzkości, wraz ze swoim Kościołem triumfuje w czasie i w wieczności nad mocami szatańskimi, które buntują „mieszkańców ziemi” (3, 10 itd.) do walki przeciw Bogu i Jego wyznawcom. Główne zaś pouczenie parenetyczne — świadczyć niezłomnie Chrystusowi — jest wnioskiem życiowym wysnutym z powyższej prawdy, który można tak sformułować: dzięki pomocy udzielanej przez Chrystusa dawać całym życiem, aż do śmierci męczeńskiej włącznie, świadectwo swej przynależności do Niego, w tęsknym oczekiwaniu Jego Paruzji (por. s. 29). W dalszych częściach artykułu autor rozpracowuje szczegółowo obydwie aspekty orędzia Apokalipsy.

Do jednej zasadniczej idei teologicznej sprowadza myśl przewodnią Ap ks. J. Wilk w artykule: *Triumf Baranka jako idea przewodnia Apokalipsy*<sup>49</sup>. Jego zdaniem „idea triumfu Chrystusa jest dominantą Apokalipsy” (s. 45). Autor Ap ukazuje Chrystusa jako Baranka wywyższonego i triumfującego. Ks. J. Wilk zastanawia się najpierw nad genezą obrazu Baranka, wskazując na liturgię ofiary baranka paschalnego jako na źródło powyższego symbolu. Następnie przedstawia poszczególne etapy triumfu Chrystusa Baranka:

- inronizację Baranka,
- zwycięstwo Baranka i wiernych nad Bestią i jej zwolennikami oraz
- Gody Baranka.

W konkluzji artykułu stwierdza autor: „Figurą centralną Apokalipsy jest więc Baranek, który jest równy Ojcu w Bóstwie i w chwale. Triumf, którego świadkami jesteśmy w Apokalipsie, odnosi Baranek dzięki swej ofiarnej żertwie paschalnej. Krew Chrystusa przelana na krzyżu przez Baranka Paschalnego stała się podstawą Jego zwy-

<sup>48</sup> „Ateneum Kapłańskie” 58 (1959), 28—41.

<sup>49</sup> „Collectanea Theologica” 40 (1970), z. 3, 45—61.

cięstwa i chwały. I Kościół będący obiektem prześladowań i cierpień będzie miał udział w triumfie Baranka, dzięki Jego ofierze krzyżowej, która będąc głupstwem dla pogan a zgorzeniem dla Żydów (1 Kor 1, 23) jest naszą chlubą (Ga 6, 14)" — s. 60.

Jako „teologię zwycięstwa” ujmuje teologię Ap O. H. Langkammer w opracowanej przez siebie *Teologii Nowego Testamentu*<sup>50</sup>. Píše on: „Zasadniczy wydzźwięk Apokalipsy jest radosny, gdyż autor wpaja wiernym w serca wielką nadzieję w zwycięstwo Chrystusa i Kościoła. Z tej głoszonej prawdy wypływa samoistnie imperatyw: teraz należy tylko nie załamywać się i dać zwycięstwo Chrystusowi” (s. 274).

Aspekt eklezjologiczny orędzia Ap jest przedmiotem studium ks. J. Szłagi, zatytułowanego: *Wizja królestwa Bożego w Apokalipsie*<sup>51</sup>. Autora interesuje przede wszystkim pytanie, czym bogaci doktrynę eklezjologiczną specyficzną dla Ap gatunek literacki i wokół jakich idei wiodących grupuje się jej tok narracyjny. Dalej pyta, jaki jest sens przedstawionych w Ap faktów i jak widzi Apokalipsa funkcję Jezusa w Kościele, a jak rolę i zadania ludzi. Odpowiedzi na te pytania szuka autor w sposób oryginalny, jakkolwiek nieco zawily, analizując głównie ukazaną w Apokalipsie relację „Jezus Chrystus a Jego Kościół” egzystujący na ziemi. Ostatecznie formuluje autor odpowiedź w konkluzji następująco (s. 212): „według Apokalipsy królestwo Boże poprzez długą i trudną drogę dojrzewa do swego ostatecznego kształtu. Społeczność Kościoła, osadzona na fali historii pomiędzy „już” i „jeszcze nie”, wciąż się doskonali i umacnia, poddając się osądowi słowa Chrystusowego. Na tej drodze, po wewnętrznym oczyszczeniu i umocnieniu, będzie też w stanie przyjąć i właściwie odczytać wezwanie do walki z wszystkimi przeciwnościami, także zewnętrznymi. Adresaci Apokalipsy poprzez wezwanie do królestwa kapłanów już są współuczestnikami królestwa w Jezusie (1, 9), a jednocześnie także dopiero proszą, by przyszedł i przeprowadził ich do niebieskiego Jeruzalem (22, 17)”.

Na szczególną uwagę zasługują jeszcze dwie prace, które ukazały się niemal w tym samym czasie i obydwie dotyczą chrystologii Apokalipsy. Pierwsza z nich jest dysertacją doktorską przedstawioną przez ks. F. Siega na Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie. Nosi ona tytuł: *Omoios hyios anthropou (Ap 1, 13). Chrystologia Syna Człowieczego (Ap 1, 9—3, 21)*, Warszawa 1981. Druga zaś — to dogłębne studium O. A. Jankowskiego: *Chrystus Apokalipsy Janowej a eon obecny*, zamieszczone w „*Analecta Cracoviensia*” nr XIV z roku 1982, s. 243—294.

Przedmiotem rozprawy ks. F. Siega jest postać określona w Ap 1, 13 jako „podobny do Syna człowieka” w kontekście Ap 1, 9—20

<sup>50</sup> *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Ewangelie — Dzieje Apostolskie — Listy Katolickie — Apokalipsa, Wrocław 1985, 273—289.

