

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXXV

1982

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W PELPLINIE 1981

O. Augustyn Jankowski OSB

WYMIAR PNEUMATOLOGICZNY CHRYSOLOGII

Jak we wszystkich gałęziach wiedzy, tak i w teologii, wysuwają się dziś na czoło zagadnienia metodologiczne: prawda winna być możliwie najdokładniej ukazana i uzasadniona¹. Stąd najdonioślejsza część teologii, jaką jest chrystologia, podlega dziś także rewizji metodologicznej, a nadto poszukuje się takiej jej reinterpretacji, która by odpowiadała współczesnemu człowiekowi. Oba te dążenia są niewątpliwie słuszne same w sobie. Tym niemniej łatwo można w nich zauważyć pewne zachwianie równowagi, gdyż chodzi o stosowanie założeń i metod. Mianowicie zbyt jednostronnie kładzie się nacisk na badania historyczne dotyczące Jezusa. W wyniku daje to zawężenie pola badań i prowadzi do zbyt negatywnych wniosków hermeneutycznych.

Stosowanie metody historycznej przez współczesnych teologów jest częstym zjawiskiem. I tak np. to, co charakteryzowało przed-

¹ Tego rodzaju refleksji krytycznej poświęcone są ostatnio dzieła: *Exégèse et herméneutique* (praca zb.), Paris 1971; B. F. Lonergan, *Method in Theology*, 1971.

tem tylko fundamentalistów (ściślej mówiąc: apologetyków), można dziś zauważyć również wśród dogmatyków. I nic w tym dziwnego, gdyż powszechne uznanie dla naukowych badań historycznych sugeruje obranie tej właśnie płaszczyzny porozumienia z człowiekiem współczesnym. I powtórzyć trzeba znowu: sam punkt wyjścia jest trafnie obrany. Tym niemniej trzeba w imię równowagi metodologicznej postulować, by tak zebrany materiał był opracowany systematycznie i ukazany w syntezie, która przekroczy z pewnością ramy metody ściśle historycznej.

Chrystologii biblijnej, która nas tu przede wszystkim interesuje, opartej głównie na Nowym Testamencie, grożą dwa jednakowe niebezpieczeństwa. Jednym z nich jest zupełne niemal pominięcie danych historii w trosce o konstrukcję systemu pojęciowego, drugim zaś — świadome ograniczenie się do tylko takiej syntezy danych biblijnych, która da się uzasadnić metodą historyczno-krytyczną. Z pierwszym ujęciem, dziś zresztą mało popularnym, polemika jest zbędna, gdyż chrystianizm jest religią historyczną, a nie systemem filozoficznym. Natomiast to drugie dążenie widoczne jest u wielu dzisiejszych teologów, dbających o prowadzenie skutecznego dialogu z niewierzącymi. Ten brak równowagi jest oparty na nieporozumieniu. Istotnie, tej metodzie musi pozostać wierna apologetyka, ale do niej bynajmniej nie sprowadza się teologia mimo wielkich potrzeb apologetycznych. Zadaniem apologetyki jest przedstawić przekonująco, że w historycznym Jezusie z Nazaretu przemówił Bóg do ludzi, a to Boże orędzie jest godną wiary. Tym niemniej obraz Jezusa uzyskany za pomocą tej metody, wcale nie będzie pełny. Nie wyczerpie on bowiem bogactwa danych chrystologicznych Nowego Testamentu. Słynne rozróżnienie „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” lub „kerygmatu” do dziś dnia mniej lub więcej fatalnie ciąży na wielu autorach. Uznają oni za niezawodne w chrystologii tylko to, co ze źródeł wydobędzie metoda historyczno-krytyczna, a jako wtórne, subiektywne, a więc podejrzane traktują ujęcia chrystologiczne apostołów i pierwotnego Kościoła. Tego rodzaju jednostronność słusznie już została napiętnowana, i to niejednokrotnie².

Jednym ze środków na wyżej ukazaną jednostronność w poszukiwaniu tylko „oddolnej chrystologii” (K. Rahner) jest ukazanie jej wymiaru pneumatologicznego, postulowanego przez teksty Nowego Testamentu. Za uwzględnieniem tego koniecznego wymiaru opowiedzieli się także niektórzy protestanci³.

Zacznijmy od ustalenia, czym winna być chrystologia Nowego Testamentu. Pojęcie to bowiem dziś często jest brane bardzo sze-

² Przez takich autorów jak N. Lohfink, F. Dreyfus, P. F. Carnley.

³ Por. O. A. Dilschneider, *Die Geistvergessenheit der Theologie*, w: „Theologische Literaturzeitung” 86 (1961) 255—266.

roko i nieprecyzyjnie. Nie każdy przecież, kto się jakoś wypowiada o Jezusie Chrystusie, już uprawia chrystologię. Zadaniem chrystologii biblijnej jest systematyczne ukazanie całościowego obrazu Chrystusa na podstawie pism Nowego Testamentu. Pisma zaś te nie są kronikarskim przekazem dziejów ziemskich Jezusa, lecz już mniej lub więcej katechetycznym, a przede wszystkim duszpasterskim wykładem, wiary w Niego. Ta ukazana tam wiara opiera się wprawdzie na faktach Jego życia, ale ramy ich przekracza.

Tę właśnie niezbędną więź wiary w Jezusa Chrystusa z faktami Jego życia uwytadnia prolog Łukaszej Ewangelii: *Postanowilem i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono* (Łk 1, 3—4). Lepsze więc poznanie zdarzeń, które się dokonały (1, 1) ma się przyczynić do utwierdzenia wiary w prawdę katechetycznego pouczenia. Ale zarazem widać z tych słów, że cały Chrystus z pouczenia katechetycznego to nieco więcej niż „Jezus historii” mozolnie wykrywany w źródłach. Widać wreszcie, jak niesłuszne jest przeciwstawianie „Jezusa historii — Chrystusowi wiary”. A dlatego jest niesłuszne, gdyż to nie subiektywna wiara stworzyła dopiero Boga-Człowieka, lecz odwrotnie — historyczny Jezus, taki, jakim się okazał w faktach, wywołał taką wiarę w siebie w duszach uczniów⁴. Probierz zaproponowany przez Gamaliela wobec Sanhedrynu: *Jeżeli od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walcycie z Bogiem* (Dz 5, 38—39), nadal pozostaje w mocy o tyle, że bez jawnego działania Bożego nie ostałoby się dzieło tylko historycznego Jezusa. Sami zaś już wierzący apostołowie chętnie odwołują się mówiąc o Słowie Wcielonym do tego, co ujrzeli własnymi oczami, na co patrzyli, i czego dotyczyły ich ręce (por. 1 J 1, 1).

Chrystologia więc biblijna, która ma w pełni zasługiwać na tę nazwę, sprawiedliwie ocenia i w jedną całość syntetyzuje wszystkie dane o Chrystusie, jakie znajdują się w Piśmie św. Będąc zaś częścią teologii biblijnej Nowego Testamentu — na podstawie jego tekstu rozpatrywanego głównie metodą historyczną i filologiczną — usiłuje ona ukazać obraz takiego Chrystusa, w jakiego wierzył Kościół apostołowski I wieku. Na całość tej pierwotnej chrystologii składają się dwie wielkie jakby fale następujące po sobie. Pierwszą z tych fal jest ponowne odczytanie (*relecture*) przez pisarzy natchnionych tego, co prorocy Starego Testamentu zapowiedzieli o Mesjaszu, ale w oświetleniu życia Jezusa Chrystusa, zwłaszcza faktów

⁴ Por. R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im NT*, Würzburg 1936, 32.

paschalnych. Drugą falę stanowi już właściwa chrystologia, oparta na danych fali poprzedniej⁵.

Po tych wstępnych uściśleniach można już przejść do ukazania wymiaru pneumatologicznego chrystologii biblijnej. Jest on do zauważenia we wszystkich „warstwach” źródeł, już bowiem w słowach Jezusa można zauważyć więź między Nim a Duchem Świętym. Mniej tych słów znajdujemy w tradycji synoptycznej, więcej zaś w Czwartej Ewangelii. Pisma apostołskie z kolei mówią znacznie więcej o tej więzi, w miarę refleksji samych autorów, jak też doświadczeń Kościoła. Ta refleksja powiąże już same początki życia ziemskiego Jezusa z działaniem Ducha Świętego, wykorzystując do tego celu dwie od siebie wzajemnie niezależne tradycje o dziecięctwie Jezusa, utrwalone z czasem na początku Ewangelii Mateuszowej (1—2) i Łukaszowej (1—2). To samo należy powtórzyć o początku działalności publicznej Jezusa. Mianowicie teofania nad Jordanem w opisie wszystkich czterech Ewangelii ma jako element składowy widzialne ukazanie się Ducha Świętego⁶. Im zaś bardziej pisarze Nowego Testamentu posuwają się naprzód w stronę coraz bardziej świadomie rozwijanej chrystologii, tym bardziej zaznaczają powiązanie dzieła Chrystusa z Duchem Świętym i konieczność światła Ducha w poznaniu osoby i dzieła zbawczego Jezusa⁷.

Za początek owych światła chrystologicznych powszechnie uważa się wydarzenia paschalne. Jest to poprawny wniosek wysnuty z danych historycznych: dopiero od tych przeżyć datuje się u apostołów proces ponownego przemyślenia życia ziemskiego Jezusa, zakończony po latach zapisem utrwalającym katechezę ustną. Egzegeta ma jednak prawo posunąć się nieco dalej po tej linii. Do światła bowiem paschalnego szerzej pojętego należy również to, jakie przyniósł ostatni fakt paschalny o szczególnie doniosłym znaczeniu — Zesłanie Ducha Świętego, dokonane na oczach apostołów przez niewidzialnego już, chwalebego Chrystusa, zgodnie z Jego uprzednią zapowiedzią o „obietnicy Ojca”. Znacznie przy tym więcej miejsca poświęcają pisma Nowego Testamentu uroczystej inauguracji kerygmatu o Mesjaszu niż samemu początkowi wiary uczniów w godność mesjańską Jezusa.

Zacznijmy od dziejów Apostolskich rozpatrując, jak one ilustrują nam proces głoszenia Chrystusa przez apostołów. Najpierw uczniowie posłuszni są nakazowi Pana: *Oto Ja zesłę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie obleczeni mocą z wysoka* (Łk 24, 49). Nikt więc z nich nie rusza do prac

⁵ Por. J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Wien 1965, 42—44.

⁶ Por. Mk 1, 10; Łk 3, 22; Mt 3, 16; J 1, 32—33.

⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

apostolskich przed dniem Zesłania Ducha Świętego⁸. Dopiero wówczas zainaugurował On jako *obietnica Ojca i inny Paraklet* (J 14, 16) głoszenie słowa przez apostołów, a po tej inauguracji nim jawnie nadal kierował.

Zasadniczą treścią owego kerygmatu są *ta peri Iēsou*, ale już stojące w blasku paschalnym. Wśród zaś tych prawd jest i ta, że chwalebny *Kyrios wyniesiony na prawicę Ojca* (Dz 2, 23) jako uwierzytelniony Mesjasz, zesłał Ducha Świętego po dokonaniu swego dzieła, na znak rozpoczęcia eonu eschatologicznego⁹. Do apostołów zaś należy świadczyć o tym wszystkim. To ich świadectwo odnosi się przede wszystkim do faktu zmartwychwstania Chrystusa wraz z Jego sensem¹⁰. Raz natomiast wyraźnie wspomniany jest Duch Święty: *Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, co są Mu posłuszni* (Dz 5, 24). Tę samą więc świadectwa apostolskiego z Duchem powtórzą potem Janowe teksty o Duchu Paraklecie (J 15, 26n; 16, 7—13).

Choć kerygmat stale podkreśla zmartwychwstanie Chrystusa, tym niemniej ukazuje doniosłą więź między Jezusem przedpaschalnym a wskrzeszonym z martwych przez Ojca Chrystusem. *Wyniesiony na prawicę Boga* (Dz 2, 33) jest tym samym, którego w życiu ziemskim *namaścił Bóg Duchem Świętym* (10, 38), a który potem okazał się *kamieniem odrzuconym przez budujących, tym, który stał się głowicą węgla* (4, 11). W ten sposób światło paschalne rzucone na ziemską przeszłość Jezusa, bynajmniej jej nie tłumi, lecz przeciwnie — podbudowuje jej prawdziwość¹¹. I odwrotnie — jeśliby się zmartwychwstaniu Chrystusa odmówiło prawdziwości historycznej, odebrałoby się tym samym apostołom główny temat ich przemówień¹². Z jednej strony bowiem trzeba stwierdzić to, co słusznie określono jako „rewolucję Pięćdziesiątnicy”¹³, czyli przeżyta przez apostołów zamianę ról: Jezus z proroka—charyzmatyka, którego przez życie ziemskie prowadził Duch, sam z kolei zsyła Go *wyniesiony na prawicę Boga*. Z drugiej jednak strony trzeba stwierdzić, że ta jakby zamiana ról nie zmienia w niczym więzi łączącej Chry-

⁸ „C'est donc en vertu de la présence de l'Esprit-Saint... C'est donc aussi bien en vertu de la présence du Ressuscité lui-même que les disciples vont proclamer l'Évangile de Jésus. A cette lumière l'histoire acquiert une dimension nouvelle et la plénitude de son sens; le mystère du Ressuscité illumine la vie de Jésus de Nazareth”. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles...*, dz. cyt., 457n.

⁹ Por. G. Haya Prats, *L'Esprit, force de l'Église* (Lectio divina 81), Paris 1975, 57.

¹⁰ Por. Dz 2, 32; 3, 15; 4, 33; 10, 39.

¹¹ Por. C. Ducocq, *Christologie*, Paris 1972, 2, 15.

¹² „Privées de leur dimension historique mort et résurrection deviennent des catégories, des chiffres, sans ancrage dans notre monde”. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles*, Tournai — Montréal 1978, 80.

stusa z Duchem. Sobą nadal pozostaje Jezus, choć jako Mesjasz wszedł do chwały Ojca, a mimo zesłania nadal boskim pozostaje Duch. Więć historiozobawcza pozostaje więc niezmienniona, można co najwyżej mówić o pewnej jakby zmianie kierunku działania. Jednakże i ta zmiana jest zgodna z prorocstwami Starego Testamentu, na nowo odczytanymi w świetle paschalnym.

Przechodzimy z kolei do „warstwy” następnej — do listów Pawłowych, które znacznie więcej mówią o więzi *Kyrios* — *Pneuma* niż kerygmaty Dziejów Apostolskich.

Według Apostoła Narodów nie można poznać Chrystusa, „Bożej Mądrości” inaczej jak przez Ducha Świętego. O swoim kerygmacie mówi on: *My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą* (1 Kor 1, 23—24). Mowa tu o paradoksie Odkupienia przez krzyż, przy czym mądrość Boża nieopięta staje się w ostrym kontraście do ludzkiego poznania wyłącznie naturalnego, a stąd błędnego. Ta trudna mądrość Boża jest jednak poznawalna przez objawienie, o czym mówi Apostoł w rozdziale następnym: *Głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przeznaczył ku chwale naszej... Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* (1 Kor 2, 6n. 10) Gdzie indziej to potwierdzi o apostołach: *(tajemnica) została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom* (Ef 3, 5).

Jak apostołowie, tak i wierni — według św. Pawła — mogą poznawać Chrystusa tylko dzięki Duchowi Świętemu. Ich wiara jako korelat kerygmatu apostołowskiego wymaga pomocy Ducha Świętego począwszy od najprostszego i najbardziej zasadniczego jej artykułu: *Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus* (1 Kor 12, 3). A taki właśnie jest początek wiary, która zbawia (por. Rz 10, 9), wyraża bowiem ona zależność każdego z wiernych od Chrystusa zmartwychwstałego jako jego Pana. Prawidłowo ująć tę zależność pozwala tylko Duch Święty. Jest to wynik doświadczeń, jakie poczynił Apostoł w założonych przez siebie kościołach, a rzuca je jakby mimochodem przy sposobności omawiania właściwego korzystania z charyzmatów.

Jeszcze dalej można posunąć się po tej samej linii uwzględniając eklezjologię Listu do Efezjan. W niej bowiem zachodzi znamienne powiązanie hierarchicznych posług Kościoła z charyzmatami. To chwalebny Chrystus ustanawia *apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli* (4, 11), a trzy spośród tych funkcji gdzie indziej (1 Kor 12, 28n; 14, 32) zaliczają się do charyzmatów. Na samym zaś początku tego wywodu stoi jakby teza naczelną: *jedno jest Ciało, i jeden Duch* (4, 4), po czym ukazany zostaje wpływ tego

Ducha na to Ciało. Przy tej sposobności można wywnioskować, jak dzięki Duchowi można coraz lepiej poznawać Pana. Zadaniem bowiem hierarchii służebnej i zarazem charyzmatycznej jest *przysposobienie świętych do posługi* (4, 13) takiej, że w końcu *dojdziemy razem wszyscy do pełnego poznania Syna Bożego* (4, 13). „Pełne poznanie” (*epignōsis*) trzeba brać w biblijnym sensie poznawania. Chodzi o pełne przyłgnięcie do Chrystusa w myśleniu i działaniu¹⁴. Choć tekst wywodu Pawłowego nie już więcej nie mówi o samym „przysposobieniu” (*kataratismos*), wolno przypuszczać na podstawie innych tekstów z pism Nowego Testamentu, że chodzi tu o dalsze przekazywanie, strzeżenie i pogłębianie tradycji apostoelskich¹⁵. Jakkolwiek pojmiemy samą funkcję, wyrażoną terminem „przysposobienie”, należy ona do wyposażonej w autorytet posługi hierarchicznej¹⁶. Do jej przedstawicieli należy czuwanie, by duchowa sytuacja wiernych nie była podobna do zagrożenia na morzu: *Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu* (4, 14).

Niemalże znaczenie dla sprawy poznawania Chrystusa „w Duchu Świętym” ma zasada sformułowana przez Apostoła w słowach: *My odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób* (2 Kor 5, 16). Chociaż te dwa zdania do dziś dnia są przedmiotem kontrowersji, gdy chodzi o ich dokładny sens, to jednak wydaje się osiągalna niezawodna ich interpretacja, wystarczająca przynajmniej dla naszego skromnego celu, jakim jest jeszcze jedno uzasadnienie wymiaru pneumatologicznego naszego poznania Chrystusa, a tym samym — chrystologii¹⁷.

W tekście tym nie chodzi o poznanie osobiste Chrystusa przez samego Pawła, lecz mowa jest o poznaniu chrześcijan w ogóle. Znowu poznanie, podobnie jak poprzednio wiarę, trzeba brać w sensie biblijnego *jada*, tzn. pełnego przyłgnięcia całą istotą (por. Ga

¹³ Por. D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Romae² 1961, 23—26.

¹⁴ Por. J. Dupont, *Gnosis*, Bruges—Paris 1949, 43.

¹⁵ Por. R. Schnackenburg, *Christus, Geist und Gemeinde* (Eph 4:1—16), w: *Christ and Spirit in the New Testament* (in hon. C. F. D. MOULE), Cambridge 1973, 295.

¹⁶ Por. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* (Lectio divina 68), Paris 1971, 108.

¹⁷ Por. J. Dupont, *Gnosis*, dz. cyt., 180—186; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos*, Rom—Freiburg—Wien 1967, 1, 325—340; J. W. Fraser, *Paul's Knowledge of Jesus: II Cor V. 16 once more*, w: „New Testament Studies” 17 (1970—71) 293—313; J.-F. Collange, *Énigmes de la 2^e épître de Paul aux Corinthiens*, Cambridge 1972, 257—263; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New York 1973.

4, 8n) i słusznej oceny (por. 1 Tes 5, 12). Okolicznik *kata sarka* należy odnieść raczej do sposobu poznawania, niż do samego Chrystusa. Innymi słowy wyłącza tu św. Paweł poznanie na poziomie ludzkiej natury upadłej, jeszcze nie odkupionej, podlegającej niewoli Prawa. Wiadomo przecież, że nie odrzucał Apostoł ziemskiego życia Jezusa, skoro jego zakończenie — śmierć krzyżową — wielokrotnie akcentował jako warunek Odkupienia. Chodzi zatem tutaj o nowe i pełne poznanie Chrystusa całego, które należałoby określić zwrotem *kata pneuma*, czyli oparte na prawdziwej wierze objawionej¹⁸. Tego rodzaju interpretację popiera kontekst dalszy tego listu, mianowicie wywody rozdziału 3-go o więzi *Kyrios* — *Pneuma*. Są tam przeciwstawione sobie dwa etapy dziejów zbawienia w ten sposób, że Pierwsze Przymierze wraz z naturą nieodkupioną — to etap tylko „litery”, po którym nastąpił już dzięki Chrystusowi etap Nowego Przymierza z jego „posługiwaniem Ducha”. „Jasność (*doxa*) Pana” staje się tam naszym udziałem *za sprawą Ducha* (3, 18).

Prawidłowo więc da się wysnuć wniosek: poznać, oczywiście w sensie biblijnym i zbawczym, można Chrystusa tylko przez wiarę, której początek zawdzięczamy Duchowi Świętemu. Wniosek ten bardzo już zbliża się do relacji Chrystusa i Ducha Parakleta z Czwartej Ewangelii, do której przechodzimy.

Z bogatej tematyki o Duchu Paraklecie wybieramy tylko to, co odnosi się do poznania dzięki Niemu Jezusa Chrystusa. Choć kilkakrotnie mowa jest w Czwartej Ewangelii o Duchu Świętym na jej początku i potem w części końcowej, tylko w rozdziałach 14—16 nosi On nieprzetłumaczalne jednym słowem miano *ho paraklētos*, z uściśleniem „inny Paraklet”, gdyż pierwszym u Ojca Parakletem jest sam Chrystus według słów z I Listu św. Jana (1 J 2, 1). Bogate w treści pojęcie „Paraklet” zawiera w sobie takie, jak: obrońca, orędownik, rzecznik, opiekun i pocieszyciel.

Misja Ducha Parakleta jest swoistą kontynuacją ziemskiego dzieła samego Jezusa, który zapowiada Jego przyście jako wynik własnej prośby skierowanej do Ojca (J 14, 16—17). Ale bezpośrednio po tej zapowiedzi następuje stwierdzenie: *Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was* (14, 18). Z kolei ostatnie teksty z rozdziału 16 ustalają zupełną zależność nauczania całej prawdy przez Ducha Parakleta od zasobów Chrystusa (16, 12—14). A chociaż Jezus widzialnie ma odejść niebawem, zapowiada: *Znowu chwila, a ujrzenie Mnie* (16, 19). Z tych zestawień zdaje się wynikać, że to właśnie „w Duchu Świętym” niebawem przyjdzie Chrystus do uczniów¹⁹. Tak powi-

¹⁸ Do „virtuelle Pneuma-Texte” zalicza nasz tekst K. Prüm m, dz. cyt., 2, 1, 426n.

¹⁹ Por. H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannes-evangelium*, w: *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift J. Schmid), Regensburg 1963, 234; nado to całokształcie tekstów o Duchu Paraklecie por.

zane ze sobą dwa przyjscia próbowano tłumaczyć koncepcją „eschatologii zrealizowanej” (R. Bultmann, C. H. Dodd), którą trzeba by uściślić ograniczeniem: „częściowo zrealizowana”. Dwie dalsze wypowiedzi rzuca światło na nasze zagadnienie. Jedna jest zasadą ogólną przyszłego działania nauczycielskiego Ducha Parakleta: *Paraklet Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu; On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14, 26). Druga — to obietnica bardziej szczegółowa: *Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy*²⁰. *Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek słyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe* (16, 12—13). W pierwszym tekście dwa słowa: „nauczyć” oraz „przypomnieć” znaczą u Jana więcej, niż zwykliśmy kojarzyć z nimi w języku potocznym. Ilekroć *didaskēin* stosuje się do Boga lub Chrystusa (por. 7, 14, 28; 8, 28) znaczy prawie tyle, co „objawiać”. Natomiast *hypomimnē(i)skein* oprócz „przypominania” znaczy „wykrywać” głębszy sens²¹. Zestawiając teraz wszystkie te dane razem otrzymujemy w wyniku, że nauka, jaką objawił Bóg Ojciec za pośrednictwem Syna, dzięki Duchowi Parakletowi daje pewność wiary tym, którzy ją przyjmują, a zarazem przestaje być czymś dla nich zewnętrznym wnikając do głębi ich serc. Słowo Chrystusa za sprawą Ducha przyjęte przez wiarę zdaje się być owym „namaszczeniem” czy też „olejem namaszczenia” (*chrisma*), o którym jest mowa w I Liście Janowym, że w nas trwa tak, że już nam nie potrzeba *pouczenia od nikogo* (1 J 2, 27)²². W drugim zaś powyższym tekście, obietnicy bardziej szczegółowej, należy podkreślić przeciwieństwo między *teraz* (*artī*) *jeszcze znieść nie możecie*, co się odnosi do ostatnich chwil Jezusa z uczniami, a czasem od przyjscia Ducha Parakleta. Dopiero wówczas „prawda” — a słowem tym określa Janowa Ewangelia objawienie przyniesione przez Jezusa — Chrystusa — stanie w pełnym świetle. Centralną zaś prawdą objawioną jest Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Słowo wreszcie „doprowadzi”, dosłownie „wskaże drogę” (*hodēgēsei*), być może zapożyczone z Ps 24, 5 według LXX, sugeruje niezawodnego Przewodnika w tej drodze do pełnej prawdy. Przy tym przez powtórzenie z *mojego weźmie* otrzymuje szczególnie akcent zależ-

I. de la Potterie — S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (Unam sanctam 55), Paris 1965, 96—101; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg—Basel—Wien 1975, III, 156—173.

²⁰ Wydania krytyczne greckiego Nowego Testamentu nie są zgodne co do lekcji *en pasē alētheia* lub z *accusativem: eis pasan alētheian*. Obie lekcje jednakowo służą naszemu tutaj ujęciu misji Ducha.

²¹ Por. O. Michel, ThWNT IV, 681; N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, w: „Studia Theologica” 1 (1948) 94.

²² Por. I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit...*, dz. cyt., 92n.

ność misji nauczycielskiej Ducha Świętego od Chrystusa, jedynego Słowa Ojca.

Nas tutaj jednak w owej misji nauczania interesuje w tej chwili sprawa poznania Chrystusa. Tej sprawie służy trzeci tekst *Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku* (J 15, 26—27). Kontekst wskazuje na to, że ulubione słowo Janowe „świadczyć” (*martyrein*) przybiera tu odcień znaczeniowy znamieny dla żydowskiej procedury sądowej — obrony sprawy Chrystusa wobec wrogięgo lub obojętneęgo świata. Ale jednocześnie trzeba pamiętać, że w Janowej Ewangelii, gdy różne osoby świadczą, w ostateczności przekazują świadectwo Boga Ojca²³. Tak więc to samo świadectwo, które dają Ojciec i Syn Boży (J 8, 18), w dalszym ciągu należy do Kościoła, a kieruje nim Duch Święty. Świadectwo Ducha — to nie sprawa powtarzania ani kodyfikacji prawd, lecz raczej interpretacji zgodnej z potrzebami czasów²⁴.

Pozostaje nam jeszcze do omówienia również Janowa Apokalipsa. W części jej wstępnej, która, być może, jest stosunkowo najpóźniejsza, ukazuje się chwalebny Chrystus jako Sędzia i Kapłan, a zarazem Pan Kościoła, który „zna sprawy” dziejące się w poszczęgólnych wspólnotach. Tym niemniej każe On kończyć każdy z listów do siedmiu kościołów zawsze tym samym napomnieniem: *Kto ma uszy, niechaj pošłysz, co mówi Duch do kościołów!* (Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 12. 22). Napomnienie to jest rozszerzonym logionem Jezusowym, powtarzającym się u Synoptyków (Mk 4, 9. 23; 7, 16; Łk 8, 8; 14, 35; Mt 11, 15; 13, 9. 43). Rozszerzenie go o wyeksponowaną misję Ducha odpowiada obietnicom, jakie padają z ust Jezusa o Duchu Paraklecie, opiekunie uczniów podczas ostatniej wiecezy²⁵. Znamienne jest to, że Chrystus, który w Apokalipsie sam przemawia na początku i w zakończeniu księęi, wiele nadto działa jako Baranek w głównym, środkowym jej zrębie, całe zadanie pouczenia kościołów przekazuje Duchowi Świętemu. Takie więc pośrednictwo konieczne i jedyne zdaje się wskazywać na ogólną zasadę, że Duch ma podać Kościołowi także i to, co dotyczy samego Chrystusa, tym bardziej, że stały ten refren powtarza się w listach zawierających bogatą treść chrystologiczną, która w całej tej księę-

²³ Por. I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans saint Jean*, w: *Sacra Pagina*, Gembloux 1959, II, 200—202.

²⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., III, 173.

²⁵ Por. W. J. Harrington, *Understanding the Apocalypse*, (Washington) 1969, 85.

dze wykracza także poza ramy chrystologii poprzednich ksiąg Nowego Testamentu.

Wreszcie pod sam koniec okresu apostołskiego lub może krótko po nim dochodzi do sformułowania zasady interpretowania Pisma św. w taki sposób, że znowu jest wyeksponowane natchnienie dane przez Ducha Świętego. To znany dobrze klasyczny tekst o nim: *To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie* (2 P 1, 20—21). Wyłączenie prywatnej interpretacji dobrze harmonizuje nie tylko z samym faktem natchnienia biblijnego, ale z całą misją Ducha Parakleta w doprowadzaniu uczniów do pełnej prawdy. W ramach zaś objawienia biblijnego Nowego Testamentu chrystologia zajmuje miejsce najdonioślejsze.

PODSUMOWANIE

Z danych Nowego Testamentu wyżej omówionych można już wysnuć wnioski w sprawie poprawnego uprawiania chrystologii. Są to cztery następujące zasady:

1. Metoda historyczna; niezbędna w egzegezie i teologii, dzięki której można odkryć poszczególne „warstwy” źródeł tradycji ustnej i stadia rozwoju — pisanej, włącznie do ostatecznej redakcji ksiąg, musi się rządzić także słuszną zasadą teologiczną. Nie jest nią bynajmniej robienie różnicy między słowami Jezusa a rzekomymi amplifikacjami kerygmatu Kościoła, lecz odróżnianie apostołskich tradycji zapisanych w Nowym Testamencie od anonimowych poza nim, po to, by apostołskim poświęcić uwagę jako natchnionym²⁶. Te bowiem w okresie apostołskim podlegają stałemu rozwojowi i pogłębianiu dzięki natchnieniu Ducha Świętego.

2. Warstwa chronologicznie późniejsza nie jest bynajmniej mniej wartościowa od wcześniejszej. Jedne i drugie należy brać w świetle wiary i zestawiać w jedną całość.

3. Z całą pewnością chrystologia tradycji apostołskiej była na początku „oddolna”, powoli odkrywała i zgłębiała misterium Chrystusa. Tę drogę należy dziś zalecać wszystkim, którzy jeszcze molożnie szukają Chrystusa. Tym niemniej zbytnim uproszczeniem jest usiłowanie wyrugowania chrystologii „odgórnej” przez „oddolną”. Obie bowiem te drogi są nawzajem komplementarne i żadnego rze-

²⁶ Por. W. Trilling, *Les traits essentiels de l'Église du Christ*, w: *Assemblées du Seigneur* 53 (1964) 22.

czywistego przeciwieństwa między nimi nie ma²⁷. Albowiem tzw. funkcjonalna chrystologia już w Nowym Testamencie zaczyna się przekształcać w esencjalną. Już pierwsze i drugie pokolenie wiernych stopniowo przechodzi od Chrystusowej władzy (*exousia*) do Jego istoty (*ousia*), którą po części odkrywa. To posuwanie się nie-trudno zauważyć w hymnach chrystologicznych Nowego Testamentu. A odbywało się ono właśnie używając biblijnego zwrotu *kata pneuma*. Odczytać tak pisma Nowego Testamentu jest niezbędnym postulatem teologicznym. Dziś bowiem do egzegety to należy — z zachowaniem oczywiście proporcji w samej analogii — co było zadaniem Ewangelistów: ukazać Jezusa Chrystusa: żywego, całego i obecnego²⁸.

4. Jeśli nawet najprostszy akt wiary zbawczej w Jezusa Chrystusa wymaga pomocy Ducha Świętego, to ileż bardziej wymaga Jego wpływu to, by cała doktryna biblijna o Chrystusie była nie-tnięta i coraz lepiej rozumiana pod wodzą magisterium Kościoła. Kościół pierwotny, apostołski, w łonie którego powstały za natchnieniem Ducha Świętego wszystkie pisma Nowego Testamentu, miał świadomość niezawodnej na przyszłość pomocy z Jego strony w doprowadzeniu do całej prawdy o Chrystusie.

Tak więc również Kościół naszych czasów, choć tylu wiekami oddzielony od ery apostołskiej, licząc na tę samą pomoc nadal rozwija „według Ducha” pełną, a niezawężoną rzekomo historycznymi postulatami chrystologię.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYŃ JANKOWSKI OSB

²⁷ Por. R. H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, London—Glasgow³ 1974, 248.

²⁸ Por. X. Léon-Dufour, dz. cyt., 493.

Ks. Antoni Tronina

PSALM 67/68

W TRADYCJI JUDAISTYCZNEJ I NOWOTESTAMENTALNEJ

Musiato się wypełnić wszystko, co było napisane o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44).

W oparciu o zasadę wypełnienia pierwotny Kościół uznał księgi Starego Testamentu za zapowiedź zbawczej misji Chrystusa. Szczególną rolę w życiu Kościoła spełnia Psalterz. Autorzy Nowego Testamentu i pierwsi chrześcijanie w świetle psalmów odczytywali

słowa i dzieło zbawcze Chrystusa. Chrystologiczna reinterpretacja Psalterza dokonuje się w dwu kierunkach:

1. Psalmi interpretowane, tj. odczytywane w świetle tajemnicy Męki i Chwały Pana.

2. Psalmi interpretujące, wyjaśniające, pogłębiające pewne aspekty misterium paschalnego¹.

Pierwszy kierunek reprezentują tzw. „psalmy mesjańskie” (zwl. Ps 2; 16; 22; 45; 72; 110), w których Kościół od początku widział proroczą zapowiedź przyjścia Chrystusa. Wszystkie te psalmy były przedmiotem niezliczonych monografii; doczekały się także szczegółowego opracowania w literaturze polskiej².

Niniejszy artykuł ma za zadanie ukazać interpretującą rolę tekstów Psalterza w kształtowaniu się chrystologii Nowego Testamentu. Oczywiście, wielka ilość tych tekstów³ wyklucza wszelką syntezę. Poprzestaniemy więc na analizie jednego psalmu (67 wg Septuaginty i Wulgaty, 68 w Biblii hebrajskiej), a ściślej — niektórych jego wersetów, wykorzystanych w NT dla zobrazowania prawdy o chwalebnym wywyższeniu Jezusa. Przedtem jednak ukážemy historię jego interpretacji w czasach ST, jak również w liturgii synagogalnej, z której wyrosła jego lektura chrześcijańska.

I. NAJSTARSZE RELEKTURY PS 68

Według zgodnej opinii egzegetów, Ps 68 należy do najtrudniejszych utworów Psalterza⁴. W. F. Albright⁵ nazwał go zbiorem incipiów ok. trzydziestu pieśni kananejskich, sięgających XIII—X w. przed Chr. I choć jego opinia nie znalazła wielu zwolenników, niewątpliwie chodzi o jeden z najstarszych utworów biblijnych, wykorzystujący mityczne teksty przedizraelskie. Wszelka próba rekonstrukcji pierwotnej wersji utworu będzie tylko hipotezą. Wystarczy tu stwierdzić, że był to hymn znany na długo przed Dawidem i używany w kulcie na wyżynach (por. aluzje do gór świętych, ww. 15—19). Pokrewieństwo literackie z najdawniejszymi pieśniami Biblii, zwł. uderzające podobieństwo do kantyku Debory (Sdz 5), pozwala umieścić go w kontekście Wyjścia z Egiptu i podboju

¹ M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus*, „Cahiers Evang.,” n. 25 (1978) 60.

² *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (red. St. Łach, M. Filipiak), Lublin 1974.

³ H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, Philadelphia 1974, 219—227, wymienia 265 referencji do psalmów w NT, zaś *Index of Quotations w: The Greek New Testament*, 1968² — ponad 400.

⁴ Zob. np. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1978⁵, 628.

⁵ *A Catalog of Early Hebrew Lyric Poems — Ps 68*, HUCA 23 (1950—51) 1—39.

Kanaanu. Imiona Zabulona i Neftalego (w. 28) wskazują na czasy amfiktionji plemion północnych (por. Sdz 4). Wzmianka o dominacji Beniamina (w. 28) może pochodzić z czasów Saula, który należał do tego pokolenia.

Kolejna faza recepcji psalmu zaczyna się z chwilą jego przyjęcia do kultu jerozolimskiego za Dawida (w. 30). Wówczas włączono go do kolekcji liturgicznych pieśni pierwszej świątyni (w. 1).

Dalsza reinterpretacja dokonała się po niewoli babilońskiej w kręgu teologii Deutero-Izajasza. Zgodnie z tą relekturą, psalm zapowiada nowe Wyjście Izraela. Słownictwo uległo aktualizacji i przystosowaniu do nowej rzeczywistości. Wystarczy kilka przykładów. Wyrażenie: *söllû lārōkēb bā'ārābôt, przygotujcie drogę jadącemu na pustyni* przypomina styl Dt Iz⁶, zastępując starożytne określenie Boga: *cwałujący na obłokach*, czy też: *gromadzący chmury* — częsty w mitach ugaryckich epitet Baala⁷. Podobnie termin (*āsīrim, więźniowie* (w. 7) zdaje się zastępować wcześniejsze *hāsīrim* czy *hāsīdīm*⁸.

W ten sposób dawny hymn mitologiczny osiąga nowy wymiar. Bóg Izraela nie jest już bogiem mitu, lecz historii. Przybywa On z Synaju, gdzie objawił się Izraelowi. Jego obecność przejawia się w dziejach narodu wybranego przez potężne dzieła zbawcze: wyzwolenie z Egiptu, opiekę na pustyni, wreszcie dar ziemi, niegdyś obiecanej a teraz zdobytej na poganach. Te trzy etapy są wyraźnie zaznaczone w strukturze psalmu. Poza hymniczną inwokacją (ww. 2—7) i krótkim zakończeniem (ww. 33—36), można w nim wyróżnić trzy części (ww. 8—18; 19—24; 25—32), z których każda zaczyna się hebrajskim czasownikiem: *jāšīl*, *ālāh* i *hālak*.

Część pierwsza opisuje Wyjście z Egiptu, druga — objawienie na Synaju, trzecia wreszcie — zdobycie Kanaanu i złożenie arki w świątyni jerozolimskiej⁹. Jak niegdyś na pustyni, tak i po niewoli babilońskiej, Jahwe sam poprowadzi swój naród ku ziemi świętej i obejmie w posiadanie odbudowaną w Jeruzalem świątynię, gdzie wszystkie narody oddadzą cześć jednemu Bogu.

Ostatni etap tradycji starotestamentalnej przekazuje Septuaginta (LXX). Wersja LXX dowodzi, że już w II w. przed Chr. tekst spółgłoskowy psalmu był ustalony w tej samej formie, jaką przekazali później masoreci. LXX daje jego przekład wierny, nawet mechaniczny, wyjaśniając go tylko w trudnych miejscach. Choć więc trudno mówić o nowej relekturze psalmu w LXX, i tu da się zauważyć ślady interpretacji różnej od masoreckiej. Przede wszystkim uderza troska o unikanie antropomorfizmów. Bóg nie „cwałuje na

⁶ Iz 40, 3; 57, 14; 62, 10.

⁷ Zob. S. P. Brock, *Nefelēgereta = rkb 'rpt*, VT 18 (1968) 395—397.

⁸ J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart 1966, 47.

⁹ Por. Kraus, dz. cyt., 635.

obłokach”, ani „po pustyni”, lecz „wstępuje na Zachód” (w. 5), czy: „ku Wschodowi” (w. 34). Jego mieszkaniem jest niebo, a nie świątynia zbudowana przez ludzi (w. 6). Obserwujemy tu również początki egzegezy „duchowej”, alegorycznej: „samotni” (*jeħidim*, w. 7) to ci, którzy mają „jedne obyczaje”, czy „wspólnego ducha” (*monotropoi*). „Deszcz obfity” (w. 10) symbolizuje już Torę, zgodnie z Pwt 32, 2, zaś w miejsce dóbr materialnych zsyłanych przez Boga, pojawia się abstrakcyjna „dobroć” (w. 11). Zamiast o pogańskich „królach zastępów”, LXX woli mówić o Bogu mocy niebieskich (w. 13). Beniamin został przedstawiony w proroczej ekstazie (*en ekstasei*, w. 28). Pod wpływem Pwt 33, 2 LXX, w. 18 sugeruje obecność aniołów przy objawieniu synajskim. „Wypróbowani w srebrze” (w. 31) to alegoria narodu, doświadczanego przez Boga, ale będącego także Jego „umiłowanym” (*agapētos*, w. 13).

Pomimo bardzo wiernego przekładu psalmu w LXX, dadzą się tam więc zauważyć początki haggady. Chcemy teraz ukazać ewolucję tych wątków w okresie „miedzytestamentalnym”.

II. TRADYCJA JUDAISTYCZNA

Tradycja tego okresu zachowała się w dokumentach spisanych kilka wieków później. Dokumentem najważniejszym dla nas jest targum do naszego psalmu (TPs 68). Chcąc dokładniej datować zawarte w nim wątki haggadyczne, podamy też paralele z innych źródeł (apokryfy, midrasze, Talmud)¹⁰.

Targumiczna interpretacja psalmu jest uwarunkowana jego użyciem w liturgii Pięćdziesiątnicy. Wiadomo, iż w I w. po Chr. dawne święto żniw łączono z historią Wyjścia. Pięćdziesiąty dzień po świę-

¹⁰ Ponieważ dotychczas brak krytycznego wydania TPs, tłumaczenie nasze opiera się na tekście Poligloty Londyńskiej, z uwzględnieniem wariantów trzech wydań wcześniejszych, tj. Biblii Bomberga, Wenecja 1518 (v), Psałterza Justinianiego, Genua 1516 (n) oraz Poligloty Królewskiej, Antwerpia 1573 (r). Warianty te zestawil P. Techen, *Das Targum zu den Psalmen*, Wismar 1896, 26—29.

Podstawowe źródła judaistyczne wykorzystane w artykule: P. de Lagarde, *Chagiographa chaldaice*, Leipzig 1873 (przedruk: Osnabrück 1967); S. Buber, *Midrasch Tehillim (Schocher Tob). Sammlung agadischer Abhandlungen über die 150 Psalmen*, Wilno 1891, t. 1—2. Przekład niem.: A. Wünsche, Hildesheim² 1967; ang.: W. G. Braude, New Haven 1959; J. Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, t. 1—3, Philadelphia 1933—35; H. Freedman — M. Simon, *Midrash Rabbah*, t. 1—10, London² 1951; M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. 1—11, Paris 1878—89 (przedruk: 1960); L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, t. 1—12, Berlin 1929—36 (przedruk: 1965). Przekład ang.: I. Epstein, *The Talmud Babli*, t. 1—35, London 1935—52.

cie Paschy stał się pamiątką nadania Prawa na Synaju¹¹. Również synagogałne czytania liturgiczne świadczą o tym związku. W dniu Pięćdziesiątnicy czytano więc przede wszystkim opis przymierza synajskiego (Wj 19—20). Po nim następowały czytania z proroków: Ez 1 i Ha 3 (to drugie wyraźnie nawiązuje do teofanii na Synaju). Wreszcie z Psalterza czytano Ps 29 i 68¹².

W takim kontekście nasz psalm nabiera nowego znaczenia. Wszystkie wymienione czytania podkreślają potęgę i moc Bożą, objawione na Synaju. Tę samą myśl zawiera więc TPs 68. Już w wersji LXX zastanawia częste użycie słów wyrażających potęgę Boga¹³; w targumie staje się to jeszcze wyraźniejsze dzięki zdaniom wyjaśniającym.

Zestawmy teraz dodatki i wyjaśnienia tekstu hebrajskiego, spotkane w TPs 68:

w 5. „Jego Imię” przełożono: „Imię jego Chwały”. Epitet boski: *rōkēb bā'ārābōt*, zastąpiono omówieniem: „Ten, który zasiada na tronie swej Chwały w niebiesiach” (por. TestLew 5, 1). Słowo (*ārābōt*), które sprawiało już kłopot tłumaczowi greckiemu, tradycja rabinistyczna wywodzi (na podst. Pwt 33, 26) od rdzenia (*rb*, „podobać się”). Jest to więc „miejsce ulubione” przez Boga, czyli najwyższe niebios, gdzie zamieszkuje Chwała¹⁴.

w. 6 — parafraza hebr. *bim'ōn qōdšō*, dla uniknięcia antropomorfizmu.

w. 7a — wyjaśnienie w świetle Rdz 2, 18. 24. Tradycja potwierdzona u Mt 19, 6: *co Bóg złączył...* (greckie *zeug-*, aram. *zwg*)¹⁵.

w. 7b — lectio conflata z podwójnym tłumaczeniem hebr. *bakkōšārōt*: 1) „in pompa”; 2) „propter opera recta”. To drugie wyjaśnienie opiera się na późnym znaczeniu rdzenia *kšr*, „być odpowiednim, zgodnym z Prawem”. Targum powiązał ten werset z przejściem Morza Czerwonego (Wj 14, 30); tradycja rabinistyczna przypisuje podobną interpretację R. Jose b. Chalafta (ok. 150 r.): po stworzeniu świata Bóg kojarzy małżeństwa, co jest rzeczą tak trudną, jak rozdzielenie Morza¹⁶. Dlatego buntownicy w w. 7c są wyraźnie określani: „Faraon i jego wojska”.

¹¹ Por. R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, AssSeign 51 (1963) 25. Najstarszą wzmianką o łączeniu tego świata z odnowieniem Przymierza, mamy w Jub VI, 17, w końcu II w. przed Chr.

¹² Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim 1973, 283.

¹³ en andreia (w. 7b); katērtisō (10b); dynamis (12. 13a).

¹⁴ MidrPs 9, 11; 114, 2n. Liczba niebios była znamienita: trzy (TestLew 2, 8; 3, 3), pięć (ApBagr), wreszcie siedem (HenSłow, ApAbr). 2 Kor 12, 2 mówi o „trzecim niebie”.

¹⁵ TRdz 2, 18 (Neofiti): 'bd ljh zwg, marg.: br zwg..

¹⁶ Pesikta de Rab Kahana, 11b.

w. 8 — dodatki do TH przejęto z Wj 13, 31; wzmiankę o darze Tory uzasadniają dalsze wersety targumu¹⁷.

w. 9. „rosa” — dodano na podst. Sdz 5, 4. Nazwa Synaj spowodowała uzupełnienie wersetu słowami Wj 17, 18.

w. 10. Początek wersetu uzupełniono na podst. czytań liturgicznych z Tory (Wj 20, 19; Pwt 5, 24nn). Deszcz i rosa to symbole Prawa (Wj 16, 13nn; Lb 11, 9). Midrasz zawarty w Talmudzie babil. (Sabb 88b) przypisuje to wyjaśnienie R. Jozua b. Lewi (III w.), a Mechilta (do Wj 20, 17) — R. Juda b. Ilaj (ok. 130—160). Tradycja jest jednak starsza; jej ślady zawiera J 4 i 6.

w. 11. Rzeczownik *ḥajjāh* przełożono jako: „obóz”¹⁸. Czasownik *tākin* wymaga dopełnienia; wzięto je z w. 13 („zastęp aniołów”), czytając *mal* (*ākê* zamiast: *malkê*, jak wiele rękopisów hebr.

w. 12. Wyrażenie: „dał słowo” kontekst liturgiczny kazał łączyć z darem Tory na Synaju; stąd wzmianka o Mojżeszu i Aaronie, którzy ogłaszają objawienie (hebr. *ōmer*, aram. *mēmṛā*). Imiesłów *hamm^ebašš^erōt* zmienia więc w targumie rodzaj i liczbę, i oznacza „dobrą nowinę” ogłoszoną tylko Izraelowi. W I w. rozumiano jednak ten tekst uniwersalistycznie (TPs 68, 19. 32 zakłada nawrócenie pogan). Wg targumu do Pwt 33, 2, Tora została powierzona także Edomowi, czyli Rzymianom. Podobnie wyjaśnia tradycja nasz werset: „R. Jochanan mówił: Co znaczy Ps 68, 12? Każde słowo, które wyszło z ust Najwyższego, podzielilo się na 70 języków”¹⁹. Liczba 70 oznacza wszystkie narody (por. Rdz. 10). Ta tradycja wydatę się b. stara; Talmud babil. w cytowanym wyżej tekście przypisuje ją szkole R. Izmaela (koniec I w.). Potwierdzenie tej opinii znaleźliśmy w Dz 2.

w. 13. Aktualizacja historyczna, por. THa 3, 16. Inną tradycję, harmonizującą z kontekstem targumu, podaje Talmud (śladem jej jest lekcja „aniołowie” zamiast: „królowie” w niekt. rękopisach hebrajskich) — podczas objawienia na Synaju, aniołowie podtrzymują delikatnie Izraelitów cofających się przed Słowem bożym²⁰. Drugą część wersetu targum wyjaśnia alegorycznie o darze Tory. Trudne wyrażenie hebr. *n^ewat-bajit* (LXX: *hōrajotēs*) zastąpiono przez „synagogę Izraela”.

w. 14 Słowo *šepatājim* oddał targum latynizmem *qjqlt*: „cancelli”, tj. przegrody, bariery (w cyrkach), łącząc go z rdzeniem *ql*²¹ w znaczeniu negatywnym. „Królowie bezbożni” to Rzymianie, którzy bawią się w swym nieczystych teatrach, podczas gdy Izrael zaj-

¹⁷ Por. MidrPs 68 (Braude, 540).

¹⁸ Zob. Zorell, *Lexicon VT*, 237n; Jastrow, 455b.

¹⁹ Sabb 88b.

²⁰ Tamże: nie czytać (*al tiqra*): *jiddōdūn*, od rdzenia *ndd*, lecz: *jedaddūn*, od rdzenia *ddh*.

²¹ Por. MidrPs 68 (Braude 542; Jastrow 1382b).

muje się wyłącznie studium Tory. Porównanie z gołębicą jest częste w literaturze rabinistycznej²². Ostatnie słowa wersetu, trudne do przełożenia, opisują wg targumu przymioty Tory, cenniejszej nad srebro i złoto²³.

w. 15. Przedmiotem jest nadal Izrael, modlący się nad Morzem Czerwonym. Czasownik *prś* wzięto więc w znaczeniu technicznym „wznosić ręce do modlitwy”. Nazwę „Salmon” przełożono dwukrotnie: „gehenna” i „cień śmierci” (*lectio conflata?*). Podobna interpretacja wersetu istniała już w II w.²⁴

w. 16. Identyfikacja góry Moria z górą Świątyni jest b. stara, por. 2 Krn 3, 1. Tutaj nazwa „Moria” wydaje się błędną lekcją początku wersetu (*Elohim; Mara; Moria*). Z midraszu do Ps 68 wynika jednak, iż tradycja o wybraniu Synaju spośród innych gór była znana już w II w. Haggada oparta jest na podwójnej lekcji czasownika w w. 17: Gdy Bóg zapytał: „Dlaczego burzycie się (*terass^edūn*), góry wyniosłe?” — echo dodało: „Dlaczego szukacie sporu (*tirsū dīn*) z górą Synaj”²⁵.

w. 18. Jedyna wyraźna wzmianka o aniołach w TPś 68. Tradycja, w oparciu o Pwt 33, 2 (por. LXX), widziała w wyraż. *šin* (*ān* nazwę aniołów. Dyskusja o ich roli przy nadaniu Prawa rozwinęła się szczególnie w III w.²⁶. Samo przekonanie jest jednak potwierdzone kilkakrotnie już w NT²⁷. „Szekina spoczywa na nich (*bām*), tzn. na rydwanach kierowanych przez aniołów: wyraźny wpływ lektury Ez 1.

w. 19. Punkt centralny psalmu, tekst szeroko dyskutowany w judaizmie. Targum zmienia całkowicie jego pierwotny sens. Gdy w TM mowa o samym Jahwe, tryumfującym w niebieskiej świątyni nad swymi wrogami, to targum odnosi ten werset do „proroka Mojżesza”, który odebrał Torę wrogim potęgom anielskim i dał ją Izraelowi. Legenda wyrasta z połączenia lektury Wj 19 (powtwarzające się czasowniki (*ih* i *ird*) z Prz 21, 22. Także ten werset zawiera podwójne tłumaczenia. Wyraż. *šābitā šēbi* przełożono najpierw dosłownie: „pojmałeś jeńców”, a potem odniesiono do „buntowników, którzy nawracają się i czynią pokutę”. L. mn. *mattānot* oznacza „dary”, ale wyjaśnia się też jako „słowa Prawa”. Wreszcie czas. *lāqahtā* przełożono: „nauczyłeś” (*lpt*)²⁸. Największą niespodziankę stanowi drugie tłumaczenie czasownika: „dałeś (dary)”. Podstawą zmiany

²² Np. Ber 53b; Šabb 49a.

²³ Przekład „skarbcę” zakłada lekcję *‘ōsārôtēhā*, zam. *‘ēbrôtēhā*, por. W. Bacher, *Das Targum zu den Psalmen*, MGWJ 21 (1872) 465.

²⁴ Ber 15b.

²⁵ Meg 29a. Por. Braude, 542n.

²⁶ Šabb 88b—89a; ExR ad 24, 2. Por. J. P. Schultz, *Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law*, JQR 61 (1970—71) 282n.

²⁷ Dz 7, 38. 53; Ga 3, 19; Hbr 2, 2.

znaczenia mogło być zamierzone przedstawienie spółgłosek rdzennych: *lqh/hlq*²⁹. Raczej jednak czas. *lqh* wzięto w sensie szerszym: „wziąć, aby dać”³⁰. W każdym razie jest to b. stara lekcja. Spotkamy ją w Ef 4, 8, a jeszcze wcześniej w pewnej interpolacji do TestXII³¹.

w. 20. — Targum powraca do poprzedniego kontekstu, gdzie podmiotem był Bóg. Czasownik „nosić”³², otrzymał tu znaczenie sprawcze: Bóg obarcza swój lud nakazami („jarzmo Tory”). W drugim stychu On sam jest nazywany „Mocnym”, a Jego dzieła zbawcze (l. mn. jak w LXX) oddano dwoma synonimami: *pwraqnn* *ws* (*jdnn*).

w. 21. Niezwykle wyrażenie hebr., „wyjścia Śmierci” (TM: *lammāwet tosā* *ôt*), targum tłumaczy jako dwa rzeczowniki: „śmierć i wyzinięcie ducha”, dodając komentarz do drugiego. Przedimek 1^e uzupełniono zgodnie z kontekstem: „przeciw bezbożnym”.

w. 22. Midrasz do Ps 68 świadczy, że werset wyjaśniano w świetle Ha 3, 13³³; oba teksty łączy wyrażenie *mḥš rōš*. „Wrogowie” to wojska faraona. W miejsce hebr. *qōdqōd*, „czaszka”, targum stawia czasownik *n^etar* Pa, suponując inną lekcję TH.

w. 23. Uzupełnienie, przejęte z następnego wersetu, jest śladem haggady, tłumaczącej nazwę Baszan jako ściągnięcie zwrotu *bēn šēn*: „(wydobęde) spomiędzy zębów”. Antyteza: „sprawiedliwi — bezbożni” jest wzięta z początku psalmu (ww. 2—4).

w. 24. Wersja targumu jest zgodna z LXX, przeciw TM. Zamiast o „psach”, mowa tu o „dzikich bestiach”; MidrPs 68 wyjaśnia pochodzenie tej zmiany (Jr 12, 9; Ps 50, 10). Ostatnia część wersetu zawiera podwójne tłumaczenie, usprawiedliwione przez podwójne min w TH.

w. 25. Nowa część psalmu została w targumie uzupełniona brakującym w TM podmiotem: to dom Izraela ogląda pielgrzymowania (*hālikôt*) Jahwe. L. mn. wymagała wyjaśnienia: mowa nie tylko o obecności Boga podczas przejścia M. Czerwonego, lecz i później, w wędrówce przez pustynię. „Mój Bóg” jest wg targumu „Królem całego świata”.

w. 27. Zgodnie ze starą tradycją, odnoszoną do R. Meira (II w.) lub Gemaliela (ok. 100 r.), „plemię Izraela” to plody w łonach mat-

²⁸ Denominativum, na podst. Pwt 32, 2, gdzie *legah* oznacza Torę. Por. TP 49, 16b: „quoniam docebit me Legem suam in aeternum”.