<sup>51</sup> W: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, red. S. Łach i M. Filipiak, Lublin 1976, 201—213.

i formuł prezentacji w Ap 2—3, a także jej odniesienia do analogicznych postaci w innych źródłach. Autor rozprawy uważa, że bezpośredni kontekst Ap 1, 13, czyli wizja wstępna, oraz formuły prezentacji są ściśle związane z postacią „podobną do Syna człowieczego” i stanowią pewnego rodzaju jej interpretację. Stąd poddaje obydwie konteksty drobiazgowej analizie literackiej i egzegetycznej, by wydobyc odpowiednie wnioski teologiczne. Najpierw jednak zajmuje się genezą określenia „Syna człowieczego”, wyrażając słusznie pogląd, że zasadnicza rola w kształtowaniu postaci Syna człowieczego przypada tradycji izraelskiej i apokaliptyce żydowskiej (s. 33). Szczegółowa analiza danych zawartych w opisie wizji, w formułach prezentacji oraz w innych analogicznych sformułowaniach Ap pozwala autorowi stwierdzić, że określenie „podobny do Syna człowieczego” jest określeniem chrystologicznym, zawierającym oryginalną koncepcję autora Apokalipsy pomimo obecności wielu elementów zapożyczonych ze ST. Określenie to zostało bliżej zinterpretowane w stylizowanej formule samookreśleniowej postaci w Ap 1, 17c. 18. Zaś w Ap 2—3 autor tego pisma w stylizowanej mowie prorockiej ujętej w formie listu okólnego „przepowiada Chrystusa Zmartwychwstałego i określa Jego stosunek do różnych sytuacji w lokalnych Kościołach. W swej oryginalnej interpretacji Chrystusa Zmartwychwstałego ukazuje Go jako niezwykle głęboko zaangażowanego w konkretnych sytuacjach lokalnych Kościołów i ich indywidualnych członków. Autor stawia przed nimi Chrystusa Zwycięzcę w pełnym Jego autorytecie, w wielu tytułach, wskazując na Jego przymioty i podkreślając Jego kompetencje, co znacznie podnosi stopień prawdopodobieństwa Jego interwencji i zarazem mobilizuje zarówno zwierzchników jak i zwyczajnych członków Kościołów. W konsekwencji zarysowuje się oryginalna koncepcja chrystologiczna a także nowy obraz Kościoła z ukazaniem funkcji pastoralnych, jakie w nim wykonują Chrystus Zmartwychwstały i Duch Święty” (s. 160). Zastosowana przez ks. F. Siega metoda badawcza jest dość oryginalna — wychodzi od tekstów, które zawierają refleksję autora lub redaktora Ap, a nie od wizji, uważając, że refleksja ta jest pierwszą interpretacją odnośnych tekstów i może wydatnie pomóc w prawidłowym odczytaniu opisów — w realizacji jednak autora rozprawy okazuje się nader skomplikowana.

Studium O. A. Jankowskiego dotyczy chrystologii Ap ujętej całościowo. Autor wyraża zdziwienie, że chrystologia Ap Janowej jest — jak dotąd — stosunkowo mało opracowana (cztery pozycje monograficzne obcojęzyczne). A przecież Ap stanowi uwieńczenie objawienia biblijnego, zaś jej chrystologia jest zupełnie swoista. Nie mieści się ona ani w kategorii pośredniej (refleksja nad świadomością historycznego Jezusa) ani w kategorii chrystologii bezpośredniej (rozpracowanie postaci Chrystusa na zasadzie Jego zbawczego dzieła). Rodzaj literacki Ap nie pozwala do zaliczenia jej chrystologii do tych dwóch kategorii. Preskrypt Ap zawiera bowiem trzy określenia cha-



rakteru tej księgi: jest ona objawieniem, świadectwem i prorocstwem. Ap jest więc swoistym dyktandem Chrystusa, występującego w odpowiednio potrójnym charakterze. W obrazie Chrystusa Apokalipsa przedstawia nie tyle Jego życie ziemskie czy przyszły sąd, ile przede wszystkim Jego działanie w eonie obecnym przed Paruzją.

Swoista specyfika chrystologii Ap narzuca zagadnienie odpowiedniej metody — jak ją należy przedstawić. Nie może to być zwykła systematyzacja danych egzegezy. To bowiem, co Ap mówi o Chrystusie nie jest jedynie uzupełnieniem danych pozostałych ksiąg NT, ale czymś całkowicie swoistym. Z drugiej strony należy się strzec, by nie porządkować chrystologii Ap według apriorycznej koncepcji egzegety, obcej myśli samego autora natchnionego. Taki błąd popełniają opracowania T. Holtza i J. Comblina. Nie wystarczy też metoda opracowania tytułów Chrystusa (tak np. O. Cullmann, F. Hahn czy H. Langkammer) — nie wszystkie bowiem treści chrystologiczne tej księgi dadzą się zamknąć w ideach, rzeczownikach czy przymiotnikach. Przed tytuły wysuwają się funkcje Chrystusa, nie w pełni wyrażalne w tytułach. Stąd w opracowaniu chrystologii Ap należy uwzględnić zarówno funkcje jak i tytuły Chrystusa, szczególnie nowe, które dotąd nie zachodziły w NT.

Ogarniając całość chrystologii Ap, O. A. Jankowski dostrzega jej trójdział: Chrystus wczoraj (dokonane dzieło Odkupienia) — Chrystus dziś (czyli „Król królów”) — Chrystus eschatologicznego jutra. Autor Ap stosunkowo zwięźle traktuje historycznego Jezusa, ogranicza się do minimum faktów zbawczych. Najbogaciej i najbardziej oryginalnie jest rozbudowany dział drugi, który obrazuje dynamiczną obecność Chrystusa w dziejach świata i Kościoła, w dziejach zmierzających do paruzji. Tu najwyraźniej dostrzega się zarówno specyfikę ujęcia postaci Chrystusa przez Ap, jak też realny wkład tej księgi do chrystologii NT. Nowe funkcje i nowe tytuły Chrystusa tutaj właśnie występują najobficiej. Trzeci wreszcie dział nie jest zbyt obszerny — Ap ujawnia, że dzieje świata i Kościoła zmierzają do swego kresu, do paruzji. Prawda paruzji zyskuje tutaj szereg treściowych uzupełnień.

W swym studium O. A. Jankowski koncentruje się więc przede wszystkim na drugim dziale chrystologii Ap, na Chrystusie eonu obecnego. Omawianie funkcji i tytułów Chrystusa zaczyna nie od preskryptu dzieła, ani od listów do siedmiu kościołów, lecz od głównego zrębu Ap, czyli od rozdziału 4-tego. W tym zakresie prezentuje obszernie takie funkcje i tytuły Chrystusa jak:

- Baranek,
- Chrystus i inne tytuły ściśle mesjańskie (z wyjątkiem „Syna Człowieczego”),
- Pan panów i Król królów — Władca królów ziemi,
- Słowo Boga,

- Świadek wierny,
- Święty, Prawdomówny,
- Amen,
- Początek stworzenia Bożego,
- Syn Człowieczy,
- Ten który przychodzi.