²⁹ Zob. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome² 1978, 80; R. Rubinkiewicz, *Ps LXVIII, 19 (= Eph IV, 8), Another Textual Tradition or Targum?*, *NovTest* 17 (1975) 219n.

³⁰ Rdz 27, 13; 48, 9; Wj 25, 2; 2 Krl 17, 10 i in.

³¹ TestDan V, 11. Por. R. Le Déaut, *Targumic Literature and NT Interpretation*, BTB 4 (1974) 253; Rubinkiewicz, art. cyt., 221n. (podaje tekst grecki, datując go na koniec II w. przed Chr.).

³² Por. Hier.: „portabit nos”.

³³ Tekst czytany również w dniu Pięćdziesiątnicy. Zob. Braude, 546.

czynnych, wyśpiewujące z całą synagogą kantyk Mojżesza (por. Łk 1, 41. 44)).

w. 28. Inna haggada złączona z imieniem R. Meira, bazuje na poprawce tekstu: nie należy czytać *rōdēm*, lecz *rēd jām*³⁴. „Rzucali kamienie” — od rdzenia *rgm*. „Zabulon — kupcy”, ślad haggady lepiej zachowanej w recenzji r (Biblia Regia)³⁵.

w. 29. Drugą część werseu uzupełniono czasownikiem: „to, co Bóg uczynił” dla Izraela, to świątynia, obecnie zburzona.

w. 30. Słowo *hēkāl* przetłumaczono dwukrotnie. Najpierw jako świątynia, wspomniana już w w. 29. Druga, późniejsza, wersja zawiera grecki termin *pannyktoi*, dosł. „straże nocne”, w sensie obozu wojskowego, skąd „królowie” (rzymscy) mają przynieść ofiary dla Jahwe.

w. 31. Symboliczne określenie Egiptu, *hajjat qāneh*, „zwierzę trzcin”, przeniesiono tu na Rzym i jego bałwany przypominające złoto cielca w Wj 32. Targum b. stary, sięga II w.³⁶ „Srebro” to jeden z symboli Tory; chodzi więc o Izraela, który dzięki umiłowaniu Prawa podoba się Bogu.

w. 32. Hapax legomenon: *hašmannim* wyjaśniono w świetle Rdz 10, 6: „Synowie Chama, Kusz i Misraim”.

w. 34. Zmiana zwrotu hebr., podobnie jak w w. 5. Dodatek na końcu werseu jest wyjaśnieniem słowa *ōz*, które często w TPs oznacza Torę; tutaj użyto pokrewnego pojęcia: „duch prorocstwa”.

w. 35. Targum oddaje hebr. *ōz* dwoma terminami: „chwała” i „poługa”; słownictwo charakteryistyczne dla liturgii Pięćdziesiąticy.

w. 36. Hebr. *mmqđšjk* jest ambiwalentne i może być czytane „za pośrednictwem twych świętych” (zob. LXX), bądź „z twej świątyni”, jak sugeruje targum³⁷.

Analiza TBs 68 wykazała, że tradycje w nim zawarte pochodzą z Palestyny i sięgają w przeważnej części czasów NT. J. Potin³⁸ wykazał zależność targumicznej interpretacji naszego psalmu od innych czytań liturgii Pięćdziesiąticy żydowskiej. Przede wszystkim trzeba podkreślić paralelizm pomiędzy górą Synaj a górą świątyni jerozolimskiej: obie zostały wybrane dzięki swej pokorze³⁹. Bóg

³⁴ Tę samą tradycję podaje T 1 Sm 15, 17. Por. Le Déaut, *Tradition juive et exégèse chrétienne*, w: XXVI *Semana Biblica Espanola*, Madrid 1969, 21.

³⁵ Por. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, 367; II, 144; III, 170. 221. 460; IV, 24.

³⁶ Pes 118b. Nazwa Edom pojawia się jako kryptonim Rzymu dopiero po r. 325; zob. S. Zeitlin, *The Origin of the term Edom for Rome and the Roman Church*, JQR 60 (1969—70) 262n.

³⁷ Zeb 115b. Zob. L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948, 41—44.

³⁸ *La fête juive de la Pentecôte*, Paris 1971, 195n.

³⁹ Podobną formułę spotykamy częściej w Psalterzu: Ps 3, 8; -7, 7; 9, 20; 33, 16, 13; 34, 27; 43, 24. 27; 73, 22; 81, 8; 131, 8 (wg LXX).

umieścił swą Obecność (*Szekina*) na nich, nie opuszczając jednak nieba (w. 17). Izrael winien dziękować Bogu za słodkie jarzmo Tory (w. 20). *Szekina* spocznie także na poganach, którzy się nawrócą (w. 19).

Centralny tekst psalmu, w. 19, odniesiono do Mojżesza, który przyniósł „synom ludzkim” (więc nie tylko Izraelitom) Prawo otrzymane od Boga. W Ef 4, 8 spotkamy ten werset cytowany w podobnej wersji, ale w odniesieniu do darów wylanych przez Chrystusa na Kościół. Stąd rodzi się pytanie, czy św. Paweł i inni autorzy NT znali już tradycję zawartą w TP 68, i czy wykorzystali ją w swej teologii? Ten problem rozważymy w ostatniej części artykułu.

III. REINTERPRETACJA CHRYSTOLOGICZNA

W wersji LXX rozpoczyna się nasz psalm słowami: *niech powstanie Bóg (anastētō ho theos)*³⁹. Czasownik *anistamai* i rzeczownik *anastasis* w NT oznaczają przede wszystkim Zmartwychwstanie Chrystusa. Toteż dla czytelników chrześcijańskich początek psalmu stanowił klucz do jego nowej interpretacji⁴⁰. Nic zatem dziwnego, że tradycja pierwszych wieków aplikuje ten tekst do zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią i potęgami szatańskimi („nieprzyjaciele”, w. 2)⁴¹.

Już najstarsze pisma NT zawierają pewne ślady akomodacji Ps 68/67 do Chrystusa. 2 Tes 1, 10 stanowi wiązankę kilku cytatów ze ST, m. in. z Ps 67, 36 (LXX), odniesionych do Paruzji: *kiedy przyjdzie On, aby być uwielbionym w świętych swoich (en tois hagiois autou) i podziwianym (thaumasthēnai) we wszystkich, którzy uwierzyli*. W słownictwie LXX l. mn. *hagiois* w r.nij. oznacza „świętynię”, natomiast w r. m. — „świętych”. Apokaliptyka międzytestamentalna „świętymi” nazywa często aniołów⁴². W NT, zwłaszcza u Pawła, pojęcie to oznacza chrześcijan. Trudno rozstrzygnąć, które znaczenie terminu *hagiois* występuje w 2 Tes 1, 10. Kontekst wskazywałby na aniołów, towarzyszących Jezusowi przy Paruzji (1 Tes 3, 13 i 2 Tes 1, 7). Możliwe jednak, że tytuł „święci” jest synonimem „wierzących”, o których mówi drugi człon wersetu. W takim razie społeczność chrześcijańska byłaby upodobniona do istot nie-

³⁹ Tłumaczenia łacińskie często kładą tu czas. „resurgere” i „resuscitare” zamiast zwykłego „exurgere”. Zob. A. Rose, *L'influence des psaumes sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les Evangiles*, w: *Le Psautier* (wyd. R. de Langhe), Louvain 1962, 325—327.

⁴¹ Euzebiusz z Cezarei, Ps-Didym, Teodoret, Hilary, Hieronim, Cyryl Jerozolimski. Teksty podaje A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne. Aperçu sur le psaume 67*, QLP 47 (1966) 12nn.

⁴² Zob. O. Procksch, art.: *hagios* w: TWNT I, 111.

bieskich, jakie mają towarzyszyć chwalebnemu przyjsciu Pana⁴³. Tak rozumiała to wyrażenie tradycja liturgiczna Kościoła, używając Ps 67, 36 w uroczystości świętych Pańskich. Transpozycja „świętyni” na „świętych”, dokonana już w LXX, nie stanowi problemu dla św. Pawła, u którego wierzący stanowią świątynię Bożą⁴⁴.

W 1 P 1, 12. 25, w kontekście pełnym reminiscencji targumicznych, odnajdujemy aluzję do Ps 67, 12 (LXX, por. Peszitta), przy czym werset psalmu został odniesiony do głoszenia Ewangelii: *To jest Słowo, które wam zostało zwiastowane (to rhēma to euaggeliston eis hymas: 1 P 1, 25)*. W Dz 4, 33 Apostołowie głoszą Chrystusa *dynamei megale*, „mocą wielką”, co znów nawiązuje do 12, wersetu psalmu, w którym tradycja patrystyczna będzie się chętnie dopatrywała proroctwa o ewangelizacji.

Podstawowe theologumena wiary chrześcijańskiej: wywyższenie Chrystusa i dar Ducha najlepiej obrazował jednak centralny werset psalmu (w. 19). Połączenie tekstów Ps 110, 1 i Dn 7, 13 wyrażało jasno wiarę w *zasiadanie po prawicy Ojca*⁴⁵. Drugi skutek Zmartwychwstania przedstawił Paweł już w 1 Tes 4, 8: *Bóg dał wam swego Ducha świętego*. W późniejszych pismach Pawłowych⁴⁶ brak jeszcze wyraźnego powiązania daru Ducha z wywyższeniem Chrystusa. Nową perspektywę widać dopiero w Ef 4.

Po wezwaniu do jedności ducha (4, 1—6), apostoł wyjaśnia różnorodność darów, które służą budowaniu Kościoła (ww. 7—16). Pochodzenie tych darów od Chrystusa zostało potwierdzone cytatem z Ps 68, 19.

Forma cytatu została starannie dostosowana do rodzaju argumentacji. Toteż autor nie posłużył się wersją LXX, lecz zmodyfikował ją w istotnych punktach. Poza zmianą osoby, daje lekcję: *edōken* zamiast: *elabes*, oraz: *tois anthrōpois* zamiast: *en anthrōpōi*. Czasownik *didōmi* został wprowadzony świadomie, dla podkreślenia Pawłowej idei „daru Ducha”. Druga zmiana: „(udzielił darów) ludziom” precyzuje samą naturę Daru, który został udzielony konkretnym osobom, a nie tylko jest obecny „wśród” nich (1 Tes 4, 8: *eis hymas*).

Wiemy, że Pawłowy przekład Ps 68, 17 jest b. podobny do wersji targumicznej. Coraz powszechniej przyjmuje się dziś, że wykorzy-

⁴³ Zob. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań 1979 (PSNT IX), 216n.

⁴⁴ 1 Kor 3, 16n; 2 Kor 6, 16. Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, 419.

⁴⁵ Powiązanie obu tekstów znajdujemy już w tradycji synoptycznej, zob. A. Van hoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967) 135 nn. Formuła wiary jest obecna w Mk 16, 19; Dz 2, 34; Kol 3, 1; Ef 1, 20; 1 P 3, 22.

⁴⁶ 1 Kor 12, 7; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Rz 5, 5; 8, 34.

stał on tradycję znaną mu już z liturgii synagogałnej⁴⁷. W Ef 4, 9n widać ślady tradycji o występowaniu i zstępowaniu Mojżesza z góry Synaj. Te same obrazy (w odwrotnej kolejności) zostały tu zastosowane do „zstąpienia” Chrystusa na ziemię i Jego „wstąpienia ponad wszystkie niebiosa” (por. TPś 68, 5. 34)⁴⁸. Poza tym w w. 11 nazwane są darami Chrystusa poszczególne urzędy służebne w Kościele: *On też dał zarówno apostołom, jak i proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli*. Otóż niemal wszystkie te tytuły spotykamy w TPś 68 w kontekście daru Tory.

Dalszą aluzję do centralnej wypowiedzi naszego psalmu możemy odnaleźć w Łukasowym opowiadaniu o Zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2). Podobnie jak w Ef 4, 7nn., dar Ducha łączy się tu z wywyższeniem Chrystusa⁴⁹. Łukasz wiąże jednak wyraźnie ten fakt z żydowskim świętem⁵⁰. W swym pierwszym przemówieniu Piotr wykazuje spełnienie się zapowiedzi wylania Ducha (J 1, 3, 1—5), zmartwychwstania Chrystusa (Ps 16, 8—11) i Jego wywyższenia (Ps 110, 1).

Przemówienie jest niewątpliwie kompozycją Łukasową, ale zawiera starszą tradycję. Cytowany tekst jest świadectwem pierwotnej teologii judeochrześcijańskiej, spotkanej już w Ef 4, 7nn. Figura Mojżesza została i tutaj odniesiona do wywyższenia Chrystusa i zesłania Ducha⁵¹. Pracę redakcyjną widać zwłaszcza w sformułowaniu pojęć przejętych z tradycji. Na przykład, czasownik *execheen* (w. 33) zdaje się wiązać interpretację Ps 68 z kontekstem poprzedzającym (proroctwo Joela o wylaniu Ducha). Słownictwo uzgodniono z grecką wersją psalmu. Redaktor pogłębił argumentację Ps 110 i 68, wykorzystując ją do swej teologii.

W Ewangelii św. Jana, tak oszczędnej w wyraźne cytaty ze ST, nie znajdziemy również literackich powiązań z naszym psalmem. Istnieje natomiast ścisła więź tematów wywyższenia Chrystusa i daru Ducha⁵².

⁴⁷ Przegląd opinii przedstawia Rubinkiewicz, *Ps LXVIII, 19...*, art. cyt., 219nn. G. V. Smith, *Paul's Use of Psalm 68, 18 in Ephesians 4, 8*, „Journal EvangTheolSoc” 18 (1975) 181—189 utrzymuje, iż Paweł nie wykracza tu poza egzegezę literalną.

⁴⁸ Por. G. B. Caird, *The Descend of Christ in Ephesians 4, 7—11*, w: *StEv vol. II* (= TU 86), Berlin 1964, 541.

⁴⁹ Pewne wyrażenia wspólne Dz 2 i Ef 4 zestawia J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu App 2, 1—13*, Stuttgart 1973, 232.

⁵⁰ Por. J. Dupont, *La première Pentecote chrétienne*, AssSeign 51 (1963) 39nn.; J. Potin, dz. cyt., 299—314.

⁵¹ Por. M. Gourgues, *Exalté à la droite de Dieu* (Ac 2, 33; 5, 31), „Science et Esprit” 27 (1975) 322.

⁵² J 7, 39; 14, 16; 15, 26; 16, 7; 1 J 3, 24; 4, 13. Por. M. McNamara, *The Ascension and Exaltation of Christ in the Fourth Gospel*, Scr 19 (1967) 65—73.

Z wywyższeniem Chrystusa łączy się także temat Jego zwycięstwa nad mocami anielskimi. Pamiętamy, że TPs 68, 19 tłumaczy hebr. *šābitā šebi*, „pojmałeś jeńców”, w sensie walki, jaką stoczył Mojżesz z aniołami, którzy nie chcieli mu przekazać Tory. I ta tra-obrazie Kol 2, 11—15, posłużył się Paweł neologizmami *apekdysis* dycja jest dobrze znana autorom NT. Spotykamy ją zwłaszcza w listach więziennych. W trudnym do przełożenia i pełnym antytez (w. 11) i *apekdyō* (w. 15), dla ukazania, że uniesienie Chrystusa było powodem Jego wywyższenia (*descensio* — *ascensio*, por. Flp 2, 6—11): przez оголошение się z ciała „cielesnego”, ogolcił On Zwierzchność i Władzę, i wystawił je na publiczne widowisko, czyniąc z nich swój orszak tryumfalny (Kol 2, 11. 15)⁵³.

Owe moce kosmiczne więziły ludzkość, dlatego mogą być nazwane „niewolą” (*aichmalōsia*, Ef 4, 8). Teraz Chrystus sam je „uwięził”. W sposób paradoksalny, droga krzyżowa Chrystusa stała się tryumfalnym pochodem Boga, w którym jako *imperator mundi* prowadzi On zwyciężone moce⁵⁴. Krzyż, zmartwychwstanie, wywyższenie Chrystusa ponad wszelką Zwierzchność i Władzę i Moc i Panowanie (Ef 1, 21) — to kolejne fazy Jego tryumfalnego pochodu do niebieskiej świątyni.

Podobną myśl wyraża 1 P. Fragment złożony z wcześniejszych hymnów liturgicznych i wyznań wiary⁵⁵, mówi o zstąpieniu Chrystusa do „piekieł” i Jego wywyższeniu „na prawicę” Ojca: *...zabityy wprawdzie na cieie, ale ożywiony Duchem. Tak poszedł głosić duchom w więzieniu, niegdyś nieposłusznym (apēithēsin, por. Ps 67, 19c :LXX)... On jest po prawicy Boga, gdyż wstąpił do nieba i podporządkował sobie aniołów, Władze i Moce (1 P 3, 18n. 22).*

Ta zależność wszystkich mocy niebieskich od Chrystusa chwalebego będzie wielokrotnie podkreślana w Objawieniu św. Jana: *A wszystko stworzenie, które jest w niebie i na ziemi i pod ziemią... usłyszałem, jak mówiło: Zasiadającemu na tronie i Barankowi, błogostawieństwo i cześć, i chwała i moc na wieki wieków (Ap 5, 13).*

„Tym, który zasiada na tronie” jest według TPs 68, 5. 34 sam Bóg. W Apokalipsie jednak ta sama „chwała i moc” (*doxa kai kratōs*, por. TPs 68, 35) przysługuje zmartwychwstałemu Chrystusowi. W Jego ręku są „klucze Śmierci i Hadesu” (Ap 1, 18; por. TPs 68, 23). Toteż „Śmierć i Hades”, jak również Morze, winni wydać zmartwych, którzy w nich się znajdują, by każdy został osądzony według własnych uczynków (Ap 20, 13; por. TPs 68, 23n). Można tu jeszcze

⁵³ Por. szczegółową egzegezę A. Jankowskiego, *Listy więzienné*, Poznań 1962 (PSNT VIII), 263nn. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, 40n., argumentuje za znaczeniem medialnym czas. *apekdyomai*.

⁵⁴ Zob. G. Dellling, art. *thriambeuō*, TWNT III, 160.

⁵⁵ Por. Ch. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le NT*, „Lumière et Vie” 17 (1968) n. 87, 5—29.

wspomnieć symboliczną liczbę wojsk aniołów zagłady: „dwie miriady miriad” (Ap 9, 16; por. TPs 68, 18).

Najdojrzalszą chrystologię NT reprezentuje List do Hebrajczyków. W jego części centralnej (8, 1) znajdujemy ważny tytuł Chrystusa: *Arcykapłan, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiesiach*. Podobne wyrażenie spotkaliśmy już w Ap 5, 13, ale tu zdaje się to być bezpośredni cytat z TPs 68, 5. Chrystus wywyższony po swej kenozie, uczestniczy w chwale Ojca, jest więc Mu równy godnością. Wstęp do Listu (Hbr 1, 3) zawiera to samo stwierdzenie w kontekście wywyższenia Chrystusa nad aniołami, co znowu każe myśleć o Ps 68, 19 (por. *en hypselois — eis hypsos*).

Aluzje do naszego psalmu pojawiają się częściej w Hbr. Paraneza Hbr 2, 1—4 zawiera porównanie pomiędzy słowami Tory, objawionej przez pośrednictwo aniołów, a doskonałym objawieniem Chrystusa, związanym z darem Ducha (Ps 68, 18n; por. też ww. 34—36 psalmu z Hbr 2, 4: *dynamis* Bożego słowa).

Druga część Listu zawiera ostrzeżenie przed niewiernością⁵⁶. Komentując Ps 94/95, Autor czyni aluzje do żydowskiej egzegezy naszego psalmu: *Komuż to przysięgi, że nie wejdą do Jego odpoczynku, jeśli nie tym, którzy okazali się niepostulsi? Widzimy więc, że nie mogli wejść z powodu niewierności* (Hbr 3, 18n; por. Ps 67, 19c : LXX). Ciąg dalszy komentarza (Hbr 4, 2. 6) nazwuje do czasownika *euaggelizomai* (Ps 67, 12 : LXX), wyjaśniając go w świetle Ewangelii: *Bowiem i nam również, jak i im, ogłoszono Dobrą Nowinę (esmen euaggelismenoi), lecz im nie pomogło słowo usłyszane, ponieważ nie zostało powiązane z wiarą słuchaczy* (w 2). Chrześcijaństwo stanowią więc nowy nagród wybrany, posłuszny Nowemu Przymierzu.

Zakończenie Hbr raz jeszcze uwypukla różnicę pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem, których symbolami są góra Synaj i Syjon (12, 22; por. Ps 67, 18 : LXX). Góra Synaj, gdzie Mojżesz otrzymał tablice Prawa w obecności aniołów, jest tylko słabym obrazem nowego i wiecznego Przymierza. Stąd płynie konieczność posłuszeństwa słowu Ewangelii. Autor chce podkreślić wywyższenie objawienia chrześcijańskiego nad Mojżeszowym. Posłuży się w tym celu cytatem z Ag 2, 6, ale czyniąc jeszcze jedną aluzję do naszego psalmu.

Literatura judeochrześcijańska pierwszych dwu wieków posługuje się Ps 68, nie rozwijając jednak tematów spotkanych już w NT. Przede wszystkim więc spotykamy zastosowanie w. 19 do Chrystusa. W Odach Salomona, dziele gnostyckim z II w., Chrystus mówi:
 „(Bóg) ustanowił we mnie swoje życie nieśmiertelne
 i dał mi głosić owoc swego pokoju,

⁵⁶ Sekcja A: 3, 1—4, 14. Podział Listu wg A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris² 1976.

abym nawrócił dusze tych, którzy chcą zwrócić się ku Niemu i abym pojął szlachetnych więźniów dla wolności" (X, 2—3)⁵⁷. „Więźniami” (*aichmalōsiā*) nie są tu już moce niebieskie, lecz sami chrześcijanie, zdobyeci przez Chrystusa po Jego wywyższeniu i obdarzeni duchowymi darami⁵⁸.

Św. Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem komentuje Ps 68, 19 na dwa sposoby: w Dial. 39, 4n. „niewola” oznacza, jak w poprzednim tekście, ludzi uwolnionych od błędu; natomiast w Dial 87, 6 mówi on o charyzmatkach Ducha Św., jakie spoczęły na Chrystusie i zostały przez Niego udzielone ludziom. Tę drugą interpretację przejął Tertulian (*Contra Marcionem* V, 8, 5).

Ważnym świadkiem tradycji judeochrześcijańskiej jest św. Ireneusz. Jego *Demonstratio evangelica* zawiera interpretację Ps 68 b. bliską tej, jaką NT przejął z tradycji targumicznej:

A że, powstawszy raz z martwych, miał wstąpić na niebiosa, tak oto mówi Dawid: „Miriady rydwanów Bożych, tysiące wozów, Pan (jest) pośród nich na Syjonie w świątyni. Wstąpił na wyżyny, pojął niewolę, wziął (i) rozdał dary ludziom”.

Niewolą nazywa on odebranie władzy zbuntowanym aniołom (n. 83)⁵⁹. I jeszcze jeden tekst z II w. Koptyjską Apokalipsa Pawła przypisuje apostołowi słowa Ps 68, 19: „Zstąpiłem w świat zmarłych, aby uwieścić niewolę babilońską”⁶⁰. Jest to już jednak interpretacja gnostycka, niezgodną z ortodoksyjną nauką chrześcijańską, według której jedynym Zbawicielem jest Chrystus.

ZAKOŃCZENIE

Na przykładzie jednego psalmu obserwowaliśmy, jak tekst biblijny żyje w tradycji, zwłaszcza liturgicznej. Jego kolejne reinterpretacje są dowodem wiary, żydowskiej i chrześcijańskiej, że żywe słowo Boże winno być nieustannie aktualizowane, dostosowane do sytuacji życiowej słuchaczy. W sposób szczególny dotyczy to psalmów, liturgicznych pieśni Izraela i Kościoła. W badaniach nad odtworzeniem historii ich interpretacji poważną rolę spełniają dziś studia nad targumami, tekstami liturgicznymi synagogi, których geneza sięga czasów „miedzytestamentalnych”.

⁵⁷ *Gli apocrifi del NT* (wyd. M. Erbetta), vol. I, 1, Torino 1975, 627.

⁵⁸ Zob. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 283.

⁵⁹ Przekład z ormiańskiego w: SCH 62, 149n. Mówiąc o Zesłaniu Ducha św., Ireneusz używa obrazu wziętego z Ps 68, 10: jest On jak „deszcz obfity” (*hekousia brochē*) wylany przez Chrystusa na wierzących. (*Adv. haer.* III, 17, 2: SCH 211, 333).

⁶⁰ *Gli apocrifi del NT* (wyd. Erbetta), vol. III, 350.

Analiza TPś 68 w kontekście liturgii Pięćdziesiątnicy ukazała szczególną interpretację tego psalmu. W I w. po Chr. widziano w nim wspomnienie daru Tory, otrzymanej przez Mojżesza na Synaju. Kluczowym terminem psalmu, umieszczonym w jego centrum (w. 17), są „dary”, *mattânôt*, wyjaśniane jako „słowa Objawienia”. Bóg przeznaczył te dary dla wszystkich narodów, jednak tylko Izrael okazał się ich godzien.

Kościół rodzący się w Jerozolimie nadal obchodził święta żydowskie i znał dobrze tradycje dotyczące daru Prawa. Wydarzenie paschalne zmieniło jednak punkt odniesienia i stało się początkiem nowego Przymierza. Wniebowstąpienie Chrystusa i Zesłanie Ducha Św. zostały uznane przez Kościół za początek ery mesjańskiej. Dla zobrazowania tych wydarzeń, pierwsi judeochrześcijanie posłużyli się tradycjami zawartymi m. in. w TPś 68. Zgodnie z prorocstwem Izajasza (2, 3) góra Syjon zastąpiła Synaj. Chrystus jest nowym Mojżeszem, który wstąpiwszy do nieba zesłał Dar obiecany: Ducha św. (por. Prefacja o Duchu św.).

W społeczności chrześcijańskiej wypełniły się obietnice dane „kościółowi na pustyni”. Aby uwypuklić spełnienie Bożych obietnic, Łukasz opisuje narodziny Kościoła właśnie w kontekście żydowskiej Pięćdziesiątnicy. Ale Chrystus nie jest tylko nowym Prawodawcą (J 1, 17; 3, 13). Ustanowił On także nowych proroków (Ef 4, 11; por. TPś 68, 12. 34), aby dzięki ich przepowiadaniu Duch Święty zawsze żył w Jego Kościele.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

Ks. Bogdan Ponizy

REINTERPRETACJA OPOWIADANIA O WYJŚCIU IZRAELA Z EGIPTU W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Wyjście Izraela z niewoli egipskiej stanowi punkt zwrotny w procesie formowania się narodu wybranego. Jest ono punktem centralnym, ku któremu zwracają się późniejsze pokolenia synów Abrahama. Echo tego wydarzenia rozbrzmiewa w całych dziejach ST. Wyjście z Egiptu znalazło w ST wiele opracowań¹. Nie pozostają

¹ H. Lubczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in profetischer und priesterlicher Überlieferung*, Leipzig 1963; A. G. Wright, *The structure of Wisdom 11-19*, CBQ 27 (1965) 28-34; R. T. Siebenack, *The Midrash of Wisdom 10-19*, CBQ 22

one czystą, zwykłą rejestracją faktów, ale służą budowaniu starotestamentalnych syntez teologicznych.

Tradycja prorocka (Pp 5, 6; 6, 12; 7, 8; 8, 1—20, Oz 2, 10n; Am 2, 9; 3, 2) podkreśla jego wyzwolenczy charakter. Wyjście jest bezpośrednim rezultatem działania Bożego. Bóg wybrał Izraela spośród innych narodów i ma do niego szczególny stosunek. Uprzywilejowana pozycja synów Abrahama stawia przed nimi określone wymagania: Bóg domaga się od swego ludu wierności i wyłącznej czci.

Cechą kapłańskiej interpretacji Wyjścia jest epifanijny jego charakter, który podkreśla znana w najstarszych tradycjach formuła: *ręką mocną i wyciągniętym ramieniem* (Pp 5, 15; 26, 5—9). Wątek Wyjścia występuje także w poezji (Ps 65; 67; 77; 80, 114; 136) a zwłaszcza w literaturze mądrościowej. Ostatnią, najmłodszą interpretacją opowiadania o Wyjściu jest homilia zawarta w Księdze Mądrości (11—19). Księga ta powstała ok. r. 50 przed Chr. w diaspory aleksandryjskiej na styku dwóch światów kulturowych — hellenizmu i judaizmu oraz dwóch odmiennych światopoglądów — egipskiego politeizmu (czy też panteizmu) oraz izraelskiego monoteizmu

Po krótkim wprowadzeniu (11, 2—4) przypominającym drogę przez pustynię, a będącym sumarycznym opisem cudu Wyjścia, ukazuje mędrzec kilka momentów wyselekcjonowanych z tego przełomowego w dziejach Hebrajczyków etapu, świadczących o szczególnej opiece Boga nad potomkami Abrahama. Dobrodziejstwa te przeciwstawia plagom, jakich doświadczają ich polityczni i ideologiczni wrogowie. Oto one:

1. woda ze skały — plaga Nilu (1, 6—14),
2. pokarm z przepiórek — plaga zwierząt (11, 15—16, 4),
3. błogosławieństwo węża miedzianego — plaga szarańczy (16, 5—15),
4. błogosławieństwo manny — plaga żywołów (16, 16—23),
5. słup ognia na pustyni — ciemności w Egipcie (17, 1—18, 4),
6. ocalenie Izraelitów — zagłada pierworodnych Egipcjan podczas Paschy (18, 5—19),
7. przejście suchą nogą przez Morze Czerwone — śmierć żołnierzy egipskich (19, 1—5).

(1960) 178—182; G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, Roma 1972, 74; *Der Weg zum Leben, Gerechtigkeit und Weisheit, Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1970; E. des Places, *De libro Sapientiae* (cap 13—15), Romae, 1965; E. Eising, *Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuch* (Festschrift für M. Meinertz), Münster 1951; M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13—15), Rome 1973; J. Reese, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, Rome 1970; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań 1969; F. Feldmann, *Die literarische Art von Weisheit Kap 10—19*, ThGl 1 (1909) 178—184.

1. PODOBIEŃSTWA I RÓŻNICE OPISÓW UWOLNIENIA IZRAELITÓW Z EGIPTU W KSIĘDZE WYJŚCIA I W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Już pobieżna lektura opisu okoliczności Wyjścia zaczerpniętych z Księgi Wyjścia jako źródła podstawowego, a przytoczonych w Księdze Mądrości, zwraca uwagę na fakt swobodnego posługiwania się przez hagiografa tekstem natchnionym.

I. figura synkretyczna (11, 6—14) opiera się na relacji Wj 7, 14—24 i 17, 5—7. Poucza w niej mędrzec, że woda była narzędziem błogosławieństwa dla bogobojnych i przekleństwa dla bałwochwalców. W świetle wypowiedzi Mdr 11, 12—14 Egipcjanie we własnym kraju dowiadują się o cudownym nakarmieniu Izraela na pustyni. Wiadomość ta nie znajduje potwierdzenia w Pięcioksięgu. Jest to zatem już osobista refleksja autora Mdr.

II. paralelizm antytetyczny (11, 15—16, 4) informuje, że Egipcjanie wskutek zesłanych na nich zwierząt utracili naturalną część jedzenia (16, 3). Stwierdzenie to jest tylko wnioskiem wyprowadzonym z Wj 7, 28, a więc również dodatkiem hagiografa.

III. antyteza (16, 5—15) bazująca na relacji Wj 10, 1—20 jest „ubogacona” przez refleksję mędrca twierdzącego, że ukąszenie much i szarańcza zabijało Egipcjan (16, 9).

IV. figura synkretyczna (16, 16—23) o błogosławieństwach i klęskach żywiołów opiera się zasadniczo na Wj 9, 12—35 i 16, 31. Scena ta w opisie Mdr znacznie odbiega od relacji Wj; dysproporcja w położeniu Egipcjan i Izraelitów jest mocno przejaskrawiona.

V. antyteza (17, 1—18, 4) bazuje na relacji Wj 10, 21—23; 11, 4—6. Przesadnie opisująca wielkość tragedii Egipcjan relacja Mdr 17, 6—9 mocno odbiega od materiału źródłowego: według Wj 13, 21—22 obłok był tylko przewodnikiem, według Mdr 18, 3 słup obłoku nadto pełnił rolę osłony.

VI. figura synkretyczna (18, 5—19), opiera się przede wszystkim na Wj 11, 4—6 i 12, 29—32. Informuje m. in. o tym, że *...pobożni synowie ... zaczęli śpiewać hymny ojców* (18, 9), co nie znajduje potwierdzenia w Wj, a nadto twierdzenie, że *... wszyscy jednocześnie z tej samej przyczyny śmierci mieli nieprzeliczonych umarłych* (18, 12) — zda się być poetycką przesadą.

VII. paralelizm antytetyczny (19, 1—5) o śmierci żołnierzy egipskich w wodach Morza Czerwonego i ocaleniu Izraelitów podczas Paschy, ma u podstaw relację Wj 14, 15—31. Wzmianka o zielonym polu, które ukazało się na dnie Morza Czerwonego oraz o podwójnej roli obłoku (17, 7) wzdłuż drogi Izraelitów stanowi wyraz refleksji autora.

Skonfrontowanie opisu plag i zdarzeń na pustyni z Wj z ich przypomnieniem z Mdr wskazuje, że w tej ostatniej hagiograf już

swobodnie relacjonuje odległe zdarzenia. Swoboda w posługiwaniu się materiałem źródłowym odsłania zamiar natchnionego pisarza. Jego refleksje uzupełniające zmierzały do uwypuklenia różnic sytuacji dwóch ideologicznie odmiennych grup: politeistów — Egipcjan i monoteistów — synów Izraela.

Tendencyjne przedstawienie sytuacji ludzi odmiennie nastawionych wobec Jahwe wyraża się nie tylko we „wstawkach” autora Mdr. Tendencyjność zawiera się nadto w samej nomenklaturze. Oto najczęściej spotykane terminy, jakie służą mędrcom na określenie swych współwyznawców z jednej, a ich ideologicznych wrogów — z drugiej strony. Izraelici — monoteiści to *dikaioi* — sprawiedliwi, *hyioi* — synowie, *paideis* — dzieci. Natomiast Egipcjanie — bałwochwálcy to *echtroi* — nieprzyjaciele, *asebeis* — bezbożni, *adikoi* — niesprawiedliwi, *anomoi* — niegodziwcy, to wreszcie *hamartoloi* — grzesznicy.

Konfrontacja dwu opisów tych samych wydarzeń w Wj i Mdr prowadzi do wniosku, że u podstaw obydwu relacji znajduje się Pismo Św., tzn. te same fakty biblijne. Natomiast różnica dotyczy interpretacji. Podczas gdy Wj zawiera raczej opowiadanie o wydarzeniach istotnych dla tworzącej się religijnej wspólnoty izraelskiej, te same fakty w przekazie Mdr służą jako materiał dowodzący opieki Bożej nad Izraelitami.

2. SCHEMAT BOŻEGO DZIAŁANIA W HISTORII I JEGO CZYTELNOŚĆ DLA ŻYDÓW I POGAN

Omówione w poprzednim paragrafie swobodne posługiwanie się przez autora Mdr tekstami źródłowymi w przedstawieniu losu Izraelitów i Egipcjan wskazuje wyraźnie, że jego intencją jest nie tyle przypomnienie odległych wydarzeń, lecz raczej ukazanie odmienności losu wierzących w Boga i bałwochwalców. Już na samym wstępie historycznej części Mdr, po krótkim opowiadaniu o drodze Hebrajczyków przez pustynię (11, 2—4), mędrzec przedstawia kryteria, według których zamierza ocenić odcinek dziejów ideologicznie opozycyjnych grup: Izraelitów i Egipcjan. W Mdr 11, 5 czytamy: *...skąd bowiem przyszła na wrogów ich kara, stąd dla nich w potrzebie przyszły dobrodziejstwa*. Innymi słowy — ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i przekleństwa. Ów przyjęty pryzmat sprawie, że „retusz” wprowadzony przez autora ma uczynić bardziej czytelnym mechanizm odsłaniany w tekstach świętych.

W I antytezie (11, 6—14) narzędziem nagrody i kary jest woda. Woda Nilu staje się dla bałwochwalców instrumentem kary — zamienia się w krew nie dając im możliwości korzystania z niej. Jednocześnie wierzący w Jahwe otrzymują wodę ze skały. W II antytezie (11, 15—16, 4) narzędziem błogosławieństwa i przekleństwa są

zwierzęta. Bałwochwalczych Egipcjan niszczą żaby, natomiast ufającym w Jahwe Izraelitom przepiórki służą za pokarm podczas wędrówki. W III antytezie (16, 5—15) niosącą poganom śmierć, bezsilną szarańczę przeciwstawia mędrzec bezsilności jadowitych węzów wobec ufających w Pana. Zwierzęta są narzędziem kary dla Egipcjan, ale ich naturalna siła niszczenia „blednie” wobec synów Izraela. Przedmiotem IV antytezy (16, 16—23) jest ukazanie odmiennego działania żywiołów. Siły przyrody, same w sobie „neutralne”, „aktywizują się” w zależności od wewnętrznej postawy człowieka względem Boga: bałwochwalcom przynoszą nieszczęście, — niszczą plody ich ziemi, zaś czcicielom Jahwe — dają pokarm — mannę. W V antytezie (17, 1—18, 4) pladze ciemności przeciwstawia hagiograf słupek obłoku. Egipcjanie we własnym kraju tracą światło i nie mogą nawet opuszczać domostw, podczas gdy Żydzi idą przez nieznaną pustynię, prowadzeni przez słupek ognia. W VI antytezie (18, 5—19) zagładzie pierworodnych synów egipskich przeciwstawia autor bezpieczne wyjście Izraelitów. Ta sama noc paschalna była porą rozpaczy dla Egipcjan i czasem błogosławieństwa dla Hebrajczyków. W VII antytezie (19, 1—5) „neutralny” żywioł — morze, staje się środkiem ocalenia dla Izraelitów i zagłady dla pogan.

Poprzez wszystkie siedem antytez przewija się myśl wyrażona w Mdr 11, 5 (także 16, 1 i 18, 8), że ta sama rzecz może być narzędziem błogosławieństwa lub przekleństwa w zależności od postawy człowieka wobec Boga. Ale nie tylko ta jedna idea łączy je. Oprócz paralelizmu antetycznego, stanowiącego ogniwo wiążące logicznie przedstawione sceny; istnieje inna nić łącząca tych siedem figur synkretycznych. W Mdr 11, 15 czytamy:

*A za nierozsądne wymysły ich nieprawości,
którymi zwiedzeni czcili nierozumne gady i marne bydłęta,
zesłałeś na nich w odwet mnóstwo nierozumnych zwierząt,
by wiedzieli, że przez to kto grzeszy, przez to ponosi karę.*

W dyptychu I (11, 6—14) czytamy, że w odwet za topienie izraelskich niemowląt w Nilu, wody rzeki zostały zamienione w krew. W rezultacie tego Egipcjanie odpowiedzialni za przelanie niewinnej krwi, zostali przez nią ukarani. Pozbawiając życia Izraelitów, pozbawili się ważnej dla codziennego życia wody. II dyptych (11, 15—16, 4) pladze żab przeciwstawia dar przepiórek: czciele zwierząt ściągnęli na siebie karę w postaci żab. W III dyptychu (16, 5—15) dowiadujemy się, że bałwochwalczy kult zwierząt (12, 23—25) ściągnął karę odpowiednią do grzechu — plagę szarańczy (16, 5. 9). IV dyptych (16, 16—23) poucza, że plaga żywiołów — sił przyrody, która niszczy plody ziemi pogan (16. 19), jest karą za deifikację natury (13, 1—9). W V dyptychu (17, 1—18, 4) w opowiadaniu o słupek ognia — przewodniku po nieznannej drodze, przeciwstawionemu ciemności, poucza mędrzec, że ciemność, jaka nawiedziła Egipt, jest

następstwem ujarzmienia Izraelitów (17, 2), poprzez których świat miał otrzymać niezniszczalne światło Prawa (18, 4). W VI dyptychu (18, 5—19) śmierć pierworodnych Egipcjan jest przyczynowo powiązana z mordowaniem dzieci hebrajskich (18, 5). W VII dyptychu (19, 1—5) śmierć żołnierzy egipskich w wodach Morza Czerwonego jest karą za zbrodnie wobec synów Izraela.

We wszystkich dyptychach znajdują zastosowanie dwie podane przez hagiografa zasady: ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i kary (11, 5) oraz: człowiek jest karany narzędziem własnego grzechu (11, 15nn). Między wszystkimi siedmioma figurami istnieje więc dwojakiego rodzaju powiązanie: przyczynowe i antytetyczne.

Jak już stwierdzono poprzednio, sposób prezentacji siedmiu wybranych figur synkretycznych dowodzi, że hagiograf swobodnie posługuje się materiałem źródłowym, zaczerpniętym głównie z Wj w celu wyeksponowania różnic między dwiema ideologicznie opozycyjnymi grupami. Przeszłość historyczną relacjonuje z określoną religijną intencją. Mędrzec jest bowiem przekonany, że Biblia jest czymś więcej niż tylko zwykłym zapisem wydarzeń przeszłych i przekazuje Boże interwencje w historię. Uczy on nowego sposobu odczytania dziejów Izraela, by w nich znaleźć lekcje ważne dla wszystkich czasów i wszystkich epok². Hagiograf interpretuje historyczno-zbawcze wydarzenia towarzyszące Wyjściu. Obdarzony darem Ducha (9, 13. 17), czyli zdolnością do głębszego odczytania Bożego Orędzia w wydarzeniach zanotowanych w Biblii, chce działanie Boże uczynić bardziej czytelnym. Ponieważ wyrazem woli Bożej jest Słowo Boże, stąd w przytoczonych faktach autor śledzi bieg Jego i powiązanie z ludzkim działaniem. Przytoczony fragment z dziejów Izraela i Egiptu przedstawia mędrzec pod kątem weryfikowania się Słowa Bożego wyrażonego w dwu wspomnianych maksymach: 1. ta sama rzecz może być narzędziem nagrody lub kary, 2. czym kto grzeszy, tym bywa karany.

W siedmiu przedstawionych figurach synkretycznych tak mono-teiści jak i poganie, choć znają naturalny porządek rzeczy (7, 17; 16, 23) dochodzą do wniosku, że jest on łamany czy też naginany. Stąd dla wierzących w Jahwe wydarzenia te są potwierdzeniem Jego aktywności w historii. Bóg daje się poznać narodowi wybranemu jako Moc gotowa w każdej chwili ingerować dla ich dobra. Jednocześnie Bóg — Pan Wszechświata wzywa Izraelitów do unikania grzechów. W Mdr 11, 9 czytamy: *Gdy przyszła próba — chociaż karcieś łagodnie, pojęli, ile ucierpieli bezbożni, osądzeni z gniewem.* W innym miejscu Mdr czytamy: *Trzeba bowiem było, by na owych ciemnościach przyszła bieda nieuchronna, a tym, by tylko*

² W. Harrington, *Biblical view of history*, ITQ 29 (1962) 207—222; L. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL 18 (1964) 291—303.

zostało ukazane, jaka chłosta dręczyła ich wrogów (16, 4). Paganie również reflektując nad tymi zdarzeniami uświadamiają sobie, że za nimi kryje się jakaś nieznana a potężna siła. Jest ona w pełni autonomiczna w stosunku do natury. „Siła” ta szczególną opiekę roztacza nad Izraelitami. O Hebrajczykach zaś wiedzą paganie, że oni wierzą w Boga osobowego, Jahwe. Pośrednio więc mogą paganie rozpoznać w owej „Sile” Boga Izraela. W ich usta wkłada mędrzec słowa: *I dostrzegli Pana, kiedy spostrzegli, że właśnie ich kaźnie tamtym wyszły na dobro* (12, 17 także 16, 8).

Medytacja nad weryfikowaniem się Słowa Bożego — ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i kary — pozwala Izraelitom wnioskować, że Bóg, który ich wybrał, jest faktycznie Bogiem-Jahwe, który swobodnie posługuje się stworzenie dla dobra sprawiedliwych Pogan zaś owa maksyma uczy, że „Siła”, której aktywność dostrzegają, nie jest elementem przyrody, ale stoi poza nią i ponad nią, prowadzi więc do monoteizmu.

W weryfikowaniu się drugiej zasady — człowiek jest karany narzędziem własnego grzechu — ludzie ubogaceni światłem wiary znajdują potwierdzenie prawdy o świętości Jahwe, od którego każdy grzech oddziela człowieka. Rozumieją, że przykrości i cierpienia, jakie ich spotykają (3, 5; 11, 9) stanowią dla nich okazję do auto-refleksji, pomagają im lepiej rozpoznać wewnętrzne nastawienie wobec Boga, aby przez oczyszczenie w ogniu cierpienia kroczyć drogą Pańską. Z kolei medytacja pogan nad przyczynowym powiązaniem grzechów i plag prowadzi do uznania zła, a po odrzuceniu go do rozpoznania Boga kryjącego się za wydarzeniami, który jako prawdziwy Pedagog prowadzi ich ku Sobie. Tę myśl wyraża mędrzec słowami: *...bo dzięki temu, na co się w udręce oburzali, tym właśnie pokarani, co mieli za bogów, dostrzegli Tego, którego przedtem znać nie chcieli, i uznali za Boga prawdziwego* (12, 21). Dostrzeżenie istnienia „Siły moralnej”, której obce i wrogie jest wszelkie zło, prowadzi w konsekwencji do uznania Boga, czyli do wiary, tej wiary, jaką głosi i wyznaje naród wybrany. Poprzez karanie ludzi narzędziem ich grzechu prowadzi Bóg pogan do wiary. „Podprowadzenie” pod rozpoznanie Boga działającego w historii, wzywającego — niejednokrotnie przez cierpienia — do porzucenia zła i przyjęcia Objawienia podsumowuje natchniony pisarz słowami: *...dlatego nieznanie karzesz upadających i strofujesz, przypominając, w czym grzeszą, by wyzbywszy się złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli* (12, 2).

Mędrzec odczytujący na nowo przez pryzmat Daru Mądrości (9, 13. 17) opis okoliczności towarzyszących Wyjściu i szkicując do niego duchowy komentarz zabiega o to, by swą myśl uczynić czytelną tekst „wzmacnia” to znów „osłabia”³. Ponadto by dodać siły do-

³ F. Lacon, *La Sagesse, une source d'immortalité*, „Évangile” 16 (1966) 22—32.

wodom z biblijnego opowiadania w kunsztownym zestawieniu siedmiu scen, posługuje się greckim środkiem literackim, zwanym *synkrysis*⁴.

Ten mechanizm Bożego działania w świecie, przedstawiony na tle wycinka z historii, nazywa hagiograf opatrnością (*pronoia* — 14, 3; 17, 2). Bieg słowa Bożego, wyrażone w dwóch maksymach teologicznych, śledzony przez mędrca, przedstawiony jest jako wychowawcze działanie Boga. Bóg—Pedagog umożliwia człowiekowi rozpoznanie i doświadczenie Siebie, w realizowaniu się dwóch zasad wychowawczych Jego strategii. Skoro celem tej pedagogii jest doprowadzenie człowieka do Boga, a dwie fundamentalne zasady Bożego działania są natury teologicznej, stąd odkrywany przez natchnionego pisarza „mechanizm” Bożego działania można nazwać teologią historii.

Innym znamienym rysem prezentacji scen zaczerpniętych z Pięcioksięgu jest w Mdr pomijanie nazw poszczególnych osób i narodów, a traktowanie ich jako znaki. W aktywności Boga w przeszłości widzi mędrzec rękomię Jego aktualnego i przyszłego działania. Wydarzenia przeszłe mają więc charakter typiczny.

Wnioski, jakie natchniony pisarz wyprowadza z medytacji nad Wyjściem, generalizuje, tzn. „mechanizm” Bożego działania, na którego tropy wpada, rozciąga na całą historię. Do takiego wniosku uprawnia również zastosowanie określenia „opatrność”, proveniencji stoickiej, a służącego na określenie Bożej Opatrzności, która nie może być ograniczana czasem czy przestrzenią.

Wnioski wyprowadzone z refleksji nad Wyjściem autor nie tylko generalizuje, ale nadto spirytualizuje, tzn. przechodzi z płaszczyzny naturalno-ziemskiej na duchową. Twierdzi, że to, co w przeszłości w analizowanym okresie Bóg dokonał na ziemi, jest gwarantem Jego taktyki na płaszczyźnie duchowej. Reinterpretowane wydarzenia stanowią więc będą po wsze czasy praworzec działania Bożego. Nie tracąc czegokolwiek ze swego realizmu na płaszczyźnie empirycznej, okazują się praktycznym doświadczeniem Bożych dróg. Stąd też reinterpretowane fakty, w których mędrzec śledzi bieg meteora — Słowa Bożego, to zespół wydarzeń, które Izrael przechowywał w pamięci, aby poprzez nie odszyfrowywać drogi Boga⁵.

W odczytanych na nowo wydarzeniach zwraca natchniony pisarz uwagę na okoliczności, w których Izraelici i Egipcjanie doświadczają Boga. Monoteiści poznają Go przede wszystkim w zaspokojeniu pragnienia (11, 6—14) lub głodu (16, 2. 20—21), ratunku od ciemności (18, 1—3) i ocaleniu od śmierci (16, 5; 16, 12, 26; 18, 15—22), a nadto w krótkotrwałych „lecniczych” cierpieniach (3, 9; 11, 9),

⁴ Por. I. Heinemann, *Synkrysis oder aussere Analogie in der Weisheit Salomos*, ThZ 4 (1948) 249.

⁵ F. Grelot, *Obecność Boża i jedność z Bogiem w Starym Testamencie*, „Concilium” 1—10 (1968) 545—554.

a także w karze, jaka spotkała ich wrogów. Również poganie, oglądani oczyma Izraelitów i prozelitów, doświadczają Boga. Podczas gdy wierzący w Jahwe rozpoznają Go przede wszystkim w pomocy, bałwochwalczy doświadczają Go głównie w cierpieniu, a także w pomocy udzielanej sprawiedliwym oraz w stosunkowo łagodnym karaniu, które zmierza do poznania i uznania Boga, czyli doprowadzenia do wiary.

Refleksja nad fragmentem dziejów Izraelitów i Egipcjan w re-interpretacji Mdr służy umocnieniu monoteistów w wierze; ich wiara osobista — znajduje oparcie w wierze historycznej. Dla pogan zaś — medytacja ta jest apelem do przyjęcia, oferowanej za pośrednictwem Izraela, Bożej Mądrości.

NT przedstawia działalność mesjańską Jezusa z Nazaretu jako nowe Wyjście (Łk 9, 31; J 31, 1; 1 Kor 5, 7; 10, 1—6; 1 P 1, 18). Jak ongiś wysłannik torował drogę Jahwe (Iz 40, 3), tak teraz Jan Chrzciciel (Mt 3, 3) poprzez głoszenie nadejścia Królestwa Bożego i wzywanie do pokuty toruje w ludzkich sercach drogą Chrystusowi. W odróżnieniu od Synoptyków, dla których cuda — znaki Jezusa były wyrazami Jego wszechmocy i miłosierdzia, ewangelia św. Jana, analogicznie do Mdr, interpretuje cuda — jako znaki wzywające do wiary⁶. Spośród wielu cudów — znaków Jezusa (20, 30) Jan wybrał siedem (2, 1—11; 4, 43—54; 5, 1—9; 6, 1—13; 6, 16—21; 9, 1—41; 11, 1—44). Identyczne dobra doczesne są przedmiotem cudów w Mdr i w czwartej Ewangelii.

Poza liczbą cudów (7) i charakterem pomocy wyświadczonej ludziom, uderza nadto podobieństwo w sposobie przedstawienia cudów w Mdr i u Jana. Dla obydwu autorów cuda — znaki mają charakter typiczny, są one wybranymi z wielu dowodami Bożego wezwania. Analogicznie do mędrca św. Jan po przedstawieniu cudu — dobrodziejstwa wyświadczonego człowiekowi w wymiarze doczesno-materialnym przechodzi na płaszczyznę duchową i uczy, że cuda — znaki są rękojmią i gwarancją Bożego działania na płaszczyźnie duchowej. W Mdr dobrodziejstwa wyświadczone Izraelitom, a także plagi egipskie, są przypisywane Mądrości (10, 15—11, 1) lub Słowu Bożemu (16, 22. 26; 18, 22), w Ewangelii Jana — Jezusowi, który nie tylko daje pokarm, napój, światło czy życie, ale nim jest.

Wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej w reinterpretacji Mdr służy zmanifestowaniu ciągłego aktualnego działania Boga w historii wzywającego człowieka do wiary oraz stanowi najdojrzalszy na gruncie Starego Przymierza etap w rozwoju biblijnej idei wyjścia, która punkt kulminacyjny i właściwy sens osiągnie w misji Jezusa Chrystusa.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

⁶ G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, Bib 38 (1957) 396—418, Szcz. 399—405.