Tytuł i funkcję chrystologiczną „Tego, który przychodzi” omawia O. Jankowski świadomie na końcu działu drugiego, ukazuje on bowiem w tym określeniu najogólniejszą syntezę, która zamyka wszystkie poprzednie tytuły, a zarazem wprowadza do działu ostatniego.

W ten sposób otrzymujemy oryginalnie i pioniersko opracowaną chrystologię Ap, która z pewnością może zainteresować nie tylko polskich uczonych zajmujących się problematyką Apokalipsy.

Na zakończenie tego przeglądu, krótka refleksja podsumowująca. Wśród różnorodności tematów i problemów Apokalipsy Janowej, dysktutowanych przez polskich biblistów ostatniego czterdziestolecia można zauważyć pewien postęp. Przejawia się on w tendencji do podejmowania głównie tematów egegetycznych i teologicznych, podczas gdy we wcześniejszym okresie dominowała problematyka historyczna i literacka. Dostrzega się dziś w Apokalipsie coraz częściej jej specyficzne orędzie ponadhistoryczne i zawsze aktualne dla Kościoła.

Wrocław

KS. HENRYK LEMPA

Ks. Michał Bednarz

### **KS. WALERIAN SERWATOWSKI — WYBITNY BIBLISTA POLSKI XIX W.**

Na początku XIX w. nauki biblijne w Polsce przeżywają kryzys. W tym właśnie okresie oparta na dawnym porządku struktura nauczania teologicznego uległa poważnemu zachwianiu. Złożyły się na to różnorodne czynniki, a między innymi także polityczne, czyli wpływ i naciski zaborców. Zdecydowanie negatywnym zjawiskiem były ustawiczne zmiany polityki władz zaborczych. Państwa zaborcze usiłują uczynić narzędzie swej polityki ze wszystkich ośrodków naukowych, w tym także teologicznych (kontrola, zmiany personalne). Jedną z najważniejszych przyczyn słabego rozwoju biblistyki w Polsce był brak odpowiednio przygotowanych naukowców z dziedziny Pisma św. oraz wykładowców w istniejących ośrodkach teologicznych. Po-

nadto czynniki kościelne na obszarze Polski zachowują pewną rezerwę wobec rodzących się nowych kierunków interpretacji. Wykłady z tej dziedziny obracają się niemal wyłącznie w kręgu zainteresowań praktyczno-duszpasterskich, chociaż w dalszym ciągu brak praktycznego komentarza do Pisma św., zwłaszcza do Nowego Testamentu.

W XIX w. nauczanie biblistyki oraz znajomość Pisma św. ulega jednak ciągłej poprawie. Pojawiają się wybitni bibliści. Trzeba jednak pamiętać, że były to wypadki sporadyczne. Ci bibliści zdobyli sobie wysoki autorytet naukowy, byli autorami poważnych prac biblijnych, tłumaczyli lub drukowali także poza granicami kraju.

Pierwsze symptomy odnowy zaczęły się pojawiać już około połowy XIX w. Za inicjatora tej odnowy można uznać ks. Waleriana Serwatowskiego<sup>1</sup>. Wprawdzie związał się on tylko z Tarnowem i Krakowem, ale niewątpliwie jego działalność ma znaczenie ogólnonarodowe. Przyczynił się bowiem przez swe dzieła do kształtowania umysłowości i duchowości księży na terenie całej Polski, mimo rozbiorów. Dlatego trudno go uważać jedynie za postać o znaczeniu lokalnym.

#### ŻYCIE KS. WALERIANA SERWATOWSKIEGO

Ks. Walerian Serwatowski urodził się we wsi Budzanów koło Trembowli na Podolu (archidiecezja lwowska) w r. 1810. Studia gimnazjalne i teologiczne odbył we Lwowie. W r. 1834 otrzymał święcenia kapłańskie, a następnie pracował jako wikariusz w Czerniowcach na Bukowinie. Wkrótce jednak wyjechał na studia teologiczne do Wiednia. Biblistykę studiował tu na pewno w roku akademickim 1837/38, a może i wcześniej. Kiedy w r. 1838/39 biskup tarnowski Franciszek A. Zachariasiewicz otwierał Seminarium Duchowne, na profesora Nowego Testamentu powołał ks. W. Serwatowskiego, którego poznał we Lwowie będąc dyrektorem (dziekanem) wydziału teologicznego w latach 1831—36.

Po przyjeździe do Tarnowa ks. W. Serwatowski zamieszkał u OO. Bernardynów i oddał się z wielkim zapałem pracy zawodowej, ciecząc się uznaniem i poważaniem tak uczniów i kolegów, jak i biskupów: Fr. A. Zachariasiewicza i J. Wojtarowicza. Ks. bp Józef Wojtarowicz mianował go referentem konsystorza i egzaminatorem prosynodalnym.

Podczas pobytu w Tarnowie ks. W. Serwatowski opracował i wydał u Mechitarzystów we Wiedniu swe komentarze do Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Listu do Rzymian (1844—45).

Działalność ks. W. Serwatowskiego w Tarnowie trwała niestety tylko do r. 1846, tj. do czasu pamiętnej rabacji, podczas której był

<sup>1</sup> Ks. Lech Stachowiak, *Rozwój nauk biblijnych w XIX wieku i początkach XX wieku* (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego). w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Tom III. wiek XIX i XX. Część I. Lublin 1976, s. 54.

świadkiem okrutnych mordów, dokonanych przez chłopów na okolicznej szlachcie, zamierzającej wzniecić powstanie przeciw Austrii. Za krytykę postępowania starosty tarnowskiego, słynnego Breinla, rząd austriacki pozbawił ks. W. Serwatowskiego posady profesora w Seminarium Duchownym. Po kilkumiesięcznym śledztwie (internowany we własnym mieszkaniu u OO. Bernardynów) otrzymał zwolnienie z aresztu domowego, udał się do Tuchowa, aby pełnić funkcje wikariusza. Tam odwołał się do łaski cesarskiej w Wiedniu, z prośbą o przywrócenie mu dawnej posady profesora Pisma św. w Seminarium Duchownym w Tarnowie. Niestety, odwołanie się do Wiednia nie przyniosło pożądanego skutku, a tylko pomnożyło karę już wymierzoną. Skazano ks. W. Serwatowskiego na wygnanie z diecezji tarnowskiej i na pracę duszpasterską w Górnej Austrii w diecezji linekiej, pod dozorem Grzegorza Tomasa Zieglera, dawnego biskupa tarnowskiego (1821—27).