„PAN ZAŚ JEST DUCHEM” (2 KOR 3, 17)

2 Kor 3, 17 należy do najtrudniejszych interpretacyjnie tekstów NT. Liczne opracowania monograficzne¹ i wielość, często rozbieżnych opinii² są tego oczywistym dowodem. Większość z podawanych rozwiązań jest wynikiem drobiazgowej analizy kontekstu, co w przypadku tekstów trudnych prowadzi do wielości hipotez. W takich wypadkach dużą pomocą w ustaleniu właściwego znaczenia tekstu jest odgadnięcie podtekstu leżącego u jego podłoża. Tym zwyczaj jest tradycja homiletyczna czasów Chrystusa, która przechowała się w literaturze pozabiblijnej. Ma to szczególne zastosowanie w odniesieniu do wypowiedzi św. Pawła, który od młodości mieszkał w Jerozolimie i tam uzyskał potrzebne wykształcenie teologiczne. Nie jest więc rzeczą obojętną dla egzegezy 2 Kor 3, 17 odpowiedzieć sobie na pytanie, czy i w jakiej mierze Apostoł wykorzystał w swojej argumentacji palestyńskiej tradycję haggadyczną. Na to zagadnienie zwrócili już uwagę R. Le Déaut³ i M. McNa-

¹ Zob. przegląd ważniejszych opinii B. Schneider, „*Dominus autem Spiritus est*” (II Cor. 3, 17a), Romae 1951; K. Prümm, *Die katholische Auslegung von 2 Kor 3, 17s in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Haupttrichtungen*. Bd 30:1949 s. 161–96; 377–400; 31:1950 s. 316–45; 459–82; 32:1951 s. 1–24. Z nowszych opracowań monograficznych zob. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961; J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor. 2, 14–7, 4*, Cambridge 1972. Z artykułów na uwagę zasługują J. Schildenberger, 2 Kor. 3, 17a: „Der Herr aber ist der Geist” im Zusammenhang des Textes und der Theologie des Hl. Paulus. W: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Romae 1963 t. I s. 451–460; W. C. van Unnik, „With Unveiled Face”. *An Exegesis of 2 Corinthians III, 12–18*, NT 6:1963 s. 153–169; J. D. Dunn, *2 Corinthians III, 17* — „The Lord is the Spirit”, JThSt 21:1970 s. 309–20; D. Greenwood, *The Lord is the Spirit: Some Considerations of 2 Cor 3, 17*, CBQ 34:1972 s. 467–72.

² Na temat 2 Kor 3, 17a jest co najmniej sześć różnych opinii: (1) cały tekst jest późniejszą interpolacją; (2) Słowo „Pan” oznacza Jahwe z w. 16 (cytat ze ST); (3) „Pan” to Chrystus, gdyż Kyrios u Pawła zawsze oznacza Chrystusa; (4) Słowo „duch” oznacza Ducha Świętego; (5) Słowo „duch” nie oznacza Ducha Świętego, lecz duchową naturę Nowego Przymierza; (6) Niektórzy proponują poprawkę tekstu na *hou de ho kyrios, to pneuma estin: gdzie zaś jest Pan, (tam) jest i Duch...* Ta ostatnia opinia, wysunięta przez J. Héringa (*La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1958 s. 39), znalazła ostatnio zwolennika w osobie A. Giglioli, *Il Signore è lo Spirito*, „Rivista Biblica” 20:1972 s. 263–273. Zarówno pierwsza, jak i ostatnia interpretacja oparte są jedynie na przypuszczeniach. Pewnym powodzeniem cieszą się pozostałe z wymienionych opinii.

³ Zob. R. Le Déaut, *Traditions targumiques dans le Corpus Paulinienne?* (Hebr 11, 4 et 12, 24; Gal 4, 29–30; II Cor 3, 16), Bb 42:1961 s. 28–48, szczególnie zaś s. 43–47.

mara⁴, a niniejszy referat ma być jedynie pogłębioną refleksją nad badanym tekstem w świetle wspomnianej egzegezy, zwłaszcza że niektóre nowsze opracowania na temat 2 Kor 3, 17 pomijają milczeniem ustalenia dokonane przez wspomnianych autorów⁵.

-1. TEKST I KONTEKST 2 KOR 3, 17

Wypowiedź z 2 Kor 3, 17 znajduje się w obszernej jednostce tematycznej 2 Kor 2, 14—7, 4, którą M. Carrez słusznie traktuje jako pewną całość⁶. Św. Paweł zawarł w niej naukę o Nowym Przymierzu, które niewspółmiernie przewyższa Stare. Widać to wyraźnie na przykładzie licznych paralelizmów antytetycznych: Stare Przymierze wypisane zostało na tablicach kamiennych (3, 3), Nowe zaś na ludzkich sercach (3, 3). Dawne jest literą, która zabija, obecne jest Duchem, który ożywia (3, 6). Tamto było posługiwaniem śmierci (3, 7) i potępieniem (3, 9), to natomiast jest posługiwaniem Ducha (3, 8) i sprawiedliwości (3, 9). Poprzednie było przemijające (3, 11), obecne jest trwałe (3, 11). Następnie Apostoł konkluduje:

Żywiąc przeto taką nadzieję, z jawną swobodą postępujemy, a nie jak Mojżesz, który zakrywał sobie twarz, ażeby synowie Izraela nie patrzyli na koniec tego, co było przemijające. Ale stępiły ich umysły. I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje (nad nimi) ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach. A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada. Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską, jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu (2 Kor 3, 12—18)⁷.

Analizując bliżej 2 Kor 3, 12—18 zauważamy, że podjęty w nim został ten sam temat, co w poprzedzającym go tekście, z tym tylko, że został on przedstawiony niejako w innym rejestrze. Cała wypowiedź koncentruje się wokół „zasłony”, która uniemożliwia właściwe

⁴ M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966 s. 168—188. Z wcześniejszych opracowań zob. J. Goettesberger, *Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3*, BZ 16:1924 s. 1—17; S. Schulz, *Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3, 7—18*, ZNW 49:1958 s. 1—31.

⁵ Por. np. Dunn, art. cyt.

⁶ M. Carrez, *Présence et fonctionnement de l'Ancien Testament dans l'annonce de l'Evangile*, RSR 63:1975 s. 325—42.

⁷ Tłumaczenie ks. K. Romaniuka, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań 1980³.

rozumienie Starego Przymierza, przy czym Apostoł nawiązuje tutaj do wypowiedzi Wj 34, 34: *Ilekróć Mojżesz wchodził przed oblicze Pańa na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę aż do wyjścia. Gdy zaś wyszedł, opowiadał Izraelitom to, co mu Pan rozkazał.*

Tekst ten cytuje św. Paweł w w. 16, ale z pewnymi, istotnymi dla egzegezy zmianami. Mianowicie w 2 Kor 3, 16 zamiast *eisporeueto* znajdujemy *epistrepsē*. Poza tym opuszczone zostało imię Mojżesza oraz słowa *lalein autō*, a czasownik *periairein* postawiony został w czasie teraźniejszym. W ten sposób podana przez św. Pawła wersja Wj 34, 34 posiada znaczenie bardziej ogólne: *Kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada...* Drugą istotną zmianą wprowadzoną przez autora listu do Koryntian jest zamiana czasownika *eisporeueto*, mającego w tekście biblijnym znaczenie czysto lokalne, na *epistrepsē*, który to czasownik przyjmuje w tym kontekście sens moralny: powrót do Boga, nawrócenie⁸. Pozostaje jedynie do wyjaśnienia, czy św. Paweł z własnej inicjatywy wprowadził tę zmianę do cytowanego tekstu biblijnego, czy też wykorzystał istniejącą już w tradycji palestyńskiej interpretację. Za tą drugą ewentualnością opowiada się Le Déaut, który wskazuje na podobieństwo wypowiedzi Wj 34, 34 z Wj 33, 7—12, z tym jednak, że tekst Wj 33, 7—12 posiada — podobnie jak to ma miejsce w 2 Kor 3 — charakter bardziej kolektywny, gdyż mowa w nim jest, że każdy z ludu mógł „zwrócić się” do Jahwe, obecnego w Namiocie Spotkania, z własną sprawą. Otóż haggada żydowska interpretowała owo „zwrócenie się” do Boga w sensie pokuty i nawrócenia:

„Ktokolwiek nawracał się (*hadar*) i czynił pokutę z całego serca w obecności Jahwe udawał się w kierunku namiotu nauki (*bet ulpana*), który znajdował się poza obozem, wyznawał swe grzechy i dzięki modlitwie otrzymywał przebaczenie” (TWJ 33, 7).

Można przyjąć za wysoce prawdopodobne, iż św. Paweł wprowadzając do tekstu Wj 34, 34 zmianę z *eisporeueto* na *epistrepsē* posłużył się obiegową interpretacją haggadyczną, która na oznaczenie obu czynności używała terminu *tētūbā*, oddającego w obecnym kontekście ideę „nawrócenia się do Boga” w sensie moralnym. Potwierdza to również fakt, że Pawłowa formuła *hēnika de ean epistrepsē pros kyrion* odpowiada prawie dosłownie temu, co znajdujemy w cytowanym wyżej terminie: *kelma'n dehadar bettūbā, ... qadam Adonaj*. Na podstawie wspomnianego wyżej materiału paralelnego można powiedzieć, że zwrot *epistrefein pros kyrion* z w. 16 oznacza nawrócenie się do Pana. Ale tutaj pojawia się druga, ważna dla wyjaśnienia naszego tekstu, kwestia. Kogo św. Paweł ma na myśli używając słowa *Kyrios*? Czy chodzi tutaj o Chrystusa, czy też po prostu o Boga? L. Cerfaux udowodnił, że ilekróć św. Paweł cytuje wprost ST,

⁸ zob. Le Déaut, jw. s. 44.

zawsze używa słowa *Kyrios* w jego pierwszym znaczeniu, tzn. w odniesieniu do Boga, a nie do Chrystusa⁹. Stąd też J.-F. Collange rozpatrując tekst 2 Kor 3, 16 jest zdania, że w wierszu tym chodzi o odwrócenie się od idoli i zwrócenie się do Boga, nie zaś nawrócenie się do Chrystusa. Ponadto cała wypowiedź 2 Kor 3, 16 odnosi się do chrześcijan, nie zaś do Żydów¹¹. Tego samego zdania jest J. D. G. Dunn, który uważa, że *Kyrios* z w. 16 oznacza Jahwe¹². Trudno tej interpretacji nie przyznać racji, gdyż sam tekst Wj 34, 34 cytowany w 2 Kor 3, 16 odnosi się wyraźnie do Boga, a w dodatku po tej samej linii idzie cała obiegowa egzegeza targumiczna tego tekstu. Jeżeli św. Paweł chciałby dać odmienne znaczenie słowu *Kyrios* w Wj 34, 34, to musiałby wyraźnie o tym zaznaczyć, gdyż sam tekst, również i w tej wersji, jaką podał, rozumiany być musiał przez czytelników w pierwszym rzędzie w odniesieniu do Boga, nie zaś do wywyższonego Mesjasza¹³. Stwierdzenie, że w w. 16 termin *Kyrios* został użyty w swym pierwszym znaczeniu ma zasadnicze znaczenie dla egzegezy interesującego nas tekstu z 2 Kor 3, 17a.

2. EGZEGEZA 2 KOR 3, 17A

Tekst 2 Kor 3, 17a *ho de kyrios to pneuma estin* bezpośrednio wiąże się z w. 16. Paweł wyjaśnia w nim, kim jest ów *Kyrios*, o którym była mowa w poprzednim zdaniu. Użyty w w. 17 przy słowie *Kyrios* rodzajnik jest tzw. rodzajnikiem anaforycznym, tzn. nawiązuje on bezpośrednio do słowa występującego w poprzednim zdaniu tak, że wirtualnie staje się on zaimkiem wskazującym: ten *Kyrios* (mianowicie ten, o którym mowa jest w cytacie z Wj 34, 34) jest Duchem¹⁴. Stąd można powiedzieć, że chociaż św. Paweł, ilekroć używa słowa *Kyrios* z rodzajnikiem, odnosi je do Chrystusa, to jednak 2 Kor 3, 17a stanowi tutaj wyjątek. Czynnikiem decydującym jest kontekst, a ten zdominowany jest przez cytat z Wj 34, 34. W tym świetle nie jest pozbawiona podstaw opinia, że w. 17a jest komentarzem w formie dawnego peszeru do cytowanego przez Apostoła tekstu biblijnego¹⁵.

⁹ jw. s. 46—47. Zob. Mc Namara, dz. cyt., s. 180—181.

¹⁰ Zob. L. Cerfaux, *Kyrios dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament*, W: *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1954 t. I s. 173—188.

¹¹ Collange, dz. cyt., s. 103—104.

¹² art. cyt., s. 317.

¹³ I. Hermann (dz. cyt. s. 39) usiłując udowodnić, że w w. 16 mowa jest o Chrystusie, wykluczył fakt, że w w. 16 mamy do czynienia z cytatem ze ST. Tok jego rozumowania spotkał się ze słuszną krytyką. Zob. B. Schneider, *Kyrios and Pneuma*, Bb 44:1963 s. 360 i 365.

¹⁴ Zob. N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, London 1965 s. 127.

¹⁵ Zob. L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962 s. 244n. Dunn, art. cyt. s. 314—20; Greenwood, art. cyt. s. 469.

Powstaje jednak pewna trudność. Mianowicie św. Paweł nigdy nie utożsamia Jahwe z Duchem. Dunn próbując rozwiązać ten problem mówi, że należy tutaj zwrócić uwagę na centralną antytezę pomiędzy Prawem a Duchem, nie zaś na antytezę pomiędzy Prawem a Chrystusem. Czynnikiem decydującym jest w tym wypadku termin „Duch”. Jego zdaniem, Apostoł pod słowem „Pan” z w. 16 rozumie *pneuma*, o którym mowa jest w ww. 3. 6. 8. Właśnie ów Duch otwiera oczy ludzi na niewolę i strach Starego Przymierza i doprowadza ich do wolności Nowego¹⁶. Ale jeśli w w. 17 chodzi o tego samego Ducha, o którym mowa jest w w. 6 i 8, to św. Paweł ma na myśli Ducha Świętego, gdyż wyrażenie *Duch*, który *ożywia* w w. 6 na taką właśnie interpretację pozwala¹⁷.

Zanim będzie można dać odpowiedź na tę kwestię, należy się wpieryw zastanowić, czy u podłoża wypowiedzi z w. 17 nie leży jakieś źródło palestyńskiej egzegezy wykorzystanej przez Apostoła w przeprowadzanej argumentacji. Zagadnieniem tym szeroko zajął się M. McNamara¹⁸, którego wywody można streścić następująco: Nie ulega wątpliwości, że w 2 Kor 3, 16 mamy do czynienia z cytatem wykorzystanym przez Apostoła zgodnie z tradycją targumiczną poświadczoną przez zachowane tłumaczenia aramejskie tego tekstu. Ta paralela staje się jeszcze jaśniejsza, jeżeli się weźmie pod uwagę TJ I do księgi Lb 7, 89. Tekst ten będąc paralelnym tekstem do Wj 33, 9—11 zawiera siłą rzeczy tę samą treść. Otóż tłumaczenie aramejskie Lb 7, 87 wprowadza w stosunku do tekstu hebrajskiego pewne zmiany, które mogą rzucić nieco światła na 2 Kor 3, 17.

Lb 7, 89 (Tekst hebrajski)
Gdy Mojżesz wchodził do
Namiotu Spotkania, by
rozmawiać z Nim, słyszał
mówiący do niego głos
znad przeblagalni,

która była nad Arką
Świadectwa pomiędzy dwoma
cherubami...

TJ I Lb 7, 89
Gdy Mojżesz wchodził do
Namiotu Spotkania, by
rozmawiać z Nim, słyszał
Gł o s D u c h a, który rozmawiał
z nim, kiedy zstępował z
najwyższego nieba, znad
przeblagalni,

która była nad Arką
Świadectwa pomiędzy dwoma
cherubami...

Jak widać na przytoczonym przykładzie, TJ I sparafrazował termin „głos” (= Bóg) na „Głos Ducha”. Jeszcze innym, bardziej znamienym dla naszych rozważań tekstem jest TJ I (London Ms f. 96a) do Wj 33, 16, który brzmi następująco:

¹⁶ art. cyt. s. 313—317.

¹⁷ Schildenberger, art. cyt. s. 457.

¹⁸ dz. cyt. s. 182—188.

„A teraz jak poznać, że znalazłem łaskę przed Tobą, ja i Twój lud, jak nie w rozmowie Twojej Szekinah z nami? Zostaną wypisane znaki wyróżniające dla nas, gdy wstrzymasz ducha prorocstwa narodom i będziesz mówił w Duchu Świętym ze mną i z Twoim ludem, przez co staniemy się różni od wszystkich narodów, jakie znajdują się na ziemi”.

Liczne badania przeprowadzone na temat znaczenia terminu *Duch*, względnie *Duch Święty* w literaturze targumicznej i tanaickiej wykazały, że wyrażenia te są substytutem Tetragrammatonu i służą na oznaczenie Boga objawiającego się człowiekowi¹⁹. Dlatego McNamara konkluduje:

„Kiedy w bezpośrednio następującym wierszu (tzn. w w. 17) Paweł nagle mówi „Pan jest Duchem” — utożsamienie, które znajdujemy w TJ I Wj 33, 16 i w jego paralelnym tekście TJ I Lb 7, 89 — to trudno uwierzyć, żeby Apostoł nie zależał tutaj od liturgicznego rozumienia relacji Izraela do Boga w Namiocie Spotkania, tak jak to jest wyrażone w TJ I. W TJ I Pan jest Duchem o ile objawia Bożą wolę Izraelowi. Dla Pawła ten sam Pan, który jest Duchem będzie teraz spełniał tę samą funkcję, ilekroć ktoś nawracając się zwróci się do niego. Duch ukaże mu prawdziwe miejsce Prawa Mojżeszowego w Bożym planie. Udzieli mu również mocy, by żyć według Bożej woli, ponieważ jest On Duchem ożywiającym (3, 6. 8), a gdzie jest ten Duch, tam jest i wolność (3, 17), wolność, którą litera Prawa raczej wykluczała, niż jej udzielała”²⁰.

Przytoczona przez McNamarę argumentacja jest do przyjęcia, chociaż można w niej znaleźć również i słabe punkty. Główna trudność polega na tym, że aktualna redakcja targumów jest stosunkowo późna i dla wzmocnienia całego toku rozumowania należałoby udowodnić w oparciu o źródła pozabiblijne, że haggada związana z tekstem Wj 33, 16 i Lb 7, 89 obowiązywała już w I w. po Chr. Ponadto trzeba podkreślić, że św. Paweł nawet jeśli korzystał z terminologii i dziedzictwa tradycji judaistycznej swoich czasów, to zawsze stosował ją do nowej ekonomii zbawienia dokonanej w Jezusie Chrystusie. Zasłona spoczywająca na sercach czytających Stare Przymierze zostaje jedynie odsłonięta w Chrystusie (2 Kor 3, 14). Właśnie to, że jesteśmy *listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc* (2 Kor 3, 3), stało się dzięki Chrystusowi (2 Kor 3, 4).

¹⁹ H. Parzen, „*The Ruah Hakodesh*” in *Tannaitic Literature*, JQR NS 20: 1929—30 s. 51—76; Por. też G. F. Moore, *Intermediaries in Jewish Theology. Memra, Shekinah, Metatron*, HTR 15: 1922 s. 41—59.

²⁰ dz. cyt. s. 187—188.

²¹ Por. np. interpretację Cyryla Al. w omówieniu St. Lyonnetta, *S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor 3, 17*, Bb 32: 1951 s. 25—31.

Zwrócenie się więc do Boga, o którym jest mowa w 2 Kor 3, 16, implikuje równoczesne uwierzenie i przyjęcie Chrystusa.

Należy również bliżej sprecyzować pojęcie *to pneuma* z w. 17. Termin ten został użyty z rodzajnikiem, co wskazuje, że chodzi tutaj o osobę i wyklucza rozumienie tego określenia w sensie czystej siły duchowej. A jak powiedzieliśmy wyżej, w literaturze rabinackiej termin *Duch* względnie *Duch Święty* jest czystym ekwiwalentem imienia Bożego. Jeśli weźmiemy pod uwagę inne wypowiedzi Apostoła na temat Ducha Świętego, wówczas przekonamy się, że pojęcie to jest dla niego czymś więcej niż czystym słownym ekwiwalentem. Wprawdzie św. Paweł nie rozważał roli Ducha Świętego z punktu widzenia ontycznego lecz funkcyjnego (podobnie rzecz się ma zresztą z chrystologią Pawłową, gdzie Apostoł nie rozpatruje bóstwa Jezusa jako natury, lecz raczej przedstawia działalność Boga w Chrystusie), to jednak właśnie śledząc działalność Ducha w codziennym doświadczeniu życia chrześcijańskiego można wyszczególnić Jego rolę w przekształcaniu serc ludzi wierzących. On w przeciwieństwie do litery, która zabija, daje życie (2 Kor 3, 6), On objawia się jako cudowna moc (1 Tes 1, 5; Ga 3, 5) i jest sprawcą wewnętrznej przemiany w człowieku (2 Tes 2, 13; 1 Kor 6, 9—11; Rz 8, 13). On jest tym, który oświeca (1 Kor 2, 12), jest źródłem radości (1 Tes 1, 6), miłości (Ga 5, 22; Rz 5, 5) i Bożego synostwa (Ga 4, 6; Rz 8, 15—16).

Tekstu 2 Kor 3, 17 nie można wprawdzie nazwać kluczem do chrystologii czy pneumatologii Pawłowej, ale stanowi on mimo tego doskonałą bazę do refleksji teologicznych na ten temat, którą egzegeza patrystyczna wykorzystywała²¹. Będzie on jeszcze długo intrygowal egzegetów swoją zagadkowością. Być może trudne, a zarazem ważne pod względem teologicznym miejsca w Piśmie św. pozostawione nam zostały po to, byśmy często do nich wracali i wmyślali się w prawdy w nich zawarte. Jakąkolwiek przyjęlibyśmy rozumną interpretację tekstu 2 Kor 3, 17, to jedno jest pewne, że uczy nas on o tym, jak Bóg poprzez Ducha Świętego tworzy w nas obraz swego Syna.

Ks. Tomasz Hergesel

BIBLIJNE INSPIRACJE POLSKIEGO DRAMATU ROMANTYCZNEGO

Polski dramat romantyczny to nie cudowny krzew Jonasza, który *w nocy wyrósł i w nocy zginął* (Jon 4, 10). Korzenie owego dramatu historycznego i literackiego sięgają najgłębszych pokładów naszej tożsamości narodowej. W ziemi naszej tradycji pozostawiamy korzenie społeczno-polityczne a nawet kulturowe w ogólniejszym znaczeniu, a spróbujemy odsłonić jedynie te, które czerpią z gruntu biblijnego. Wielki dramat romantyczny nie zmarniał jak wspomniany krzew Jonasza. Chociaż nie mógł oddziaływać od razu ze sceny, to stał się jej chlubą i trwałym natchnieniem. Mickiewicz, Słowacki a nawet Krasiński nie uciekali, jak Jonasz, przed misją proroka, lecz świadomie sięgali po duchowe wodzostwo nad rozbitym narodem po — 150 lat temu — stłumionym powstaniu listopadowym.

Na tle swej epoki romantyzm polski zaznacza się odrębnością warunków powstania, charakteru narodowego i trwałego wpływu na rozwój kultury¹. Szukanie natchnienia i tworzywa literackiego w rodzimej tradycji ludowej postuluje teoretyk polskiego romantyzmu. K. Brodziński w znanej rozprawie *O klasycyzmie i romantyczności, tudzież o duchu poezji polskiej* (1818), podkreślając wszakże kilkakrotnie twórczy wpływ Biblii na literaturę polską. Stwierdza wprawdzie, iż „prostota bibliczna niewiele rodzajom poezji służyć może”, to jednak poezję hebrajską wyżej ceni od pogańskiej, gdzie „nie poezja dla Boga, ale bogowie dla niej służyli”². *Dziadów*, cz. III, *Kordiana* i *Nieboską komedię* łączy w jedną trylogię sprawa powstania listopadowego, a znamiennej cechą wymienionych dramatów jest nasycenie kolorytem biblijnym. Trudno dziś ocenić, jak nieodparcie tułaczom nad Sekwaną kojarzył się los tych, co nad rzekami Babilonu siedzieli i płakali... Przypomnijmy króciutki, przepełniony goryczą wierszyk Słowackiego z tamtych dni:

Tu dzisiaj Polak błąka się wygnany
W nędzy — i brat już nie pomaga bratu.
Wierzby płaczące na brzegach Sekwany
Smutne są dla nas jak wierzby Eufratu.

Wykrywanie zapożyczeń biblijnych w literaturze należy wprowadzić do literackiej komparatystyki, ale usiłuje również dociec, czy sięganie po język starożytnej księgi religijnej umotywowane jest tylko określoną poetyką, konwencją literacką, jak np. w twórczości Goethego, czy też jest wyrazem postawy religijnej autora. Zanim

¹ Zob. M. Straszevska, *Romantyzm*, Warszawa 1977, s. 144.

² *O klasycyzmie i romantyczności*. Oprac. A. Bar, Kraków 1947, s. 37.

weźmiemy do ręki dzieła, przypatrzmy się ich twórcom. Jakże miejsce w ich życiu zajmowała lektura Pisma Świętego?

1. BIBLIA W ŻYCIU ROMANTYKÓW

Z wartością Biblii — księgi objawionej, Mickiewicz spotyka się jako student, słuchając wykładów profesora J. Oleszkiewicza, dla którego Bóg jest źródłem prawdy, a Objawienie — najwyższym kryterium. Kreśli on przed słuchaczami wizję „człowieka natchnionego” duchem Bożym, przygotowując grunt pod idee mesjańskie³. Mickiewicz, jako znany już poeta, wyznaje w liście do ks. J. H. Kajsiewicza: „często zdaje mi się, że widzę ziemię obiecaną poezji jak Mojżesz z góry, ale czuję, że niegodzien zejść do niej” (31. X. 1835). Idei biblijnego proroka pozostał wierny do końca. Jak Mojżesz patrzył z daleka na ojczyznę, zabiegając o wolność dla niej. Wiedział, że trzeba ją wywalczyć. Na posiedzeniu Towarzystwa Literackiego w Paryżu powiedział: „Mesjaszem my jesteśmy. Ten Mesjasz tylko to zrobi, co my zrobimy” (3. V. 1834)⁴.

Słowacki, pisząc do matki z Genewy, wyraża swoją radość, że pan Wolf zostawił mu na pamiątkę Stary i Nowy Testament. Zwierza się ze swojej wdzięczności za tę księgę, która „każdemu człowiekowi w życiu towarzyszyć powinna” (27. X. 1833). W rok później napisze: „Do mojej polskiej biblioteki przybyła mi Biblia w naszym języku, którą często z rozkoszą czytam” (13. VII. 1834). Jeszcze rok później wyzna: „Mało teraz czytam — i często wieczorem przed zaśnięciem czytam głośno rozdział Biblii. Mam ją po polsku... Przedwczoraj tak mocno wraziła mi się w imaginację męka Chrystusa, że we śnie umęczenie całe widziałem” (7. III. 1835)⁵. Również Słowacki przyrównuje swoją misję wieszczą do posłannictwa „wyswobodziciela Izraela”⁶.

Kraśiński zapoznał się z Biblią już w dzieciństwie. Starożytności wschodnich i biblijnych uczył go ks. Chiarini. Podczas pobytu w Genewie zaprzyjaźnił się ze skłonny do mistycyzmu H. Reevem. Zafascynował on Kraśińskiego szczególnie księgą Apokalipsy, którą znał na pamięć⁷. Poza sprawą narodową i meandrami własnego życia, natchnieniem *Nieboskiej komedii* była niewątpliwie Apokalipsa.

³ Zob. S. Pigoń, *O Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza* (Prace Historyczno-Literackie, 1), Kraków 1911, s. 35.

⁴ Cyt. za: A. Teslar, *Biblia w życiu i twórczości Mickiewicza*. Odbitka z książki zbiorowej *Adam Mickiewicz 1855—1955*. Polskie Towarzystwo Naukowe, Londyn 1958, s. 303.

⁵ Fragmenty listów wzięto z wyd.: Juliusz Słowacki, *Listy do Matki*. Oprac. Z. Krzyżanowska (Dzieła, XIII), Wrocław 1959.

⁶ Por. B. Hausner, *Słowacki a Biblia*, Lwów 1903, s. 8.

⁷ Zob. A. Teslar, *Wpływ Biblii na Zygmunta Kraśińskiego*, Kraków 1912, s. 13.

Krasiński, podobnie jak Mickiewicz i Słowacki, wyznaczył Polsce szczególną rolę wśród innych narodów:

Takie już wtedy zewsząd biegły wieści
Po świecie, pełnym gwałtu i boleści;
Z góry je boscy szeptali anieli,
A my Polacy — my dobrze wiedzieli,
Że tą postacią powtórna Mesyasza
Nikt inny, jedno święta Polska nasza ⁸.

2. IMPULSŸ BIBLIJNE

Biblia łączy naszą literaturę od samego jej zarania. Kochanowski jest obecny w naszej kulturze nie tylko jako autor *Fraszek* czy *Trenów*, lecz także jako tłumacz Psalmów. Mistrz z Nagłowic, jako autor *Postylli*, zasłynął także jako egzegeta. Jakby na przekór wszystkiemu Rej, Skarga i Orzechowski upominają naród za wzorem proroków Starego Zakonu. Ale w XVII wieku Wespazjan Kochowski podnosi na duchu, ukazując wspaniałość postaci Sobieskiego, jako „boskiego pomazańca” (Psalm 36, 11). Tuż przed romantykami Jan Paweł Woronicz, późniejszy prymas, konstruuje wizje mesjanistyczne, posługując się biblijną kategorią poniżenia i wywyższenia. Rewolucyjnym krokiem w pochodzie do wyzwolenia narodu stało się romantyczne spojrzenie na cały naród, a nie tylko na nobilitowanych. Przynębnionemu ludowi romantycy głoszą prawdziwą ewangelię, że cierpienia i udręki nie są daremne — ale prowadzą do zmartwychwstania.

Wielcy nasi romantycy zaczerpnęli ze źródła biblijnego pełnymi garściami. Różnorodność owych idei można zestawić wokół dwóch kręgów zagadnień: walki dobra ze złem oraz posłannictwa niesłusznie cierpiącego narodu. Pierwsze doczekało się niejednego opracowania monograficznego⁹. Drugie zwykle się omawiać pod mało sprecyzowanym hasłem mesjanizmu. W naszym rozważaniu uwzględnimy jedynie biblijne inspiracje w przedstawianiu losu ojczyzny, narodu czy postaci w arcydramatach naszego romantyzmu.

Dziady, część III

Dwupoziomowym prowadzeniem wątku *Dziadów*, cz. III. przypomina strukturę ewangelii Janowej. Warstwa mistyczna, niesiona postaciami Konrada i ks. Piotra dotyczy istotnych spraw romantyzmu;

⁸ Cyt. za: J. Kleiner, *Mesyanizm narodowy w systemie Krasińskiego*, Lwów 1912.

⁹ Zob. studia Z. Niemojewskiej-Gruszczyńskiej w dziele *Walka szatana z Bogiem w polskim dramacie romantycznym* (PAU, Rozprawy Wydziału Filologicznego, LXIV, 4), Kraków 1935, 1—28; 29—67; 148—179.

druga sfera utworu to realistyczne sceny z prześladowania młodzieży studenckiej. Mottem tego arcydzieła są trzy wersety z ewangelii św. Mateusza o uczniach Jezusa, którzy będą wydawani sądom i namiestnikom; będą prześladowani ze względu na wyznawanie imienia Jezusa (Mt 10, 17. 18. 22). Doprawdy, trudno o wymowniejszy komentarz w literaturze światowej do przytoczonych słów Jezusa. Motyw objawienia podczas snu, jakim posłużył się autor *Dziadów*, to również element biblijnej tradycji (Samuel, Jakub, Józef)¹⁰. Podobne przeżycie było udziałem poety Gustawa, przemieniającego się w Konrada. Zmiana imienia to również zjawisko biblijne: Abram — Abraham; Szawel — Paweł; Szymon — Piotr. Sentymentalny marzyciel Gustaw, staje się Konradem — człowiekiem czynu, w którego żyłach płynie krew Konrada Wallenroda. W „chwili Samsona” Konrad woła do Boga: „Daj mi rząd dusz!”, spiera się z Bogiem jak Abraham czy Jakub. Przyjmuje imię „Milion” — bo za miliony kocha i cierpi katusze; czuje „całego cierpienia narodu”. Włożenie na własne barki cudzych cierpień to gest niezwykle heroizmu, jakiego nie odważyłaby się propagować żadna ideologia. Jest to idea zapożyczona z biblijnego mesjanizmu, z pieśni o słudze Jahwy, który obarczył się naszymi cierpieniami (Iz 53, 4), a którą urzeczywistnił Jezus z Nazaretu. Pogłos rzezi niewiniątek nappełnia widzenie ks. Piotra: „cała Polska młoda wydana w ręce Heroda”... dzieci zsyłane na północ... dziecicę uszło... Wskrziesiciel narodu... „A imię jego będzie czterdzieści i cztery”. To zagadkowe imię, nie mające odniesienia do konkretnej postaci, jest romantycznym płaszczem tajemniczości narzuconym na wymagowanego bohatera biblijnego¹¹. W dalszej akcji dramatu mesjaszem staje się naród, którego cierpienia i mękę poeta opisuje ewangelicznymi słowami o męce Jezusa:

Na trybunale gęby, bez serc, bez rąk: sędzie —

To jego sędzie!

Krzyczą: „Gal, Gal sądzić będzie”.

Gal w nim winy nie znalazł i — umywa ręce,

A króle krzyczą: „Potęp i wydaj go męce;

Krew jego spadnie na nas i na syny nasze;

Krzyżuj syna Maryi, wypuść Barabasze:

Ukrzyżuj, — bo powiemy, żeś ty wróg cesarza”.

Gal wydał — już porwali — już niewinne skronie

Zakrwawione, w szyderskiej, cierniowej koronie,

Podnieśli przed świat cały; — i ludy się zbiegły —

Gal krzyczy: „Oto naród wolny, niepodległy!”

Ach, Panie, już widzę krzyż — ach, jak długo, długo

¹⁰ Zob. A. Kamieńska, *Twarze księgi*, Warszawa 1981, s. 117—160.

¹¹ Zob. A. Teslar, dz. cyt., s. 292—294.

Musi go nosić — Panie, zlituj się nad sługą.
 Daj mu siły, bo w drodze upadnie i skona —
 Krzyż ma długie, na całą Europę ramiona,
 Z trzech wyschłych ludów jak z trzech twardych drzew ukuty. —
 Już wleką; już mój Naród na tronie pokuty —
 Rzekł: „Pragnę” — Rakus octem, Borus żółcią poi,
 A matka Wolność u nóg zapłakana stoi.
 Patrz — oto żołdak Moskał z kopiją przyskoczył
 I krew niewinną mego narodu wytoczył.
 Cóżś zrobił, najgłupszy, najsroższy z siepaczy!
 On jeden poprawi się, i Bóg mu przebaczy.
 Mój kochanek! już głowę konającą spuścił,
 Wołając: „Panie, Panie, za coś mię opuścił!”
 On skonał!

Naród polski, zamarły na rozstajach dróg Europy, skonał w swej państwowości — jak Jezus rozpięty na krzyżu na swym człowieczeństwie, lecz nie unicestwił się; jak Chrystus powstanie on do nowego życia — oto pełne nadziei orędzie *Dziadów III*, dramatu chrześcijańskiego¹².

Kordian

Pierwsza część trylogii, jaką Słowacki zamierzał poświęcić losom Kordiana, usiłuje przedstawić w poetyckim streszczeniu wydarzenia z lat 1825—1831. Kordian nie potępia Konrada, bo walczą o tę samą sprawę, ale przemawia innym językiem. Warto jednak zauważyć, iż również Słowacki często posługuje się językiem biblijnym. Zbierzmy chociażby kilka biblijnych kwiatków z poetyckiego ogrodu *Kordiana*: „Z babilońskiej ludów wieży”, „edeńskie drzewa”, „To hosanna dla nas szatanów”, „Z arki kraju wyleci jak kruk, strząśnie skrzydła, do arki nie wróci...”, „Myśl Boga z tworów wyczytują ziemi” (Rz 1, 20), „Chciałbym bliźnę Kaina zmazać z mego czoła”, „Jam jest ów najemny, któremu Chrystus nie odmówił płacy, chociaż ostatni przyszedł sadzić grono” — Słowacki porównuje siebie do jednego z tych, co pracowali w winnicy. W szpitalu wariatów Kordian zwraca się do Doktora: „Głupiś! Mów co ze starych testamentów księgi”. Doktor nadaje tekstowi o śnie faraona nowe znaczenie: „Faraon, kiedy stanął na szczycie potęgi, śniło mu się, że siedem wypasionych wołów siedem chudych pożarło”. Na szczególną uwagę zasługuje opis pierwszej osoby Prologu. Reprezentuje ona postawę, z którą Słowacki polemizuje. Być może, streszcza poglądy kręgów emigracji, którym patronował Mickiewicz, albo nawet samego autora *Dziadów*,

¹² Zob. Z. Niemojewska, *Dziady drezdeńskie jako dramat chrześcijański*, Warszawa 1920.

a później *Ksiąg pielgrzymstwa*. Przypomnijmy ten fragment, który trawersuje pierwszy rozdział Apokalipsy:

A kto ja jestem? — Jestem duch Apokalipsy —
 Obróćcie ku mnie oczu zamglonych i twarzy...
 Oto stoję wśród siedmiu złocistych lichtarzy
 Podobny do człowieka... szata w długość szcrodra
 Spływa do stóp; pas złoty przewiązał mi biodra,
 Głowę kryje włos biały jak śnieg, jak wełna;
 Z oczu skra łeci ogniów dyjamentu pełna,
 Nogi mam jak miedź świeżym ogniskiem czerwona,
 Głos huczy jak woda wezbrana szalona,
 W rękę siedem gwiazd niosę, a z ust mi wytryska
 Miecz ostry obosieczny, a twarz moja błyska
 Jak słońce w całej mocy wyświecone kołem.
 A gdy przede mną na twarz upadniecie czołem,
 Powiem wam: „Jestem pierwszy... i ostatnim będę...”

Podobnie jak w przypowieści o siewcy Nauczyciel z Nazaretu, tak w Prologu Słowacki dodaje interpretację do opisu pierwszej osoby. Oto niektóre szczegóły apokaliptycznej alegorii: siedem lichtarzy to siedem grodów; miecz w ustach obosieczny to sztylet słowa; w oczach blask natchnienia. Słowacki również wyznaczał Polsce szczególne zadanie wśród narodów. Porównał ją do Winkelrieda, bohatera szwajcarskiego, który własną śmiercią uutorował drogę do zwycięstwa pod Sempach (1386).

Nieboska komedia

W *Nieboskiej komedii* znalazły swój wyraz poglądy historiozoficzne i społeczne Krasińskiego. Wewnętrzna rozterka autora nie pozostała bez wpływu na strukturę i treść utworu. Krasiński nie mógł całkowicie wyzwolić się z uwarunkowań rodzinnych i nie umiał też w pełni zaakceptować, a tym bardziej wypowiedzieć programu głoszonego przez takich wieszczów jak Mickiewicz czy Słowacki. *Nieboska komedia* przedstawia więc nowy, trzeci wariant sytuacji po powstaniu listopadowym, trzecią próbę interpretacji ówczesnych wydarzeń. Jak sam tytuł wskazuje, chodzi nie o sprawy boskie, ale ludzkie. Znamioną cechą tego obrazu spraw człowieczych jest jego zabarwienie apokaliptyczne. Ludzkość podzielona na dwa obozy: rewolucyjny i zachowawczy zbliża się ku przepaści, unicestwia się w okopach beznadziejnej walki; w tym znaczeniu tragedia ludzka jest nie-boska, chociaż nie jest anty-boska. W miarę rozwoju akcji obrazy apokaliptyczne nabierają perspektywy eschatologicznej. Jeden z gości zaproszonych na chrzest Orcia odwołuje się do przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 1—14). Opuścił śliczną księżniczkę

i przybył, sądząc, że będzie sute śniadanie — „a zamiast tego, jako Pismo mówi, *placz i zgrzytanie zębów*”. W domu dla obłąkanych Mąż słyszy głos zza lewej ściany: „Kometa na niebie już błyska — dzień strasznego sądu się zbliża”. Nieco później Mąż stwierdza: „Dla mnie już nadszedł dzień sądu”. Pod koniec części trzeciej Pankracy, przywódca rewolucji, zapowiada przedstawicielowi arystokracji: „Ale dzień sądu bliski i w tym dniu obiecuję wam, że nie zapomnę o żadnym z was, o żadnym z ojców waszych, o żadnej chwale waszej”. We wprowadzeniu do czwartej części Krasiński zbliża się do horyzontu perspektywy eschatologicznej: „Dolina Świętej Trójcy obsypana światłem migającej broni — i Lud ciągnie zewsząd do niej jak do równiny Ostatniego Sądu”. Mąż spodziewa się klęski, ma nadzieję, że nie nastąpi w najbliższych dniach. Orcio potwierdza przypuszczenia ojca: „wiem, że twoja godzina nie nadeszła jeszcze”, ale pokazuje ojcu sąd powtarzający się co noc. Chór głosów ogłasza wyrok na Męża: „Za to, żeś nic nie kochał, nic nie czcił prócz siebie, prócz siebie i myśli twych, potępion jesteś — potępion na wieki!”. Oto słyszymy wyrok ustalony na podstawie biblijnych paragrafów: hrabia nie wypełnił najważniejszego przykazania miłości Boga i człowieka. Zbawienia dostępuje Orcio. Ojciec wie, że musi rozłączyć się z synem: „Różne drogi nasze — ty zapomnisz o mnie wśród chórów anielskich, ty kropili rosy nie rzucisz mi z góry —...”. Zanim Hrabia, unikając zbliżającego się wroga, skoczy w przepaść, ujawni swoją świadomość odpowiedzialności wobec Boga: „Ja się już wybrałem w drogę — ja stąпам ku sądowi Boga”. Arystokracja ginie razem z rewolucją w okopach beznadziejności i braku programu odnowy. Krasiński widzi jedynie rozwiązanie metafizyczne: orędzie Chrystusa — zwycięskiego Galilejczyka.

3. GENIUSZ NATCHNIONY

Geniusz pisarza, artysty czy poety jest jego zdolnością twórczą. Natchnienie zaś jest jakby rozbłyskiem ośnienia, które ją wyzwala, narzuca myśli, a nawet dyktuje słowa. Równoczesna refleksja, uwarunkowana społecznie, porządkuje chaotyczne tworzywo, wpisując je w struktury określonej konwencji literackiej. Stopień wielkości geniuszu odczytujemy na skali niezależności dzieła od uznawanej poetyki.

Recepcja Biblii w dramacie romantycznym dokonała się przede wszystkim w sferze treści utworu, to znaczy tworzywa językowego i zawartości ideowej. Łatwo rozpoznawalne wyrażenia biblijne służą jako skróty kondensujące jednoznaczne skojarzenia, oszczędzając dłuższych opisów; np. słowa zapożyczone z tekstu ewangelijnego o męce Jezusa ewokują nieodparcie obraz niezасłużonego cierpienia, cierpienia nie pozbawionego sensu, lecz prowadzącego do zmartwychwstania. Cytowany przykład wprowadza w drugą warstwę wpływu

biblijnego, a mianowicie do sfery zawartości ideowej. Cierpienie Polski, zestawione w *Dziadach* z męką Jezusa, nabiera cech ponadnarodowych i ponadczasowych — otwiera cierpiącym ludom perspektywę wolności i zbawienia.

Na ogół Biblia nie jest elementem strukturotwórczym dzieła literackiego. Rzecz godna podkreślenia: chociaż literatura często sięga po wątki biblijnych tekstów narracyjnych, to nadaje im nową gatunkowość, najczęściej współbrzmiającą ze stylem epoki, przeważnie są to realizacje dramatyczne. I dramat romantyczny nie jest wyjątkiem, lecz typowym przykładem poetyckiej lektury Pisma Świętego.

Biblijną cechą polskich romantyków jest ich świadomość profetyczna. Prorocy Starego Testamentu rozwijali swoją działalność pod wpływem natchnienia Bożego, twórcy naszego dramatu romantycznego prosili Boga o natchnienie, jak to uczynił np. Słowacki ustami Kordiana:

Boże! zdejń z mego serca jaskółczy niepokój,
Daj życiu duszę i cel duszy wyprorokuj..
Jedną myśl wielką roznieć, niechaj pali żarem,
A stanę się tej myśli narzędziem, zegarem,
Na twarzy ja pokażę, popchnę serca biciem,
Rozdzwonię wyrazami i dokończę życiem.

Wrocław

KS. TOMASZ HERGESEL

Ks. Jerzy Chmiel

PIĘCDZIESIĄTNICA EGZEGETÓW MEDYTACJA EGZEGETYCZNO-DUCHOWA

Pięćdziesiątnica Łukaszowa i Janowa

Mówiąc o darze Ducha Świętego Kościołowi myślimy przede wszystkim o wielkiej scenie Zesłania Ducha w dzień Pięćdziesiątnicy, opisanej w Dz 2¹. Wiemy jednak, że w dziele Łukaszowym, zarówno

¹ Oprócz komentarzy do czwartej ewangelii R. Schnackenburga i R. E. Browna zostały wykorzystane następujące opracowania J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973; H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926; F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt/Main 1974; A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean*, Paris 1976; M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I, Paris 1978; tenże,

w Ewangelii jak i w Księdze Dziejów, są opisane inne sceny udzielenia Ducha. Tę serię tekstów możemy rozpocząć od Łk 3, 16, od świadectwa Jana Chrzciciela o Mesjaszu: *On chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem*. Dalej w kontekście ukazania się Apostołom po zmartwychwstaniu Chrystus obiecuje: *Oto ja zesłę na was obietnicę mojego Ojca* (Łk 24, 49). W prologu Dziejów Apostolskich mamy dwukrotnie obietnicę Chrystusa rychłego już zstąpienia Ducha — zwróćmy uwagę, że dzieje się to podczas wspólnego posiłku (Dz 1, 4. 8). I wreszcie trzy epizody, które niejako odtwarzają centralny fakt Pięćdziesiątnicy w Wieczerniku jerozolimskim, a mianowicie: dar Ducha dla Samarytan (Dz 8, 14—17); dla pogan w Cezarei (Dz 10, 44—48; por. 10, 15. 17) oraz dla joannitów w Efezie (Dz 19, 1—7). Cała ta seria opisów udzielania Ducha Świętego Kościołowi jest redakcji Łukaszej. Można by więc mówić o Pięćdziesiątnicy Łukaszej.

Można by również mówić o Pięćdziesiątnicy Janowej (wyrażenie nie jest moje, lecz zapożyczone od teologa prawosławnego Cassiena). Znajdujemy w czwartej ewangelii dwa epizody udzielenia Ducha, które są związane z tajemnicą krzyża i zmartwychwstania.

Epizod pierwszy — J 19, 30: *(Jezus) rzekł: „Wykonało się!” I skłoniwszy głowę oddał ducha*. Wzorem wielu egzegetów (Brown, Porsch, Jaubert, Chevallier) możemy widzieć w tym tekście, oprócz stwierdzenia fizycznej na krzyżu śmierci Jezusa, znak duchowy (Ewangelia Jana jest przecież ewangelią duchową). Jezus w chwili śmierci przekazał Ducha, który spoczywał na Nim (por. J 1, 32), małej grupie osób, które stały pod krzyżem. Mała to grupa, ale jakże reprezentatywna. Przedstawiała ona bowiem cały Kościół. Tej grupie było danym stwierdzić wypełnienie się przepowiedni Jezusowej: *„A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”*. To powiedział — precyzuje ewangelista — *zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć* (J 12, 32n). Ta mała grupa pod krzyżem była pierwszym świadkiem podwyższenia i uwielbienia Jezusa.

Epizod drugi — J 20, 22: *Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia (czyli w wieczór Zmartwychwstania) ukazał się Chrystus Apostołom, tchnął na nich i powiedział: „Weźmiście Ducha Świętego!”* Znowś świadkami tej sceny jest mała grupa Dwunastu.

Zostawmy w tej chwili na boku warsztatowe dyskusje na temat zależności Łukasza i Jana w relacji komunikowania Ducha. Ważną w tej chwili niech się stanie synteza owych relacji, które dotyczy

Pentecôtes lucaniennes et Pentecôtes johanniques, w: *La parole de grâce*. Etudes lucaniennes à la mémoire d'Augustin George, praca zb. pod red. J. Delorme i J. Duplacy, Paris 1981, ss. 301—313 (= „Recherches de science religieuse” 69, 1981); A. George, *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*, „Revue biblique” 85 (1978) 500—542; „Word Event” 11 (1981) nr 4.

jednego i tego samego faktu: faktu Ducha—który—został—udzielony. Możemy wysnuć następujące elementy takiej syntezy:

- udzielenie Ducha związane jest ze Zmartwychwstałym, którego rozpoznajemy jako Ukrzyżowanego;
- udzielenie Ducha związane jest z posłannictwem danym małej grupie, misji Dwunastu, która polega na przepowiadaniu w imię Jezusa odpuszczenia grzechów.

Grupa, która rośnie w Kościół

Możemy się utożsamiać z ową małą grupą. Wiemy, że zaczęła się ona powiększać; w Wieczerniku jerozolimskim mamy już około 120 osób (por. Dz 1, 15). Na ów wzrost grupy w Wieczerniku wskazał Jan Paweł II w jednym ze swoich przemówień w czasie pamiętnej pielgrzymki w Polsce (w Gnieźnie 3 VI 1979).

Jeżeli porównamy opisy Zesłania Ducha w Dz 2 (scena centralna) z trzema epizodami w Dz 8; 10; 19, będącymi w łączności z opisem centralnym, to zauważymy te same elementy udzielania Ducha przy równoczesnym wchodzeniu nowych grup socjologicznych do Kościoła. Pojawiają się nowi ludzie na nowych miejscach, ale ten sam Duch bywa udzielony. W wielości socjoreligijnej jest jedność teologiczna. Udzielenie Ducha jest samo w sobie darem dla Kościoła, ażeby był Kościołem. Dar Ducha jest łaską, którą Bóg czyni dla swego ludu eschatologicznego. Na mocy tego daru każda grupa w Kościele, tak jak Kościół cały, może odnaleźć się w owym ludzie eschatologicznym. W tym ludzie mogą i powinni odnaleźć się także ci, którzy objaśniają słowo Boże jako egzegeci.

Pneumatyczny wymiar pracy egzegety

Wśród wielu określeń egzegety Pisma Świętego można by postawić takie: świadek daru Ducha. Wszak świadectwo i świadectwo, misja i powołanie znajdują się w kontekście biblijnych opisów Zesłania Ducha (por. Łk 24, 48; Dz 1, 8). Takimi świadkami daru Ducha byli Łukasz i Jan. W dwóch perspektywach teologicznych ustawili przekaz o udzieleniu Ducha Kościołowi: w perspektywie eklezjalnej i w perspektywie eschatologicznej. Zobaczmy, co jest wspólne w ich relacjach, a co różniące.

Wspólnym dla Łukasza i Jana pozostała Pascha i tradycja, którą możemy wykryć i u Mt 28, 16—20 (por. 1 Kor 15, 5. 7; Mk 16, 14), o ukazywaniu się Zmartwychwstałego Dwunastu z poleceniem posłania. Obaj ewangelisci podkreślają zgodnie fakt, że dar Ducha jest mocą jak gdyby kwalifikującą Apostołów na świadków w głoszeniu słowa Bożego *aż po krańce ziemi* (Dz 1, 8), a w sposób szczególny w odpuszczaniu grzechów (por. J 20, 23). Dla wyjaśnienia jednak daru Ducha Łukasz oparł się w opisie o tradycję zjawiska glossolalii

w Kościele jerozolimskim, interpretując je w świetle midraszu teofanii synajskiej. Natomiast czwarta ewangelia nawiązuje do tradycji ożywianej przez proroków starotestamentalnych i podtrzymywanej przez rabinów, według której lud mesjański zostanie społecznie obdarowany Duchem (por. Lb 11, 19; Iz 32, 15a; 44, 3; Ez 39, 29; Jl 3, 1n itd.).

Nie orzekając w tej chwili o stopniu wierności wobec tradycji ze strony ewangelistów, zwróćmy uwagę na ich świadectwo dane owej mocy, która napełniła Kościół, świadectwo daru Ducha. Wróćmy przeto do użytego wcześniej określenia egzegety: świadek daru Ducha — i zapytajmy, jak takie świadectwo ma wyglądać.

Najpierw winien to być *testis resurrectionis* — słowa te zostały użyte przy wyborze Apostoła Macieja (Dz 1, 22). W kontekście Dziejów oznaczało to obecność przy tym Wydarzeniu, jakim było zmartwychwstanie Pana; w sytuacji egzegety jest to fundamentalna wierność i uczciwość wobec Zmartwychwstałego, który posyła go z misją zgłębiania przekazu Ksiąg. Sam warsztat naukowy — choćby jak najbardziej wyposażony i solidny — nie wystarczy do tego, ażeby uchwycić istotny sens przekazu. Trzeba na to Ducha, którego przekazuje nam Zmartwychwstały. Przypomnijmy odpowiednie dwa zdania z Konstytucji Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym:

„Pan Jezus pomagał swym Apostołom, jak przyrzekł i zesłał im Ducha Pocieszyciela, by ich prowadził ku pełni prawdy” (DV 20).

„Oblubienica Słowa Wcielonego, czyli Kościół, przez Ducha Świętego pouczony, usiłuje osiągnąć coraz głębsze zrozumienie Pisma Świętego” (DV 23).

Proces udzielenia Ducha przy powstawaniu Ksiąg przybrał formę specjalną, którą nazywamy natchnieniem, inspiracją biblijną. Jest to prawda podstawowa dla pism biblijnych. Natomiast często zapominają się o tym, że istnieje też jakiś proces pneumatyczny przy interpretacji Ksiąg, który nie pretenduje do partycypacji w natchnieniu biblijnym ani też nie stanowi jakiejś kategorii uczucia religijnego, lecz towarzyszy pracy nad zgłębianiem przekazu Pisma jako podstawowa zasada hermeneutyczna, którą sformułowała Konstytucja soborowa: „Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (DV 12).

„Trzeba mierzyć człowieka miarą Ducha Świętego”.

Następnie egzegeta — świadek daru Ducha będzie miał przed oczyma fakt, że Pismo zostało dane Kościołowi. Uprawianie egzegezy nie jest prywatną agendą, lecz służbą społeczności, do której Pismo jest adresowane. Obserwujemy dzisiaj zjawisko ruchu charyzmatycznego, którego nie można przeciwstawiać egzegezii naukowej. Egze-

geta nie musi być charyzmatykiem, ale winien pomóc ludziom, którzy poddają się Duchowi, w systematycznym poznawaniu treści biblijnej. Charyzmatyk nie musi być egzegetą, ale zeszedłby na tory sentymentalizmu religijnego, gdyby nie zechciał skorzystać z wyników tyluwiekowych badań naukowych nad Biblią. Rządzi tu prawo komplementarności, a nie prawo przeciwieństw. Zadanie egzegetów w kontekście ruchu charyzmatycznego można wyrazić zdaniem z Konstytucji soborowej: „Egzegeci katolicy (...), powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod opieką świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wyklądać święte Pisma, ażeby jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism, który by oświecał rozum, umacniał wolę, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpałał” (DV 23).

W warunkach polskich mamy ogromne zapotrzebowanie na egzegezę przez ruch oazowy. Rozpowszechniane egzemplarze mini-Biblii Tyśiąclecia rozbudzają nie tylko zainteresowanie tekstami dotąd nie znanymi, lecz także domagają się objaśnienia i interpretacji. Jest to jakaś społeczna potrzeba świadectwa Ducha ze strony egzegetów polskich, żeby nie powiedzieć — zapotrzebowanie ludu Bożego w Polsce. Nie powinno dojść u nas do skostnienia egzegezy w ramach akademizmu i sztuki dla sztuki. Wówczas powstaje niebezpieczeństwo dwutorowości: egzegeza naukowa sobie a duchowe czytanie Pisma sobie. Nic nie zaszkodzi naukowej egzegezie, gdy będzie miała na oku owo społeczne zapotrzebowanie ludu Bożego, który chce partycypować w rozumieniu Pisma. Wydaje się, że u nas jesteśmy na dobrej drodze, ale baczmy, ażeby tej drogi nie zagubić.