Ks. W. Serwatowski nie posłuchał jednak rozkazu rządowego i przez Wrocław wyjechał w listopadzie 1847 r. do Księstwa Poznańskiego, gdzie w Turwi u generała D. A. Chlapowskiego doczekał się Wiosny Ludów, a korzystając z udzielonej przez cesarza Ferdynanda amnestii, wrócił w czerwcu 1848 r. do diecezji tarnowskiej. Biskup J. Wojtarowicz powitał z radością wracającego z wygnania i dał mu posadę wikariusza przy kościele farnym w N. Sączu, którą objął 19 lipca 1848 r. W jesieni zaś tego roku został nadto katechetą przy gimnazjum sądeckim, którym w latach 1838—48 kierowali OO. Jezuici.

Ks. W. Serwatowski, jako gorący patriota, wziął udział w ówczesnym ruchu narodowym, został nawet wiceprezesem Sądeckiej Rady Narodowej. Jako dziennikarz pracował pilnie nad uświadomieniem ludu polskiego i przygotowywał do wyborów. W tym czasie (1848) wydał w Tarnowie broszurę o treści polityczno-religijnej: *Głos kapłana do ludu Chrystusowego*.

Z nastaniem reakcji w Austrii ks. W. Serwatowski, jako podejrzany politycznie jeszcze z r. 1846, został dnia 15 maja 1849 r. aresztowany przez wojska austriackie i wywieziony do więzienia w Krakowie na Wawelu, gdzie przebywał do października tegoż roku. Po uwolnieniu z więzienia mieszkał parę tygodni u OO. Reformatów w Wieliczce, a następnie do marca 1850 r. u księcia Sanguszkii w Gumniskach koło Tarnowa. Pod koniec marca został wikariuszem w Zembrzydowicach koło Kalwarii, gdzie pracował do końca 1850 r. W listopadzie 1850 r. otrzymał zwolnienie z archidiecezji lwowskiej i z dniem 1 stycznia 1851 r. przeniósł się na stałe do Krakowa.

W Krakowie uzyskał posadę mąnsjonariusza i kaznodziei w kościele Mariackim, którą piastował do r. 1860. W tym roku stracił ją w związku ze słynną „Protestacją przeciw adresowi katolików krakowskich do Papieża Piusa IX”, w którym katolicy Krakowa stanęli w obronie władzy świeckiej papieża i potępił zabór Państwa Kościelnego. Protestacja spowodowała polemikę z ks. Z. Golianem, autorem „Adre-

su". Cała ta burza i przykra sprawa zakończyła się dopiero dzięki interwencji nuncjusza wiedeńskiego wiosną 1861 r. Ks. W. Serwatowski otrzymał wikariat w krakowskiej parafii św. Krzyża, a następnie w r. 1863 został administratorem przy kościele Wszystkich Świętych, a w roku następnym proboszczem tejże parafii.

Nie skończyły się jednak kłopoty ks. W. Serwatowskiego. Po ogłoszeniu na Soborze Watykańskim I (1870) dogmatu o nieomyślności papieskiej rozgorzała w Kościele walka między zwolennikami dogmatu (ks. Z. Golian) a jego przeciwnikami (K. Gilewski). Gdy pierwsi zbierali podpisy na „Adresie” do Piusa IX, ks. W. Serwatowski dopisał na nim, że nieomyślności nie można rozciągać na sprawy świeckie. Zասuspendowany przez ks. bpa A. Gałęckiego musiał się długo tłumaczyć, że nie atakował samego dogmatu, tylko jego rozciąganie na sprawy polityczne. Zajęcie to nie nadweryżyło jednak dobrych stosunków ks. W. Serwatowskiego z biskupem A. Gałęckim. Kiedy w r. 1878 wiceprezydent Krakowa, poseł Weigel, rozpętał nagonkę na wspomnianego biskupa, domagając się jego odwołania, ks. W. Serwatowski stanął w obronie ks. biskupa A. Gałęckiego.

Na stanowisku proboszcza parafii Wszystkich Świętych ks. W. Serwatowski pracował aż do swej śmierci, która nastąpiła 22 marca 1891 r., w 81 roku jego pracowitego życia.

## BIBLIJNA DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Obok zajęć związanych z działalnością duszpasterską ks. W. Serwatowski zasłynął ze swej gorliwej pracy na polu naukowym. Owocem tej pracy są jego liczne książki, artykuły oraz aktywny udział w życiu umysłowym tamtych czasów.

Przez szereg lat ks. W. Serwatowski był członkiem i sekretarzem Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, połączonego z Uniwersyteciem Jagiellońskim. W r. 1872, kiedy Towarzystwo zostało zamienione na Akademię Umiejętności, został jej nadzwyczajnym członkiem. Ponadto był radcą miejskim, kanonikiem honorowym lubelskim, konsyliarzem honorowym konsystorza krakowskiego, wiceprezesem sądu biskupiego do spraw małżeńskich, cenzorem pism o treści religijnej.

Prace naukowe ks. W. Serwatowskiego koncentrowały się głównie wokół zagadnień odnoszących się do egzegezy Pisma Świętego. Jego najważniejszymi publikacjami biblijnymi są wspomniane już komentarze do Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Listu do Rzymian (1844—45). W latach 1851—56, podczas swego pobytu w Krakowie, wydał komentarze do pozostałych listów św. Pawła. W r. 1860 ponowił wydanie komentarzy do Ewangelii w Warszawie na użytek duchowieństwa w Królestwie Kongresowym. W r. 1870 wyszły w Krakowie późniejsze komentarze do Nowego Testamentu, a osobno jeszcze ukazał

się w r. 1872 komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian. Ta ilość wydań świadczy o popularności komentarzy ks. W. Serwatowskiego.

W latach 1857—63 w warszawskim czasopiśmie „Pamiętnik Religijno-Moralny” (wychodziło z inicjatywy ks. Adama Szalewskiego, a od r. 1863 jego redakcję obejmuje ks. Michał Nowodworski) drukował praktyczne objaśnienia do Pięcioksięgu, Ks. Jozuego i Joba. Do powyższych dzieł biblijnych o charakterze popularno-naukowym dodać jeszcze należy Biblię dla dzieci pt. *Dzieje Starego Testamentu* (wydania od 4—11 podręcznika ks. Łasiewickiego, Warszawa 1869—84). Ostatni artykuł o treści biblijnej ukazał się dwa lata przed śmiercią Autora w r. 1889 w poznańskim czasopiśmie „Warta”. Nosi tytuł *Kole Kore* („Głos Wołającego”). W artykule tym ks. W. Serwatowski omówił wykład Ewangelii św. Mateusza, dokonany przez rabina Sołowejczyka.