Jan Paweł II w czasie swojej pielgrzymki w Polsce wyrzekł w Warszawie do młodzieży w kontekście Zielonych Świątek takie słowa: „Trzeba mierzyć człowieka miarą Ducha Świętego”. Chciałbym odnieść te słowa do pracy egzegety. Tak jak słowa Pisma mają wymiar pneumatyczny jako natchnione słowo Boże, tak też przyjmujący te słowa otrzymują jakiś charyzmat rozumienia i przyjęcia Bożego słowa. Można by tutaj przypomnieć całą teologię namaszczenia od Świętego, którą mamy zarysowaną w 1. Liście św. Jana (por. 1 J 2, 20. 27). Podstawą tego namaszczenia jest chrzest i cała inicjacja chrześcijańska.

Egzegeta współpracuje w tym dziele „mierzenia człowieka miarą Ducha Świętego”, gdy poprzez swoje wysiłki dydaktyczno-naukowe zmierza do uczynienia jaśniejszymi słów Pisma Świętego, które z kolei wpływają na nawrócenie człowieka. Schodzą się tutaj dwie perspektywy teologiczne obecne u Łukasza i Jana przedstawiających dar Ducha: perspektywa ludu Bożego, otrzymującego w darze Ducha rozumienie tego, co się doń mówi, i perspektywa nawrócenia jako daru Ducha.

Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty? — pytali ludzie zgromadzeni w Jerozolimie, świadkowie Zesłania Ducha w Wieczerniku (Dz 2, 8). Egzegeta będzie świadkiem daru Ducha, jeśli umożliwi współczesnym sobie lepsze rozumienie tego, co w Piśmie stoi. Niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego — tak zakończył Piotr swoją homilię pentekostalną (Dz 2, 38). Było to realizowanie mandatu pentekostalnego, który zapisał Jan (20, 22): Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone... Egzegeta będzie świadkiem daru Ducha, jeżeli jego prace w jakiś sposób spełnią rolę metanoi; nie musi to być wprost i bezpośrednio ani też egzegeta nie musi być bezpośrednio zaangażowany w działalność duszpasterską.

Pewnym sprawdzianem może być to, czy naszą pracę można wziąć jako teksty duchowe do medytacji — mimo rygorystycznego aparatu naukowego, czy też będą to wprawki akademickie lub pseudonaukowe rozprawy, z których w zasadzie nic nie wynika. Pamiętajmy, że komentarze biblijne Ojców Kościoła, a nawet jeszcze scholastyków lub też wybitnych współczesnych egzegetów, są równocześnie tekstami o wielkim ładunku duchowym.

„Trzeba mierzyć człowieka miarą Ducha Świętego”. Możemy sparafrazować to powiedzenie w odniesieniu do pracy egzegetów: „Trzeba mierzyć prace egzegetów miarą Ducha Świętego”.

* * *

Przypomnijmy słowa, jakie Jan Paweł II zawarł w akcie zawieszenia całej Rodziny Ludzkiej Matce Bożej na dzień Pięćdziesiątnicy 7 czerwca 1981 roku:²

„O, Ty, która najbardziej ze wszystkich ludzi byłaś oddana Duchowi Przenajświętszemu, pomóż Kościołowi Twojego Syna trwać w tym samym oddaniu, aby na wszystkich ludzi mógł przelewać niewysłowione dobra Stworzenia, Odkupienia i Usświęcenia, dla wyzwolenia całego stworzenia (por. Rz 8, 21).

O, Ty, która byłaś z Kościołem u początków jego posłannictwa, wypraszaj mu, aby idąc na cały świat, stale nauczał wszystkie narody i głosił Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Niech słowo Bożej Prawdy i duch Miłości znajduje przystęp do ludzkich serc, które przecież bez tej Prawdy i tej Miłości nie mogą żyć pełnią życia.

O, Ty, która najpełniej poznałaś moc Ducha Przenajświętszego, gdy dane Ci było w Twoim dziewiczym łonie począć i wydać na świat Przedwieczne Słowo, wyjednaj Kościołowi, aby stale mógł od-

² Cyt. wg „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 6 (18) — czerwiec 1981, ss. 6—7.

radzać z wody i Ducha Świętego synów i córki całej rodziny ludzkiej, bez żadnej różnicy języka kultury czy rasy, dając im przez to moc, aby się stali synami Bożymi (J 1, 12). ...

O, Ty, która zawsze pragnęłaś służyć! Ty, która słyszysz jak Matka całej rodzinie dzieci Bożych! Wypraszasz Kościołowi, aby ubogacony przez Ducha Świętego pełnią darów hierarchicznych i charyzmatycznych, postępował wytrwale ku przyszłości drogą tej tylko odnowy, która pochodzi z mowy Ducha Świętego, wyrażoną nauczaniem Vaticanum II, przejmując do dzieła odnowy wszystko, co prawdziwe i dobre, nie pozwalając się zwieść w żadnym kierunku i pilnie różniąc pośród znaków czasu to, co służy nadejściu Bożego Królestwa. (...)

Duchu Święty Boże, który z Ojcem i Synem jedną odbierasz chwałę i cześć! Przyjmij wszystkie te słowa pokornego zawierzania, skierowane do Ciebie w sercu Maryi z Nazaret, Twojej Oblubienicy, Matki Odkupiciela, którą Kościół nazywa również swą Matką, gdyż poczynawszy od Wieczernika Pięćdziesiątnicy uczy się od Niej swego własnego macierzyńskiego powołania! Przyjmij te słowa pielgrzymującego Kościoła, wypowiedziane wśród trudów i radości, wśród obaw i nadziei — słowa, które są wyrazem ufego i pokornego zawierzenia: słowa, w których Kościół, oddany Tobie, Duchu Ojca i Syna, w Wieczerniku Pięćdziesiątnicy na zawsze, nie przestaje powtarzać wraz z Tobą do swego Boskiego Oblubieńca: Przyjdź!

Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: Przyjdź! (Ap 22, 17)."

Kraków

Ks. Jerzy Chmiel

Ks. Tadeusz Matras

XIX SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W PELPLINIE

Stało się już zwyczajem, że co roku spotkania biblistów polskich mają miejsce w innym środowisku seminaryjnym, przybliżając tym samym jego dzieje, charakter oraz osiągnięcia dydaktyczno-naukowe. W 1981 r. Seminarium Duchowne w Pelplinie, spadkobierca tradycji Akademii Chełmińskiej założonej przez papieża Urbana VI w 1387 r., otworzyło swoje podwoje biblistom, którzy w dniach 7—8 września obradowali nad podjętym tematem „KYRIOS — PNEUMA”. Seminarium pelplińskie cieszy się długą i bogatą tradycją. Od 1965 r. afiliowane do Papieskiego Wydziału Laterańskiego w Rzymie posiada prawa nadawania kościelnych stopni naukowych.

Symposium rozpoczęło Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy Seminarium. Koncelebrze przewodniczył ordynariusz diecezji chełmińskiej ks. bp Marian Przykucki. W wygłoszonej homilii Pasterz akcentował zadania biblistów: poznawanie zapisanego Słowa Bożego, pogłębianie jego sięgając

do korzeni oraz głoszenie dobrej nowiny tak, aby poprzez Pismo św. doskonalić człowieka, uczyć go współpracy z łaską i nieść pokój w codzienne życie ludzkie.

Obrazy biblistów polskich, po raz piąty jako prezes sekcji, otworzył o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM. Od biblistów polskich złożył życzenia ks. bpowi M. Przykuckiemu, który kilka dni temu objął diecezję chełmińską, aby jako ordynariusz patronować jej i przewodzić w pracy duchowej. Życzył, aby Duch Święty wspierał zawsze Pasterza szczególną siłą, a zwłaszcza w trudnych momentach umacniał swoimi darami.

Prezes wyraził słowa wdzięczności pod adresem rządu diecezji jak również Seminarium i jego kierownictwa za zaproszenie i szczerą gościnność.

W komunikatach poinformował o uzyskanych stopniach naukowych z zakresu Pisma św. oraz o powierzonych biblistom stanowiskach na różnych uczelniach kościelnych w naszym kraju. Duszę zmarłego ks. dra Tadeusza Szczurka z Przemyśla, profesora Pisma św. w tamtejszym Seminarium Duchownym, w modlitwie polecił miłosierdziu Boga.

Obrodam w pierwszym dniu przewodniczyli: ks. prof. Jan Łach (Warszawa) przed południem, zaś po południu ks. rektor Franciszek Józwiak (Włocławek). Pierwszy dzień sympozjum skupił uwagę uczestników wokół problematyki chrystologicznej. Referaty wygłosili: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków-Tyniec): *Wymiar pneumatologiczny chrystologii Nowego Testamentu*, ks. dr Antoni Tronina (Lublin): *Chrystopologiczna interpretacja Psalterza w Nowym Testamencie*, ks. dr Andrzej Suski (Płock): *Jedność kantyku „Benedictus”* (Łk 1, 68–79), ks. dr Bogdan Poniży (Poznań): *Reinterpretacja opisu wyjścia Izraelitów z Egiptu w Księdze Mądrości*.

Ton całości obrad w tym dniu nadał referat o. prof. A. Jankowskiego OSB, ukazujący zadania stojące przed chrystologią biblijną, skupiającą się w systematycznym ukazywaniu całościowego obrazu Chrystusa na podstawie pism Nowego Testamentu, które nie są kronikarskim przekazem dziejów ziemskich Jezusa, ale duszpasterskim wykładem wiary w Niego. Pneumatologiczny wymiar chrystologii biblijnej daje się zauważyć we wszystkich warstwach źródeł, w których za początek światła chrystologicznych uważa się wydarzenia paschalne. Refleksja autorów pism już same początki życia Jezusa wiązała z działaniem Ducha Świętego. Św. Paweł widział możliwość poznania prawdy o Chrystusie tylko dzięki trzeciej Osobie Boskiej. Kościół pierwotny przejął tę świadomość. Pneumatologiczne ujęcie chrystologii biblijnej domaga się dziś rewizji metodologicznej oraz poszukiwania jej reinterpretacji odpowiadającej współczesnemu człowiekowi.

Referat drugi starał się ukazać postawę pierwotnego Kościoła, który w oparciu o zasadę „wypełniania” uznał księgi Starego Testamentu za zapowiedź zbawczej misji Chrystusa. W świetle psalmów odczytywał słowo i dzieło zbawcze Jezusa. Toteż chrystologiczna reinterpretacja Psalterza poszła w dwóch kierunkach: odczytywania psalmów w świetle tajemnicy paschalnej (mesjańskie) i jako wyjaśniania, i pogłębiania pewnych aspektów misterium paschalnego. Najtrudniejszy według egzegetów Ps 67/68 i najstarszy z utworów biblijnych, ukazujący trzy etapy historii Izraela, używany był w liturgii Pięćdziesiątnicy, jako pamiętki nadania prawa na Synaju. Tradycja chrześcijańska pierwszych wieków aplikowała powyższy psalm do zwiędnięcia Chrystusa nad śmiercią i potęgami szatańskimi. Centralny werset tekstu — w. 19, najlepiej obrazował podstawowe prawdy wiary: wywyższenie Chrystusa i dar Ducha Świętego w zesłaniu.

Nowotestamentową tematykę podjął referat ks. A. Suskiego. Refleksja nad jednością kantyku *Benedictus* skoncentrowała się wokół centralnej myśli hymnu: zapowiedzi realizacji zbawczej misji Jezusa oraz przyniesio-

nego przez Zbawcę — Mesjasza pokoju ludziom dobrej woli. Referent wykazał, że za jednością kandytu przemawiają: struktura literacka, podłoże tradycji, jednakowy sposób wykorzystania materiału biblijnego, schemat myślowy oraz idea zbawienia wysuwająca się na pierwszy plan tematycznych zagadnień.

Ostatni, w pierwszym dniu, referat wrócił do problematyki starotestamentowej, sięgając do centralnego punktu w formowaniu się narodu wybranego — wyjścia Izraela z niewoli egipskiej, którego echa rozbrzmiewają w całym Starym Testamencie jako bezpośredni rezultat działania Boga, domagającego się od swego ludu wierności i wyłącznej czci. Najmłodszą interpretacją opowiadania o wyprowadzeniu z ziemi egipskiej jest homilia zawarta w Księdze Mądrości, powstałej w diasporze aleksandryjskiej na styku dwóch światów hellenizmu i judaizmu oraz dwóch odmiennych światopoglądów: politeizmu i monoteizmu. Autor referatu zmierzał do wniosku, że Księga Wyjścia przekazuje relacje o wydarzeniach istotnych dla tworzącej się religijnej wspólnoty izraelskiej, zaś te same fakty w Księdze Mądrości pozostają dowodem ciągłej opieki Boga nad Izraelitami.

Pierwszy dzień obrad zakończono nabożeństwem do Ducha Świętego, podczas którego konferencję ascetyczną *Pięćdziesiątnica egzegetów* wygłosił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków). Stwierdził, że wśród wielu określeń egzegezy Pisma św. można by wprowadzić jeszcze jedno: „świadek daru Ducha”, jako służby społeczności do której adresowane zostało Słowo Boga. Dopatrywał się istnienia pneumatycznego procesu nie tylko przy powstawaniu Ksiąg natchnionych, ale również przy ich interpretacji, nie w formie natchnienia ale towarzyszenia pracy nad zgłębianiem przekazu Słowa. Konferencję zakończył słowami Jana Pawła II zawartymi w akcie zawierzenia rodziny ludzkiej Matce Bożej (7 VI 1981), która najpełniej poznała moc Ducha Przenajświętszego, przyjmując w pokorze wolę Ojca Niebieskiego i stając się matką Przedwiecznego Słowa.

W drugim dniu sympozjum Mszę św. koncelebrovano pod przewodnictwem ks. dra Jerzego Buxakowskiego, rektora Seminarium w Pelplinie. W wygłoszonej homilii — przewodniczący koncelebry — zwrócił uwagę na korzenie teologii i jej owoce, przejawiające się w naszej postawie pełnej pokory. Teologia bowiem poprzez Kościół prowadzi człowieka do Boga, pozostając w służbie ludzkiego zbawienia.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. dr hab. Jan Pytel (Poznań). Referaty wygłosili: ks. doc. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin): „*Pan zaś jest Duchem*” (2 Kor 3, 17), ks. dr Tomasz Hergesel (Wrocław): *Inspiracja biblijna polskiego dramatu romantycznego (w 150. rocznicę powstania listopadowego)*.

Pierwszy starał się odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu św. Paweł wykorzystał w swojej interpretacji palestyńskiej tradycję haggadyczną. Ukazał Apostoła Narodów rozważającego rolę Ducha Świętego w płaszczyźnie funkcji, śledzącego Jego działalność w codziennym życiu chrześcijanina, szczególnie w przekształcaniu serc ludzkich. 2 Kor 3, 17 uczy o tym, jak Bóg poprzez Ducha Świętego tworzy w człowieku obraz swego Syna.

Referat ks. T. Hergesela stanowił obraz symbiozy spojrzenia biblisty i historyka literatury na nasz dramat romantyczny, którego korzenie sięgają najgłębszych pokładów polskiej tożsamości narodowej. Akcentował, iż Biblia inspirująca naszą literaturę od samego zarania, okazała się źródłem, z którego wielcy romantycy czerpali pełnymi garściami. Recepcja Biblii w dramacie romantycznym dokonała się przede wszystkim w sferze tworzenia językowego i zawartości ideowej utworów. Dwa kręgi zagadnień: walka dobra ze złem oraz posłannictwo niesłusznie cierpiącego narodu, znalazły swoje uzasadnienie w lekturze Pisma św. Cierpienie Polski zestawiane

z męką Chrystusa nabierało cech ponadnarodowych i ponadczasowych oraz otwierało ludom cierpiącym perspektywę wolności i zbawienia.

Bogata i żywa dyskusja, tak w pierwszym jak i w drugim dniu sympozjum, poszerzyła refleksje prelegentów oraz dostarczyła wiele argumentów uzasadniających wypowiedzi autorów referatów. Wskazała na potrzebę przewycięzania fatalnego rozróżniania Chrystusa wiary i historii oraz konieczność poznania Jezusa przez wiarę dzięki Duchowi Świętemu.

Podczas sympozjum poinformowano uczestników o przygotowujących się publikacjach z zakresu bibliistyki w ramach wydawnictw: KUL-u (ks. Rubinkiewicz), PTT — Kraków (ks. Matras), Ateneum — Włocławek (ks. Józwiak); ponadto o drugim wydaniu Biblii Poznańskiej (ks. Peter). O swoich publikacjach informowali także: ks. Wł. Borowski CRL i o. A. Jankowski OSB.

Uczestnicy sympozjum zwiedzili katedrę pelplińską, gotycki kościół pocysterski z XIII—XV wieku, należący do najpiękniejszych w Polsce, z rzeźbionym tympanonem w portalu z XIII w. i późnorenesansowym głównym ołtarzem, drugim co do wielkości w Europie. Zapoznali się również z filmem ilustrującym egzemplarz Biblii drukowanej przez Gutenberga i cenne rękopisy, przechowywanymi w bibliotece miejscowego Seminarium Duchownego.

Ponieważ upłynęła kadencja dotychczasowym władzom sekcji, zebrani bibliści wybrali nowy zarząd. Weszli do niego: o. prof. nadzw. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (Lublin) — przewodniczący, ks. dr hab. Michał Peter (Poznań) — wiceprzewodniczący oraz członkowie: o. prof. zw. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków-Tyniec), ks. prof. nadzw. dr hab. Jan Łach (Warszawa), ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), ks. doc. dr hab. Jan Szłaga (Lublin).

Ustalono, że następne sympozjum połączone będzie z Kongresem Teologów Polskich w Lublinie, w którym ma wziąć udział Ojciec Święty Jan Paweł II. Termin jego zostanie podany w późniejszym czasie. Jako temat sympozjum przyjęto „Etos biblijny Starego i Nowego Testamentu”.

Uczestnicy sympozjum przesłali list hołdowniczy do Ojca Świętego oraz telegramy do ks. Prymasa Polski arcybiskupa Józefa Glempa i ks. kard. Franciszka Macharskiego — przewodniczącego Komisji Episkopatu do Spraw Nauki.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

Studia biblica Alexio Klawek oblata. „Folia Orientalia” vol. XXI (1980), Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, ss. 315 + 5 pl.

Komisja Orientalistyczna PAN — Oddział w Krakowie poświęciła specjalny tom rocznika „Folia Orientalia” życiu i działalności ks. prof. Aleksego Klawka (1890—1968) z okazji 10. rocznicy jego śmierci. Autorami artykułów i recenzji w językach kongresowych jest wielu biblistów i orientalistów nie tylko polskich, ale i zagranicznych. Treść rocznika można z grubsza podzielić na następujące działy.

Dział biograficzny obejmuje: *curriculum vitae* ks. Aleksego Klawka (Z. J. Kapera), charakterystykę jego działalności naukowej (ks. M. Peter) oraz wspomnienia jego ucznia w kontekście tablicy pamiątkowej w kościele w Rogoźnie Wielkopolskim (ks. W. Smereka).

Dość pokazny jest dział egzegezy biblijnej. B. Jongeling (Groningen, Holandia) daje kilka uwag na temat Rdz 1, 2. J. Carmignac (Paryż) zajmuje się krytyką tekstualną Prz 22, 8—9. Bazując na tak ustalonym tekście P. Aufret (Paryż) zarysowuje strukturę literacką tej perykopy. A. K. Jenkins (Chichester, Anglia) poświęca dłuższe studium Iz 14, 28—32: prorocत्वu przeciwko Filistynom, akcentując perspektywę teologiczną Izajasza, który przestrzegał przed zgubnymi sojuszami politycznymi i nawoływał do oparcia się jedynie na Jahwe. Ks. St. Łach jest autorem artykułu o znaczeniu tytułu Boga *hannun* (= łaskawy) w świetle Psalterza: tytuł ten, jak również wszystkie derywaty rdzenia *h-n-n*, wskazuje na miłosierdzie Boga Objawienia. Pareneza w pismach z Qumran jest przedmiotem opracowania ks. L. R. Stachowiaka. Natomiast ks. E. Szewc (Łódź) analizuje znaczenie *doxai* w Listach katolickich i w tekstach kumrańskich: termin ten oznacza upadłych aniołów, a także odnosi się do członków gminy w Qumran jako fałszywych proroków.

W dziale filologicznym spotykamy obszernie uwagi leksykograficzne i stylistyczne na temat Job 3, 19; 9, 17n; 11, 18 (i 39, 29); 15, 3; 22, 2; 34, 9; 35, 3; 41, 11—13 (E. Lipiński, Leuven). V. Fritz (Moguncja) bada znaczenie określenia *hammān(im)* — pogańskie ośrodki kultu (por. np. Ez 6, 4. 6). Ks. R. Rubinkiewicz analizuje semityzmy w Apokalipsie Abrahama. A. Pisowicz (Kraków), opierając się na pracach salezjanina w Teheranie (który sprawuje liturgię w języku perskim w jednym z chyb kościoła katolickim w Iranie i który przetłumaczył mszał na nowoperski), zajmuje się terminologią chrześcijańską w języku perskim. Uwagi na temat nowohebrajszczyzny kreśli W. Tyloch (Warszawa). Serii dopełniają dwa artykuły z tematyki translatorskiej, o przekładach biblijnych: W. Zajączkowskiego o przekładach karaimskich Starego Testamentu oraz L. F. Bliese (Addis Ababa, Etiopia) o nowych przekładach biblijnych w Etiopii przy uwzględnieniu specyfiki języków etiopskich (w r. 1980 były zaprogramowane 23 projekty przekładów Pisma Świętego pod auspicjami różnych kościołów i sekt chrześcijańskich).

Dział, który można by określić jako religioznawczo-historyczny, prezentują następujące opracowania: M. Delcor (Tuluza) przedstawia ciągłość kultu bogini kananejskiej w Palestynie przez półtora tysiąca lat od Astarty z wczesnych tekstów biblijnych do Afrodyty w Gazie w czasach pto-

lomejskich. Ks. W. Myszor bada temat-motywy rajy utraconego i odnalezionego w *Tractatus Tripartitus* z Nag Hammadi. J. Klima (Praga) wskazuje na rolę skrybów mezopotamskich w procesie kształtowania się prawodawstwa. Ks. J. Chmiel daje kilka uwag na temat symbolicznego znaczenia światła w literaturze starożytnego Wschodu. S. F. Bondi (Rzym) podaje nowe dane dotyczące ekspansji fenickiej na południowozachodnie wybrzeże Cypru. J. Wolski (Kraków) przedstawia problem granicy wschodniej (oni też mieli) w polityce Iranu w czasach dynastii partyjskiej Arsacydów (III w. przed — III w. po Ch.). Nie trzeba zapominać o partnerach Rzymu: obok *Orbis Romanus* był *Orbis Parthicus*! Problemem granic, tym razem rzymskich (*limes*) w Anatolii i w Syrii w okresie wczesnego Cesarstwa (I w.), zajmuje się E. Dąbrowa (Kraków).

Ciekawy dział archeologiczny otwiera artykuł E.-M. Laperrousaza (Clamart, Francja) o murach Jeruzolimy w czasach Nehemiasza. E. Gjerstad (Lund) snuje ciekawe wspomnienia pod obiecującym tytułem „Moja pierwsza działalność archeologiczna na Cyprze”. J. Sliwa (Kraków) opisuje egipską i nubijską ceramikę w zbiorach krakowskich. J. A. Ostrowski (Kraków) analizuje ikonografię Jonasza na przykładzie wczesnochrześcijańskiego sarkofagu w Muzeum Narodowym w Krakowie. Bardzo bogatą bibliografię za rok 1977 dotyczącą starożytnego Cypru (opatrzoną pogłówną mapką stanowisk archeologicznych na Cyprze w r. 1977) zebrał Z. J. Kapera, który też troszczył się wokół opracowania i wydania całego rocznika.

Całości rocznika dopełnia dział recenzji oraz ilustracje, wśród których inicjalne zdjęcie ks. Klawka oraz pamiątkowa fotografia ks. Klawka mówiącego adres powitalny dla wielkiego J.-M. Lagrange'a w czasie pielgrzymki polskich biblistów do Ziemi Świętej w r. 1934.

Prezentowany rocznik „*Folia Orientalia*” — hołdem krakowskiego ośrodka orientalistycznego, wraz z zaproszonymi biblistami, dla śp. ks. profesora Aleksandra Klawka, biblisty i orientalisty — jest doskonałym przykładem interdyscyplinarnej współpracy naukowej, kiedy to wspólne poszukiwanie prawdy łączy różnych ludzi ponad kontynenty i trudności techniczne. Egzemplarze omawianego rocznika poza prenumeratą można jeszcze nabyć w Ośrodku Rozpowszechniania Wydawnictw PAN, 31-016 Kraków, ul. Sławkowska 17.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

HENRI CAZELLES, *A la recherche de Moïse*, Paris 1979, stron 176 + 6 map.

Nie jest rzeczą łatwą wypowiadać się na temat Mojżesza. Przede wszystkim dlatego, że jedynym źródłem do jego historii jest tylko Biblia. Zadne inne pozabiblijne dokumenty nic o nim nie wspominają. Z tej racji może się zrodzić przypuszczenie, że Mojżesz nie był postacią historyczną. Tego typu przypuszczenia nie należały do rzadkości, szczególnie na początku XX w. Może i z tego względu Ks. Henri Cazelles, słynny profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, doktor prawa i doktor teologii, zajął się przebadaniem dziejów Mojżesza. Dał temu wyraz w wielu swoich wcześniejszych artykułach i rozprawach o tej postaci, zaś uwieńczeniem jego badań naukowych na ten temat jest omawiana obecnie praca pod przytoczonym wyżej wiele mówiącym tytułem: *W poszukiwaniu za Mojżeszem*.

Autor rzeczywiście szukał Mojżesza. Nie tylko przeanalizował dokładnie wszystkie dane biblijne o Mojżeszu, ale podjął się nie lada trudu, odbywając podróż naukową „śladami Mojżesza”. Przeszedł drogę z Egiptu do

Kanaanu, znad brzegów Nilu, gdzie znaleziono Mojżesza w koszyku pływającego po rzece, poprzez Morze Czerwone, górę Synaj, Kadesz i stepy Moabu, aż do granic Ziemi Obiecanej. Rezultatem tych jego żmudnych dociekań, konfrontowanych bardzo często z danymi biblijnymi, jak również najnowszymi osiągnięciami historii, archeologii i etnografii jest interesująca nas obecnie jego praca.

Prof. H. Cazelles ukazuje nam w niej Mojżesza jako ze wszelkich miar postać historyczną, choć jak sam stwierdza, „Jeśli się chce wyznaczyć Mojżeszowi jego miejsce w historii, trzeba być przygotowanym na bardzo poważne trudności. Nie sposób jednak kwestionować jego historycznego istnienia ani podstawowych danych biblijnej tradycji, tym bardziej że bez nich cała historia Izraela byłaby niezrozumiała”.

Chcąc umieścić postać Mojżesza w ramach historii, zaczyna swoją książkę od rozdziału: „En Egypte” = „Mojżesz w Egipcie”. Bardzo słusznie maluje w tym rozdziale tło kulturalne, ekonomiczne i społeczne, na którym postać Mojżesza jest bardziej zrozumiała i jednoznaczna. Mojżesz żyjący w czasach prześladowania swoich rodaków przez Ramzesa II (wiek XIII), dojrzewa intelektualnie i duchowo i jako gorący patriota i miłośnik swoich braci postanawia opuścić Egipt, nie tyle z powodu klótni, jaka wybuchła między nim a jego rodakami po zabiciu egipcjanina, ile, jak to słusznie twierdzi H. Cazelles (s. 34), gnany jakąś potężną wewnętrzną siłą, której źródłem jest Bóg Abrahama, przygotowujący go do jego późniejszej misji.