Oceniając prace ks. W. Serwatowskiego, nie wolno tego czynić z pozycji katolickiej egzegezy naszych czasów. Z tego punktu widzenia np. jego komentarze posiadają wiele braków. Ale przecież współcześnie ks. W. Serwatowski uchodził za wybitnego biblistę. Z tego względu został powołany na członka Krakowskiego Towarzystwa Naukowego, a redakcja warszawskiego „Pamiętnika Religijno-Moralnego” szczyliła się pozyskaniem do współpracy tak znakomitego uczonego<sup>2</sup>.

W swoich dziełach ks. W. Serwatowski wykorzystywał biblijne nauki pomocnicze. Najwięcej miejsca poświęca filologii. Jego uwagi nie dorównują obecnym osiągnięciom w tej dziedzinie, ale stanowiły inspirację dla ówczesnych biblistów. Nie jest mu obcy problem autentyczności tekstu. Wykorzystuje bardzo szeroko literaturę pozabiblijną. Odwołuje się do Talmudu, bardzo często korzysta z pism Ojców Kościoła. Uwzględnia badania historyczne. Opiera się na dziełach historyków starożytności: J. Flawiusza, Pliniusza, Swetoniusza, Tacyta, Euzebiusza. Naświetla bardzo szeroko historyczne tło wydarzeń.

Oceniając komentarze i artykuły ks. W. Serwatowskiego, można powtórzyć za ks. P. Stachem, że „są one owiane duchem katolickim, nie znać w nich ani śladu racjonalizmu...”, niektóre jego uwagi i noty napisane są z prawdziwym ciepłem religijnym, wpływają one więcej z potrzeby serc niż z zimnego rozumu, a więc odpowiadają więcej psychice Polaków, skłonniejszych do wzniosłych wzlotów religijnych niż do głębokich i subtelných dociekań rozumowych”<sup>3</sup>.

Tarnów

KS. MICHAŁ BEDNARZ

<sup>2</sup> Por. Ks. H. E. Wyczawski, *Serwatowski Walerian*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, T. IV. Warszawa 1983, s. 48.

<sup>3</sup> Ks. P. Stach, *Krótki życiorys i działalność ks. W. Serwatowskiego na polu biblijnym*, „Polonia Sacra” 1 (1948), s. 326.

O. Augustyn Jankowski OSB

## NIEPODZIELNIE ODDANY PANU

Homilia w dniu 18 IX 1985 w Tarnowie — święto św. Stanisława Kostki

Przed nami dziś postać świętego Polaka. Jest to przypomnienie dla nas, że chodząc po tej polskiej ziemi, pod tym polskim słońcem, jedząc ten nasz polski chleb — można zostać świętym.

Tego dzisiejszego Patrona dnia, Patrona polskiej młodzieży, od wieku przedstawia się w myśl pewnego schematu — wzoru cnoty czystości. Jest on nim bez najmniejszej wątpliwości. Ale jakże często przedstawiano go dotąd w sposób mało atrakcyjny zarówno dla młodzieży, jak w ogóle dla dzisiejszego człowieka. Być może na akcentowanie jego nadzwyczajnej skromności wpłynął jakoś ów konterfekt sporządzony przez współczesnego mu malarza. To twarz dziecka o wielkich, trochę smutnych oczach i małych ustach. Czy taki sposób przedstawiania tego świętego Polaka nie jest jednostronny? Z moich studenckich wędrówek sprzed lat bez mała pięćdziesięciu pamiętam tylko jeden obraz w kościele parafialnym po prawym brzegu Pilicy. Czy? Nie pamiętam. Może Smuglewicza. Na nim Święty jest młodzieńcem w sukni zakonnej, klęczącym tak, że ledwie profil jest widoczny, zatopionym w modlitwie. Jest to już twarz mężczyzny — artysta to oddał, mocno akcentując szczękę znamionującą zdecydowanie. Święty klęczy tak, jakby się wyrwał do Boga.

Takim samym ukazują nam go dzisiejsze świąteczne czytania — inne niż zawierał dawny mszał polski. Pójdźmy po ich linii, a może nam się ukaże inny kształt świętego Polaka, kształt naprawdę pociągający.

Słowa pierwszego czytania: „Napisałem do was, młodzi, że jesteście mocni i że nauka Boża trwa w was, i zwyciężyliście Złego” (1 J 2, 14) znajdują potwierdzenie w św. Stanisławie Kostce. W odpowiedzi na charzmat powołania umiał on bardzo wcześniej podjąć decyzje mocne, prawdziwie męskie, dojrzałe. Tym swiom postanowieniom był niezłomnie wierny przez trudny dla siebie okres kształcenia się w Wiedniu. Moc jego charakteru opierała się na trwającej w nim „Bożej nauce”. Mocą łaski, której był wierny, i on „zwycięzył Złego”, który był tak blisko niego, posługując się jego najbliższym otoczeniem. Na trzy pożądliwości szukał on konsekwentnie przeciwśrodku w trzech ślubach zakonnych, do których dążył, choć zmarł jako nowicjusz. Ale mimo to „wypełnił wolę Bożą” i dzięki temu „trwa na wieki”, pozostając wzorem niepodzielnego oddania Panu.

Na szczególniej odciń tego niepodzielnego oddania rzuca światło urywek Ewangelii, przed chwilą odczytanej. Łukaszcza scena, którą stale rozważamy w V tajemnicy radosnej różańca, ma treść bogatą, pełna jest finezji psychologicznej tak znamiennej dla tego Ewangelisty. Zatrzymajmy się jednak przy jednym tylko rysie: Dwunastoletni Jezus w swej odpowiedzi, nie zrozumianej na razie przez najbliższych: „Czy nie wiedziliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” uzasadnia swoją decyzję pozostania po świętach Paschy w świątyni. Niezależnie od tego, jak będziemy sobie tłumaczyli greckie słowa *EN TOIS TOU PATROS MOU*, tzn. czy zejdziemy do konkretnego „domu Ojca”, w którego obrębie scena się rozgrywa, czy też utrzymamy zwrot ogólnikowy „tego, co należy do Ojca”, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Jezus, transcendentny mimo zewnętrznej postaci dwunastoletniego chłopca, ukazuje nam swoją skalę wartościowania. Nad miłość Matki i przybranego ojca stawia swoje posłannictwo, wypełnienie woli Ojca w niebie, którą żyje. Taka skala wartości, taka decyzja podjęta w jej następstwie, mówi o niełatwym oderwaniu od osób najbliższych. To samo się zrealizowało u dzi-

siejszego Patrona na jego drogach: od rodzinnego Rostkowa poprzez Wiedeń do Rzymu. Wbrew kochającym rodzicom wybrał konsekwentnie „to, co należy do Ojca” nas wszystkich. A to musiało go z pewnością kosztować wiele.

Nie jesteśmy już w wieku Kostkowym, nie jego walki są naszym udziałem, ale wzór niepodzielnego oddania Panu obowiązują również i nas. Nieustanne odpowiadanie charyzmatowi powołania — kapłańskiego czy nadto jeszcze i zakonnego — wymaga stałego potwierdzenia podjętych raz decyzji: „Uczyniwszy na wieki wybór, każdej chwili wybierać muszę” (Jerzy Liebert). Służba niepodzielnym sercem jest trudna, ale możliwa. Suponuje stałą metanoję, ale jest ona radosnym powracaniem do Tego, który nas „pierwszy umiłował” i godzien jest kochania sercem niepodzielnym.

Kraków—Tyniec

O: AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Tadeusz Matras

## XXII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH — TARNÓW 1985

W dniach 17—18 września 1985 r. Tarnowskie Seminarium Duchowne gościło uczestników XXII Sympozjum Biblistów Polskich. Sympozjum nabrało szczególnego wyrazu dla Tarnowa, gdyż odbywało się niemal w przededniu rozpoczynających się uroczystości jubileuszu dwusetnej rocznicy istnienia diecezji tarnowskiej. W seminaryjnym gmachu gości podejmował ks. dr Stanisław Rosa — rektor Instytutu.

Sympozjum zainaugurowano Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej, za zmarłych biblistów, pod przewodnictwem ks. bpa dra Jerzego Ablewicza — ordynariusza tarnowskiego. Podczas Eucharystycznej Ofiary ks. Biskup wygłosił homilię, w której starał się nakreślić zadania biblistów, szczególnie powołanych do pieczy nad Słowem Boga zawartym w Piśmie św., pochylenia się z czcią nad nim oraz z szacunkiem i godnością przekazania go ludowi w zrozumiałej formie. Zwrócił również uwagę na potrzebę stwarzania duchowej więzi, niemal duchowego pokrewieństwa, pomiędzy nauczającym Słów Boga a uczniem.

Obrazy otworzył przewodniczący Sekcji Biblistów o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM. Powitał ks. Biskupa Ordynariusza, podziękował mu za przewodnictwo w koncelebrze i homilię oraz za zaproszenie biblistów do Tarnowa. Następnie wyraził radość z powodu wyniesienia niektórych członków Sekcji do godności kościelnych i naukowych. O. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, konsultor Papieskiej Komisji Biblijnej, został benedyktowany opatem zakonu benedyktynów z Pelplina, ks. doc. dra hab. Henryka Muszyńskiego z Pelplina, ks. dra Adama Odzimka z Sandomierza i ks. dra Ryszarda Karpińskiego z Lublina. — Stolica Apostolska podniosła do godności biskupich i zamianowała biskupami pomocniczymi. Ks. prof. dr hab. Jan Szlaga został wybrany prorektorem KUL-u, a ks. prof. dra hab. Józefa Homerskiego wybrano dziekanem Wydziału Teologicznego tegoż uniwersytetu w Lublinie. Ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel został wybrany dzieka-



nem Wydziału Teologicznego w Krakowie, zaś ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz — kierownikiem Studium Nauk Biblijnych KUL-u.

Przewodniczący Sekcji złożył wszystkim gratulacje i najlepsze życzenia, by ich posługiwanie na powierzonym stanowisku przyniosło jak najobfitsze plony dla Kościoła i nauki teologicznej w Polsce.

O przewodnictwo w sesji poprosił ks. Biskupa Ordynariusza, a na sekretarzy spotkania powołał ks. dra hab. Tomasza Jelonka (Kraków) i ks. lic. Stanisława Hałasa SCJ (Stadniki).

Ks. bp J. Ablewicz w kilku zdaniach powitał gości akcentując spotkanie jako szczególny wyraz dla diecezji tarnowskiej świętującej jubileusz pod hasłem „Chrystus teraz i na wieki”. Ponieważ u podstaw życia diecezji stanęli kiedyś benedyktyni, nadając pewien stygmat temu życiu, stąd szczególny wyraz serdeczności skierował pod adresem o. opata A. Jankowskiego OSB.

W pierwszym dniu przed południem referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Jan Łach (Warszawa): *Obowiązek pojednania i miłości (Mt 5, 43—48)*; ks. dr Andrzej Strus SDB (Łądy): *Rozwój prorocтва o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki wewnątrzbiblijnej w Starym Testamencie*; o. prof. dr hab. Wiesław Rosłon OFMConv (Warszawa): *Problem życia w księdze Psalmów*. Po południu z referatami wystąpili: ks. doc. dr hab. Stanisław Mędała CM (Warszawa): *Formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego*; s. dr Ewa Józefa Jezierska OSU (Wrocław): *Motyw śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem według Flp 3, 10*; ks. dr Andrzej Szewciewicz (Gorzów Wlkp): *Soteriologiczny aspekt terminu akouo w Listach św. Pawła*.

Ks. J. Łach w swoim referacie starał się wykazać, jaką funkcję pełni i jaką przekazuje treść Chrystusowy logion wypowiedziany w kazaniu na górze o miłości nieprzyjaciół. Wbrew wielu opiniom, jako integralnie związany z całością perykopy, wyraźnie wskazuje, że przykazanie miłości nieprzyjaciół ma uzasadnienie w stwierdzeniu „Bądźcie doskonałymi jak wasz Ojciec niebieski”. Logion Mt 5, 48 stawia chrześcijanom za wzór doskonałość Ojca niebieskiego ucieleśnioną w Jezusie Chrystusie — Synu Bożym.

W referacie ks. A. Strusa podjęto próbę zwrócenia uwagi na warianty tekstowe, jakie zawiera perykopa Izajaszowa 7, 10—17 oraz jej funkcję znaczeniową na przestrzeni czasu od VIII wieku przed Chrystusem do pism kumrańskich. Istotnym było stwierdzenie Referenta, że w tajemniczym Emmanuelu spełnia się zbawcza interwencja Boga mająca związek z domem Dawida.

O. W. Rosłon podjął analizę metafor zbawczych w Psalmach stwierdzając, iż u ich podstaw znajduje się zawsze problematyka życia. Pełnia zaś tego życia leżała u fundamentów zbawczej misji Chrystusa. Referent starał się wykazać, że zbawienie w księdze Psalmów stanowi wynik działania Boga i świadomych wysiłków ludzi podejmowanych w ramach wybranej społeczności dla ocalenia, przedłużenia i wzbogacenia ludzkiego życia, a w ostateczności do uzyskania pełni życia w zjednoczeniu z Bogiem.

Ks. St. Mędała dokonał spojrzenia na formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego, ukazując trzy fazy wyjaśniania tekstu biblijnego w tym czasie: egzegezę, teologię i żywą tradycję. Podejmowana w referacie próba klasyfikacji form interpretacyjnych ukazała środowiska, w których one powstawały: kultowe (świątynne i synagogalne), powstających szkół oraz pobożności prywatnej. W oparciu o aktualną dokumentację i stan badań Autor próbował zweryfikować zależność form interpretacyjnych Biblii od charakteru wspólnoty religijnej.

Ciekawą interpretację tekstu Flp 3, 10 podała s. E. Jezińska, ukazując motyw Pawłowej teologii o życiu człowieka wierzącego i ochrzczonego, partycypującym w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, będącego udziałem w zmartwychwstaniu do życia łaski w ziemskim pielgrzymowaniu, by po paruzji w pełni żyć z Jezusem w chwale.

Wreszcie w ostatnim referacie w tym dniu ks. A. Szewciw mówił o roli posłuszeństwa w Jezusowym orędziu, znajdującym swój wyraz w konkretnym działaniu Syna Bożego zgodnie z wolą Ojca, stając się posłuszny aż do śmierci na krzyżu. W ujęciu św. Pawła posłuszeństwo oznacza stałą gotowość człowieka do realizowania misji zleconej przez Boga. Odzwierciedla zatem życie człowieka zjednoczonego z Bogiem.

Pierwszy dzień obrad bibliści zakończyli nabożeństwem eucharystycznym i konferencją ascetyczną wygłoszoną przez ks. prof. dra hab. Stanisława Grzybka (Kraków) na temat odpowiedzialności za owocowanie Słowa Bożego w życiu każdego człowieka.

Drugi dzień sesji, w uroczystość św. Stanisława Kostki, rozpoczęto Mszą św. w kaplicy seminaryjnej, koncelebrowaną pod przewodnictwem o. opata prof. dra hab. Augustyna Jankowskiego OSB (Kraków—Tyniec). Podczas Mszy św. o. Opat wygłosił homilię na temat *Niepodzielnie oddany Panu*.

Referaty w tym dniu wygłosili: ks. lic. Stanisław Hałas SCJ (Stadniki): *Oryginalność koncepcji odrodzenia według 1 P (1 P 1, 3. 23)*; ks. dr Henryk Lempa (Wrocław): *Badania nad Apokalipsą św. Jana we współczesnej biblistyce polskiej*. Ponadto ks. dr Michał Bednarz (Tarnów) przekazał komunikat: *Ks. Walery Serwatowski — biblista seminarium tarnowskiego*.

Z powodu nieobecności referentów nie wygłoszono dwóch zapowiadanych referatów: ks. bpa doc. dra hab. Henryka Muszyńskiego (Warszawa): *Główne kryteria hermeneutyczne w Konstytucji Dei Verbum* oraz ks. prof. dra hab. Jana Stępnia (Warszawa): *Przybrane synostwo Boże (Rz 7, 8) — Z duchowości św. Pawła*.

Wielki wzrost zainteresowań Listem św. Piotra w ostatnich czasach skłonił ks. St. Hałasa do przeanalizowania trudnego problemu odrodzenia do życia chrześcijańskiego. Analizę powyższego tematu ujął w czterech punktach: wyraźnego stwierdzenia faktu odrodzenia nas przez Boga, użycia rzadkiego czasownika *anagennan*, zmartwychwstania Chrystusa jako narzędzia tego narodzenia oraz dynamicznej koncepcji odrodzenia.

Ks. H. Lempa w przystępnej ale zarazem bardzo wnikliwej analizie przedstawił stan badań nad Apokalipsą św. Jana podjętych przez polskich biblistów po drugiej wojnie światowej. Wykazał w nim wkład i osiągnięcia współczesnego pokolenia biblistów w naszym kraju nad najbardziej tajemniczą i trudną księgą Nowego Testamentu, w formie przekładów i komentarzy oraz w zakresie egzegezy i teologii księgi. Stwierdził, że o ile we wcześniejszym okresie badań dominowała problematyka historyczno-literacka, ostatnie czasy przyniosły szereg opracowań głównie tematów egzegetyczno-teologicznych.

Komunikat ks. M. Bednarza sięgnął do bardzo ważnego i aktualnego problemu, wydobycia z zapomnienia i ukazania sylwetek ludzi, którzy cichą i żmudną pracą kładli zręby pod współczesną biblistykę polską. Ks. W. Serwatowski jako wykładowca Pisma św. w Seminarium Duchownym w Tarnowie był inicjatorem odnowy w zakresie biblistyki polskiej w XIX wieku. Przyczynił się również swoimi dziełami do kształtowania umysłowości i duchowości księży w kraju rozdartym przez rozbiory.

Tak w pierwszym jak również w drugim dniu sympozjum ożywiona dyskusja nad referatami wniosła wiele uzupełnień i nowych treści z zakresu hermeneutyki, egzegezy i teologii biblijnej. Postulowano w niej

ponadto prezentowanie podczas sesji różnych, często zapomnianych bibliotów polskich oraz osiągnięć naszej bibliistyki w ostatnich czasach. Proponowano zapraszanie na sympozja zagranicznych gości, a młodych adeptów bibliistyki zachęcano do prezentowania opracowanych przez siebie też rozpraw naukowych.

W związku z dwudziestolecie zakończenia Vaticanum II zgłoszono wnioski z propozycją przekazania ich do Episkopatu Polski, o utworzenie Komisji do dialogu z Żydami oraz o powołanie Stowarzyszenia Apostolatu Biblijnego.

Uczestnicy symposium przesłali telegramy do Ojca Świętego, Prymasa Polski, Przewodniczących: Rady Naukowej i Komisji ds. Nauki Katolickiej Episkopatu Polski oraz biskupa nominata R. Karpińskiego.

Ustalono, że następne symposium odbywać się będzie w Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach.

W sesji brało udział 69 bibliotów z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Dwudniowe Symposium Bibliotów Polskich zakończono spotkaniem w domu biskupim, na które zaprosił uczestników sesji Ordynariusz diecezji tarnowskiej.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

#### Lista uczestników symposium

1. ks. Roman Bartnicki — 00-498 Warszawa, Książęca 21
2. ks. Michał Bednarz — 33-100 Tarnów, Plac Katedralny 6
3. ks. Tadeusz Brzegowy — 33-100 Tarnów, Kapitulna 2
4. ks. Oswald Bulka — 40-066 Katowice, Mikołowska 32
5. ks. Jerzy Chmiel — 31-003 Kraków, Podzamcze 8
6. ks. Edward Chmura — 37-700 Przemyśl, Zamkowa 5
7. ks. Michał Czajkowski — 00-132 Warszawa, Grzybowska 16 — 22/912
8. ks. Stanisław Czyż OMI — 64-211 Obra, Szkolna 12
9. ks. Jan Flis — 22-160 Rejowiec Lubelski, Kościuszki 64
10. ks. Janusz Frankowski — 03-709 Warszawa, Sierakowskiego 10/8
11. ks. Andrzej Gieniusz CR — 96-121 Radziwiłłów Mazowiecki, Bartniki 165
12. ks. Marian Gołębiowski — 87-800 Włocławek, Prymasa Karnkowskiego 3
13. ks. Stanisław Grzybek — 30-066 Kraków, Beniowskiego 39
14. ks. Stanisław Hałas SCJ — 32-422 Stadniki 81
15. ks. Teofil Herrmann CM — 66-203 Jordanowo, Gościkowo — Paradyż
16. ks. Józef Homerski — 20-039 Lublin, Nowotki 7
17. ks. Jan Jachym — 91-038 Łódź, św. Antoniego 4
18. o. Augustyn Jankowski OSB — 30-375 Kraków, Benedyktynska 37/39
19. ks. Tomasz Jelonek — 31-127 Kraków, Kochanowskiego 3
20. s. Ewa Józefa Jezierska OSU — 50-140 Wrocław, Plac Nankiera 16
21. ks. Franciszek Józwiak — 87-800 Włocławek, Prymasa Karnkowskiego 3
22. ks. Adam Kończak — 27-600 Sandomierz, Żeromskiego 6
23. ks. Andrzej Kowalczyk — 83-000 Gdańsk-Pruszcz, Wojska Polskiego 37
24. ks. Roman Krawczyk — 08-110 Siedlce, Świerczewskiego 64/4
25. ks. Józef Kudasiewicz — 20-039 Lublin, Nowotki 7
26. ks. Stanisław Kulesza — 09-400 Płock, Abpa Nowowiejskiego 2
27. o. Hugolin Langkammer OFM — 20-039 Lublin, Nowotki 7
28. ks. Wiesław Lauer — 80-834 Gdańsk, Św. Ducha 58
29. ks. Roman Lebedziuk CR — 30-645 Kraków, Szkolna 4
30. ks. Paweł Leks SCJ — 32-422 Stadniki 81

31. ks. Henryk Lempa — 50-328 Wrocław, św. Idziego 4/6
32. ks. Józef Lisiak SAC — 05-850 Ozarów Mazowiecki, Ołtarzew, Kilińskiego 20
33. ks. Tadeusz Loska SJ — 30-250 Kraków, Zaskale 1
34. ks. Jan Łach — 01-842 Warszawa, Reymonta 10/238
35. ks. Michał Magda SVD — 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
36. ks. Tadeusz Matras — 31-058 Kraków, Stradomska 4
37. ks. Stanisław Mędała CM — 00-047 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 3
38. ks. Jan Ochliński SVD — 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
39. ks. bp Adam Odzimek — 27-600 Sandomierz, Ściegiennego 2
40. ks. Ludwik Olszewski — 17-312 Drohiczyn n. Bugiem, Kościelna 10
41. ks. Antoni Paciorek — 33-100 Tarnów, Janka Krasickiego 6
42. ks. Tadeusz Paprocki — 15-077 Białystok, Warszawska 46
43. ks. Leonard Pawlik FDP — 98 Zduńska Wola, Łaska 88
44. ks. Stanisław Pisarek — 40-050 Katowice, Gen. Zajączka 2
45. ks. Bogdan Ponizy — 60-830 Poznań, Krasieńskiego 11/2
46. ks. Stanisław Potocki — 37-700 Przemyśl, Zamkowa 5
47. ks. Władysław Przybyś — 38-300 Gorlice, Plac Kościelny 1
48. ks. Jan Kanty Pytel — 60-348 Poznań, Skarbka 23/1
49. o. Józef Wiesław Rosłon OFMConv — 00-225 Warszawa, Zakroczyńska 3
51. ks. Ryszard Rumianek — 00-322 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 52/54
52. ks. bp Edward Samsel — 18-400 Łomża, Sadowa 3
53. ks. Piotr Skucha — 25-013 Kielce, ul. Świerczewskiego 27
54. o. Stanisław Stańczyk CSsR — 33-170 Tarnów-Tuchów, Wysoka 1
55. ks. Andrzej Strus SDB — 99-300 Kutno-Woźniaków
56. ks. Edmund Strycharz TChr — 61-120 Poznań, Lubrańskiego 1a
57. ks. Stanisław Strzelicki — 15-057 Białystok, Bolesława Chrobrego 10/65
58. ks. Andrzej Suski — 09-400 Płock, Abpa Nowowiejskiego 2
59. ks. Andrzej Szewciw — 66-203 Jordanowo, Gościkowo-Paradyż
60. o. Andrzej Wielgus CSsR — 33-170 Tarnów-Tuchów, Wysoka 1
61. ks. Henryk Witczyk — 25-013 Kielce, Świerczewskiego 27
62. ks. Stanisław Włodarczyk, 42-200 Częstochowa, św. Barbary 43
63. ks. Bernard Wodecki SVD — 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
64. ks. Marian Wolniewicz — 61-109 Poznań, Mieszka 1 9
65. ks. Stanisław Wysocki — 18-400 Łomża, Sadowa 3
66. ks. Jan Załęski — 03-131 Warszawa, Mehoffera 2
67. ks. Edward Zawiszewski — 83-130 Pelplin, Plan Mariacki 7
68. ks. Zdzisław Zdebski — 32-860 Czehów, Ziota
69. ks. bp Wojciech Ziemia — 10-516 Olsztyn, Bema 2