Misja Mojżesza zaczyna się jego powołaniem, które Ks. Cazelles omawia w rozdziale II (ss. 35—54). W tym rozdziale charakterystyczne jest także podkreślenie powołania Mojżesza w oparciu o tło historyczne, tj. o jego przybycie i zamieszkanie u Madiamitów, którzy zamieszkiwali wtedy wschodnie wybrzeże zatoki Aqaba. Taka lokalizacja Madiamitów zdaniem H. Cazelles'a nie ulega wątpliwości. Ziemia Madiamitów stanowiła oazę ze studniami, ale nie obfitowała w roślinność tak bujną, jaką posiadał Egipt. Mojżesz zaprzyjaźnia się z tamtejszym kapłanem Jetro, zawiera małżeństwo z jego córką i przygotowuje się duchowo na moment powołania go przez Boga.

Opis powołania Mojżesza stanowi w tym rozdziale najważniejszą scenę, w której najwięcej miejsca Prof. Cazelles poświęca analizie imienia Jahwe oraz teologii samego powołania. Słusznie akcentuje, że Jahwe to nie tylko Bóg, który istnieje, ale przede wszystkim, który działa. Jest on nie tylko Bogiem Ojców, ale rzeczywicie Bogiem-Ojcem, tj. takim, który troszczy się o swój naród (s. 47), który rzeczywicie istnieje. Równocześnie od tego momentu Mojżesz będzie wybrańcem — Wszechmogącego, będzie prowadził Lud Boży, który od tej chwili będzie już prawdziwym Ludem Bożym, wspólnota, posłuszną prawu Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, jednością, która początki swe zawdzięcza objawieniu się Boga na Horebie (s. 54).

Trzeci rozdział, traktujący o wyjściu Izraelitów z Egiptu (ss. 55—77), oraz rozdz. czwarty, opisujący górę Synaj oraz nadanie 10-ciu przykazań (ss. 78—99), stanowią swoiste powiązanie danych historycznych i geograficznych z danymi biblijnymi. Należy się tu Prof. Cazelles'owi uznanie za mistrzowskie powiązanie najnowszych osiągnięć naukowych z danymi biblijnymi po to, aby udowodnić historyczność tych ostatnich. Ale to nie jest jeszcze wszystko. Autor omawianej rozprawy na tym tle historycznym ukazuje postać Mojżesza jako wodza religijnego, który wszystko, co czyni, czyni z polecenia Boga. Dzięki temu jego działanie cieszy się powodzeniem i stanowi potwierdzenie zarówno jego powołania, jak i opieki Boga nad wybranym narodem.

W rozdz. V. zatytułowanym „Mojżesz, Aaron i Edom” (ss. 101—116) mamy dużo danych historycznych, popartych badaniami takich uczonych, jak B. Rothenberga, R. Giveona, czy O. de Vaux (por. ten ostatni: *Histoire ancienne d'Israel*, Paris 1971), którzy w oparciu nie tylko o tekst, ale także

i o kontekst całej Biblii, udowadniają historyczność poszczególnych etapów wędrówki Izraelitów przez pustynię oraz na tym tle ukazują możliwość poszczególnych wydarzeń i zjawisk cudownych, które wtedy tam miały miejsce. Charakterystyczna jest też ocena ulania przez Aarona złotego cielca i oddawanie mu czci boskiej pod nieobecność Mojżesza. Prof. Cazelles twierdzi, że ta praktyka mogła mieć swoje pokrycie w kulcie sprawowanemu przez Egipcjan, ale Mojżesz był jej przeciwny, o czym świadczy choćby jego przykazanie zabraniające sporządzania jakichkolwiek obrazów i rzeźb prawdziwego Boga. Mojżesz ukazuje się tutaj jako wierny wyznawca Jahwe.

W krótkim rozdz. VI pt. „Kadesz i Synaj” (ss. 117—132) po stwierdzeniu historyczności poszczególnych miejsc postoju Izraelitów, Autor dużo miejsca poświęca objawieniu się Boga na Synaju. Akcentuje ukazanie się Jahwe w grzmotach, błyskawicach, w ogniu, by potem szeroko omówić zawarcie przymierza na Synaju. Przymierze to też ma historyczne podstawy i historyczne znaczenie. Słusznie zauważa Ks. Cazelles, że przymierza były znane w starożytności i składały się z pewnych elementów konstytutywnych, jak: przedstawienie się kontrahentów, podyktowanie warunków przymierza, obwarowanie tych warunków błogosławieństwami lub przekleństwami, wreszcie na zakończenie następowo spożycie posiłku przyjaźni i pokoju (s. 128). Wskazując na historyczność, jak i na religijne znaczenie przymierza, słusznie H. Cazelles nawiązuje do znanych z historii Izraela różnych przymierzy, np. przymierza Dawida z Jonatanem, Salomona z Hiramem królem Tyru itp. Ważne jest w opisie tego przymierza zaakcentowanie jego charakteru religijnego, dzięki czemu Izrael ściśle zjednoczył się z Jahwe i naprawdę stał się narodem przymierza. Mojżesz pojawia się tu nie tyle jako wódz, ile jako człowiek prawdziwie żyjący życiem wewnętrznym, w pewnym sensie charyzmatyk, pozwalający łasce Bożej działać na sobie. Chociaż naród tak często sprzeciwiał się Bogu, grzeszył na wszystkie możliwe sposoby, to Mojżesz pozostał wierny Bogu. Miał także swoje ludzkie słabości, ale mimo tego słusznie scharakteryzował go autor Księgi Liczb: *Mojżesz był człowiekiem skromniejszym niż ktokolwiek inny na świecie* (12, 3).

Rozdz. VII pt. „Na stepach Moabu” (ss. 133—146) mówi o końcowych wydarzeniach podczas wędrówki Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Wydarzeń tych było wiele, jest rzeczą niemożliwą, aby je wszystkie scharakteryzować, ale Autor słusznie podkreślił te, które jakoś rzutują na osobę Mojżesza. Przecież głównie chodzi mu o niego. Nie porusza np. sprawy walki Izraelitów z królem Moabitów Balaakiem, ponieważ ona nie wiąże się ściśle z osobą Mojżesza, chociaż daje dużo danych geograficznych o miejscu zamieszkania i o pobycie Moabitów. Natomiast wyakcentował grzechy Izraelitów z Moabitkami oraz postawę Mojżesza wobec tych wydarzeń. Wzmianka o bitwie z Madiamitami oraz o podziale Ziemi Obiecanej między pokolenia jest przedstawiona jako odpowiadająca rzeczywistości. Wreszcie opis smutnego faktu, śmierci Mojżesza, którego to faktu Autor nie komentuje, przytaczając tylko suchy tekst z księgi Powtórzonego Prawa, komentarz zaś do tego faktu pozostawiając samym czytelnikom (por. Powt 34, 1—4). Takie ujęcie zagadnienia jest jednoznaczne: Mojżesz, który ofiarował swoje życie dla dobra swego narodu, który dla niego oddał wszystkie swoje siły, doprowadził ich do Ziemi Obiecanej, umiera na jej progu. Nie zasnął szczęścia korzystania z owoców ziemi płynącej mlekiem i miodem. Niezbadane są wyroki Boże.

Omawiana książka posiada jeszcze rozdział VIII, który jest właściwie współczesnym spojrzeniem na Mojżesza i przedstawia jego sylwetkę oraz znaczenie Mojżesza dla Żydów, muzułmanów i chrześcijan (ss. 147—159). Bardzo słuszne jest stwierdzenie prof. Cazelles'a, że Mojżesz jest taką postacią, która zamiast maleć to z biegiem czasu wzrasta. Wśród proroków

jest on jedynym pośrednikiem przymierza, który ludowi swojemu dał prawo. Mojżesz nie tylko oglądał Boga „twarzą w twarz”, ale dał swemu ludowi instytucję, dzięki której mogą oni zachowywać przykazania przymierza. Od czasów drugiej świątyni Mojżesz stał się odnowicielem kultu przybytku, który ukazał im pod Synajem (por. s. 148).

Reasumując powyższe uwagi pytamy się, czy na podstawie omówionej pozycji możemy wyciągnąć wnioski, co Mojżesz daje dzisiejszemu człowiekowi? Czy postać jego jest jeszcze dzisiaj aktualna?

Odpowiadając na powyższe pytania można powiedzieć tak, że gdyby nie było Mojżesza, księgi Starego Testamentu byłyby bardzo ubogie. Właściwie byłyby pozbawione swojej istotnej treści. Słusznie zatem powiedział H. Gressmann: „Gdybyśmy nie mieli Mojżesza, musielibyśmy sobie jakiegoś Mojżesza poszukać” (cyt. za A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, 208). Ks. Prof. H. Cazelles'owi należy się ogromna wdzięczność, że przez swoją omawianą tu pracę przybliżył nam postać Mojżesza, ukazując go zarówno w ramach historycznych, jak również akcentując jego nieprzemijające duchowe wartości. Można powiedzieć, że dzięki omawianej tu pracy ukazał nam Mojżesza na nowo odczytanego. Mojżesz staje dziś przed nami jako wódz, który właściwie nigdy nie walczył; jako kapłan, który ustanowił kult, ale nigdy nie składał ofiar; jako założyciel religii, który nigdy tego nie podkreślał, będąc stale na służbie tego, który jest (Wj 3, 14); jako ten, który otrzymał obietnice Boże, ale nie zatrzymał ich dla siebie. Dane sobie objawienie Boże uczynił wspólną własnością wszystkich. Dlatego jest i pozostanie wielki. Słusznie nazwany został typem Mesjasza.

Książka Ks. prof. H. Cazelles'a zasługuje na to, by ukazała się w polskim tłumaczeniu.

Kraków

— Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Zanim otworzysz Biblię, praca zbiorowa pod redakcją ks. Michała Petera i ks. Mariana Wolniewicza, Poznań 1981, s. 231.

Nie ulega wątpliwości, że Pismo Święte, jako księga napisana od dwóch do trzech tysięcy lat temu, czytana przez dzisiejszego człowieka, jest dla niego księgą trudną, a czasami wręcz niezrozumiałą. Z tej też racji konieczne jest przed przystąpieniem do jej lektury zapoznanie się z jakimś choćby pobieżnym wprowadzeniem do Pisma Św. Wydaje się, że z tego założenia wychodząc, redaktorzy *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, wydanego przez Księgarnię św. Wojciecha w trzech tomach w 1973 r., umieścili w tym wydaniu zwięzły artykuł pt. „Wprowadzenie w lekturę Pisma Świętego” (ss. X—XIX), a i niezależnie od tego każdą księgę poprzedzili specjalnymi wstępami, w których zapoznają czytelnika z treścią danej księgi, z jej autorem, celem księgi, a przede wszystkim wyakcentowali jej znaczenie teologiczne. Zapoznanie się z tymi danymi, dotyczącymi — że się tak wyrażę — „metryki” księgi, jest niezwykle ważne, ponieważ ułatwia czytelnikowi poszczególnę księgi jej zrozumienie i ustalenie jej zarówno w ramach przestrzennych, jak i teologicznych.

Ponieważ powyższe wydanie Pisma Świętego, choć wydrukowane w 15.000 egzemplarzy, rozeszło się błyskawicznie, a drugie wydanie jest jeszcze w przygotowaniu, redaktorzy tego wydania wpadli na ciekawy pomysł, przedrukowania w odrębnej książce „wstępów do poszczególnych ksiąg świętych, wyjętych ze wspomnianego dzieła. Wstępy te uległy tylko nieznacznym przeróbkom, zmierzającym do ujednoczenia całości. Ponadto redaktorzy tej nowej pozycji opracowali przegląd chronologicznego narastania literatury biblijnej, dodając jeszcze tablice chronologiczne (s. 7).

Czy powyższa pozycja jest potrzebna? Czy czytelnik mający w ręku Pismo Św. i zabierający się do jego lektury nie znajdzie tego samego w każdym tłumaczeniu Biblii? W pewnym sensie tak. Ale jest jedna wielka korzyść z wydania tej pozycji. Najpierw sam wprowadzający artykuł na temat „Wprowadzenia w lekturę Pisma Świętego” zawiera wiele cennych a równocześnie bardzo przystępnych uwag na temat samego tekstu Biblii, czasu powstawania poszczególnych ksiąg, jak również na temat tak dziś często dyskutowanego problemu natchnienia, prawdziwości czy świętości Biblii. Również ukazuje Pismo Św. odczytywanie w świetle wskazań i uwag Konstytucji „*Dei Verbum*” — „*O Bożym Objawieniu*”, uchwalonej przez Sobór Watykański II. Dzięki tej Konstytucji patrzymy dziś na Pismo Św. inaczej niż dawniej, widząc w nim przede wszystkim historię zbawienia człowieka.

Również, chociaż poszczególne „Wstępy do ksiąg” są umieszczane w różnych tłumaczeniach Biblii, to tu zebrane razem jeden po drugim ułatwiają czytelnikowi całościowe spojrzenie na Pismo Święte i wyrobienie sobie ogólnego sądu o Biblii. Nie jest także bez znaczenia wyakcentowanie w tych wstępach czasu powstawania poszczególnych ksiąg, ich ewolucji, jak również narastania z biegiem czasu ich treści, co było niewątpliwie dziełem późniejszych redaktorów całej Biblii.

Trzeba także i to wziąć pod uwagę, że mimo wydawania wielu nakładów Pisma Świętego, ciągle jeszcze odczuwamy brak jego tekstu, dlatego wzięcie do ręki omawianej pozycji może zaciekawić czytelnika i zachęcić go do postarania się i rozczytania w samym tekście Biblii. Uważam, że zanim otworzymy Biblię konieczne jest wiedzieć coś o Biblii. Dzięki takiemu podejściu już samo czytanie Pisma Świętego nie tylko będzie bardziej zrozumiałe, ale przede wszystkim korzystne i bardziej owocne.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

Ks. Jerzy Chmiel

TEMATY BIBLIJNE NA WIELKI POST 1982

WPROWADZENIE

Pomieszczone tutaj materiały mogą służyć nie tylko do homilii wielkopostnych, lecz także do kazań pasyjnych i do osobistych rozważań nad słowem Bożym.

„Tak w liturgii, jak i w katechezie należy przedstawić w pełnym świetle podwójny charakter Wielkiego Postu. Przez przypominanie chrztu lub też przygotowanie do niego oraz przez pokutę ma on usposobić wiernych, oddających się gorliwiej słuchaniu słowa Bożego i modlitwie, do obchodzenia paschalnego misterium” (KL 109). Tak więc soborowa Konstytucja o liturgii podkreślając potrzebę gorliwego słuchania słowa Bożego i medytacji nad nim, zwraca uwagę na aspekt chrzcielny i pokutny tego cyklu misterium zbawienia, jakim jest coroczny Wielki Post.

Poszczególne tematy biblijne zostały ujęte w formie homilii niedzielnych; łatwo jednak mogą być przetransponowane na jednostki tematyczne do kazań w czasie „Gorzkich żalów”. Trzeba pielegnować u nas to, tak zakorzenione w tradycji polskiej, nabożeństwo wielkopostne. Czytania biblijne na niedziele Wielkiego Postu są tak bogate, że nie sposób wyczerpać całej ich treści w krótkiej, kilkunastominutowej homilii. Stąd propozycja: czy nie byłoby dobrze rozprowadzić myśli z czytań mszalnych w czasie kazań pasyjnych. Spróbujmy — na pewno odnowi się przez to styl rozważań, częstokroć już „oklepanych”, w czasie „Gorzkich żalów”, a samo ujęcie tematyczne dozna pogłębienia. Można również myśli czytań niedzielnych rozprowadzić w formie krótkich medytacji na cały tydzień — do tego służą ponumerowane paragrafy.

SRODA POPIELCOWA

1. POKUTA SERCA I ZNAKI POKUTY (Jl 2, 12—18). Czytaliśmy słowa proroka Joela: *Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty!* Był bowiem zwyczaj u Izraelitów rozrywać ubranie na znak pokuty, co samo w sobie wyraża ducha skruszenia, ale może też

stać się próżnym, a nawet zwodniczym gestem. Dlatego prorok przestrzega przed takimi gestami, nie zaprzeczając wszakże wartości znaków zewnętrznych — mówi bowiem: *nawróćcie się (do Boga) całym sercem, przez post i płacz, i lament.*—Znaki zewnętrzne o tyle mają sens, o ile wypływają z wewnętrznego przekonania. Wielki Post, który rozpoczynam w Roku Pańskim 1982, domaga się ode mnie nawrócenia — to znaczy zmiany stylu postępowania, sposobu myślenia, odczuwania, reagowania. Już teraz pomyśl:

- jakie znaki pokuty, odpowiednie dla siebie, wybierasz (ograniczyć, a może znieść, palenie; nie używać alkoholu; ograniczyć wysiadanie przed tv, uśmiechnąć się do niesympatycznych; starszuce sąsiadce ponieść węgiel na piętro itp.)?
- kiedy odbędziesz swoje rekolekcje wielkopostne?
- weź częściej do ręki Biblię i czytaj,
- módl się za tych, którzy cię denerwują,
- potraktuj spowiedź nie jako „odfajkowanie” praktyki religijnej, lecz jako znak pokuty — znak serca zmienionego.

2. ŚWIADOMOŚĆ UCZESTNICZENIA W MISJI CHRYSZTUSA—
—PROROKA. Kim jest prorok? Wśród wielu określeń proroka znalazłem takie, które dał kard. Karol Wojtyła: „Prorok — to ten, kto niejako 'mówi za Boga', kto zna prawdę zawartą w słowie Bożym, nosi ją w sobie i przekazuje ją innym, a wśród tego strzeże jej jak najdroższego dziedzictwa” (*U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 211).

Okres Wielkiego Postu to przypomnienie sobie naszego uczestnictwa w Chrystusowym *munus propheticum*, czyli w proroczej funkcji Chrystusa, o czym mówi II Sobór Watykański (por. np. KK 12). Prorok Joel nawołuje: *Między przedśmionkiem a ołtarzem niechaj płaczą kapłani, studzy Pańscy! Niech mówią ...* Kapłani w Wielkim Poście będą głosić kazania, rekolekcje, spowiadać godzinami. A co wierni świeccy? Przecież Lud Boży to nie tylko kapłani. Otóż trzeba, ażeby świeccy w okresie wielkopostnym bardziej obudzili w sobie ducha wiary lub raczej ów zmysł wiary, który polega na odpowiedzialności za prawdę Bożą. Nie wolno swoim życiem kłamać prawdę, które się wyznaje. Nasza wiara musi mieć pokrycie w stylu naszego życia.

3. MODLITWA z medytacji nad 2 Kor 5, 20 — 6, 3:

Panie, dałeś nam czas upragniony, dzień zbawienia,
doczekałem jeszcze Wielkiego Postu 1982,
wielu moich bliskich już nie doczekało tego;
przyjdź nam z pomocą w czasie pomyślnym
i wysłuchaj nas.
Daj nam dar pojednania z Tobą,
a przeź Ciebie z każdym bliźnim.

Prosimy Cię o to
 przez Pana naszego Jezusa Chrystusa,
 Twojego Syna,
 którego uczyniłeś grzechem dla nas,
 Tego, który nie znał grzechu,
 abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą. Amen.

4. Króciutka DROGA KRZYŻOWA dla tych, którzy mają tylko 5 minut czasu i śpieszą do pracy albo zmęczeni do domu.

I. Jezus skazany

Ty też znajdujesz się nieraz w trudnej sytuacji (mówimy: sytuacji granicznej), kiedy trzeba wybierać, świadczyć, wszystko stawiać na jedną kartę... Módlmy się za tych, którzy muszą się nagle decydować.

II. Jezus bierze krzyż

(Bóg) to dla nas uczynił grzechem Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą (2 Kor 5, 21). Módlmy się za tych, co dopiero zaczynają cierpieć.

III. Upadek Jezusa pod krzyżem

W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! (2 Kor 5, 20b). 13 maja 1981 r. na placu św. Piotra w Rzymie upadł Jan Paweł II pod kulami zamachowcy. A wcześniej na tymże placu wołał: „Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!... Ciężka była droga krzyża, którą Jezus przeszedł. Ale podjął to jako cenę twojego pojednania z Bogiem.

IV. Szymon z Cyreny pomaga Jezusowi

Nie wzbraniaj się przed małymi gestami życzliwości. Nie mów: „nie znam go”, „co mnie to obchodzi”, „każdy ma swoje troski”, „to jego sprawa”. Kto wie, może jak biblijny Szymon pomożesz w twoim bliźnim Jezusowi nie wiedząc o tym?

... Na tym przerywamy naszą wspólną Drogę krzyżową, bo już się śpieszysz do pracy, do domu. Przerywamy, nie kończymy, bo Drogę tę skończysz ty sam idąc swoją drogą. Może jesteś podenerwowany albo zmęczony. Może spotkało cię coś nieprzyjemnego i masz kłopoty — kto ich nie ma. Pamiętaj, nie jesteś sam. W twojej drodze będzie ci towarzyszył Jezus, któremu ty zaczęłaś towarzyszyć w Je-

go Drodze krzyżowej. I tak już pójdziecie razem. Będzie łatwiej. Na pewno łatwiej.

„Jezus Chrystus — On sam jest naszą drogą do domu Ojca. Jest też drogą do każdego człowieka. Na tej drodze Chrystus jednoczy się z każdym człowiekiem” (Jan Paweł II, enc. *Odkupiciel człowieka*, 13).

(Wyjaśnienie: dla wielu świeckich Droga krzyżowa jest niedostępna albo z braku czasu, albo z racji nieadekwatności języka. A szkoda, bo jest to nabożeństwo głębokie i wciąż aktualne — było to umiłowane ćwiczenie duchowne w Polsce Jana Pawła II, który chodził na „dróżki kalwaryjskie” i zawsze w Wielki Piątek wspólnie z klerykami swojego Seminarium Drogę krzyżową odprawiał. Tym, co nie mają czasu, można proponować kilka stacji — taką Drogę krzyżową „na raty”. Pamiętajmy, że nie zawsze było 14 stacji i nie zawsze musi ich być tyle. Tym zaś, co szukają odpowiedniego języka, można polecić zbiory ks. Władysława Smereki, *Studium pasyjne*, Kraków 1968; *Drogi krzyżowe*, Kraków 1981).

PIERWSZA NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU (czytania roku B)

PRZYMIERZE Z BOGIEM — TAJEMNICA CHRZTU

1. PRZYMIERZE BOGA z Noem po potopie (Rdz 9, 8--15). Liturgia słowa w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w tym roku wprowadza nas w tajemnicę chrztu. Jest to tajemnica (misterium), bo dotyczy naszego najbardziej osobistego zjednoczenia z Chrystusem. W języku polskim słowo „chrzest” pochodzi od słowa „Chrystus” — jest to zatem tajemnica naszego chrześcijaństwa.

Potop opisany w Księdze Rodzaju jest uważany za symbol naszego chrztu. Wskazuje na to II czytanie (1 P 3, 18--22): jak Noe został ocalony wraz z rodziną w arce od fal niszczącej wody, tak i my zostaliśmy wyrwani z zamętu zła przez obmycie wodą w społeczności-arce Kościoła. Przymierze, jakie Bóg zawarł z Noem po potopie, jest symbolem naszego przymierza, jakie Bóg z nami zawarł przez sakrament chrztu.

2. ZNAK PRZYMIERZA. Zauważmy, że przymierze Boga z ludźmi obejmuje także cały żyjący świat: *wszelką istotę żywą*. Przez zgodę z Bogiem człowiek układa w zgodzie swoje stosunki z całym otaczającym go światem. Pokój dla świata płynie z pokoju Bożego. Chrześcijanie są odpowiedzialni za swoje środowisko; w czasie po-

wszechnego zagrożenia środowiska życiowego winniśmy o tym szczególnie pamiętać. „Stwórca chciał — pisze Jan Paweł II — aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny 'pan' i 'stróż', a nie jako bezwzględny 'eksploatator'” (*Odkupiciel człowieka*, 15). To zaangażowanie się chrześcijan w doczesne sprawy świata, ta ich odpowiedzialność za budowę i odnowienie świata wynika ze znaku chrztu — jest to znak przymierza. Zastanów się: — co robisz, ażeby wokół ciebie było lepiej?

— czy pamiętasz, że jesteś sprzymierzony z Bogiem na mocy znaku chrztu i że twoje działanie ma być przepojone działaniem Boga samego?

3. JEZUS KUSZONY PRZEZ SZATANA (Mk 1, 12—15). Jezus, który przyjął znak zanurzenia w wodzie, czyli znak pokuty, od Jana Chrzciela, był kuszony przez szatana. Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, to znaczy, że Jezus dał się kierować Duchowi Świętemu, Duchowi Ojca, który Go posłał. Chrześcijanin powinien — za wzorem Mistrza — dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Pustynia to miejsce samotności, modlitwy, refleksji, oczyszczenia, pragnienia. Pustynią dla nas niech będzie Wielki Post (czterdzieści dni). Wpśród zgiełku i zamieszania świata trzeba znaleźć sobie chwilę osobności i spokoju na modlitwę i odpoczynek ducha. Nie dajmy się „zwariować” światu, dajmy się Duchowi wyprowadzić nieco na pustynię. A potem wrócimy do obowiązków odświeżeni i umocnieni, jak Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię.

4. JEZUS WŚRÓD ZWIERZĄT. Marek Ewangelista zanotował drobny szczegół: (*Jezus*) żył wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu. Przebywanie wśród zwierząt na pustyni jest niebezpieczne. Ale Jezus choć narażony na niebezpieczeństwo pustyni, żył w zgodzie ze światem zwierzęcym — to mesjański znak Jego posłannictwa. Niektórzy święci naśladowali wprost Mistrza; wiemy, jak wielką miłością pałał do przyrody św. Franciszek z Asyżu. Chrześcijanin na mocy znaku chrztu powinien żyć w zgodzie z całym środowiskiem wokół siebie — z całą przyrodą. Przyjaciół Boga, ludzi i zwierząt.

5. JEZUS UDAŁ SIĘ DO GALILEI. Galilea — jedna z krain Palestyny, oznacza tutaj region zła. „Przed przybyciem Pana nie było w niej nic wzniosłego, ale przeciwnie — cała upadała. Tam była rozpusta, brudy, nieczystości, tam kwitły występki godne świń” — pisze św. Hieronim, wielki znawca Pisma Świętego. I tam skierował pierwsze swe kroki Jezus. Nie unikał On świata, ale nie był ze świata. Żył na świecie, ale nie dla świata. Przyszedł na świat, aby nas zbawić, to znaczy pojednać znów z Bogiem.

6. NAWRACAJCIE SIĘ I WIERZCIE W EWANGELIE. To hasło-program zbawczej misji Jezusa. Powinno ono nas dotknąć w Wielkim Poście. Nawrócić się, to znaczy zmienić swój sposób postępo-

wania, myślenia, reagowania, „zmienić swoją skórę”. Wierzyć w Ewangelię, to znaczy zawierzyć Chrystusowi, Jego słowu, bez reszty, całkowicie. Św. Jan od Krzyża pisał, że „wiara — to zaślubiny Boga z duszą”. Te zaślubiny nastąpiły w życiu chrześcijanina w momencie chrztu świętego. Potrzeba nam w Wielkim Poście wrócić do tych pierwocin wiary chrztu. Wtedy — w okresie niemowlęcym — były one jeszcze ukryte, nie ujawnione, ale teraz — w dojrzałości chrześcijańskiej — winny się ujawnić i zaowocować.

7. MODLITWA św. Hieronima o rozumienie Ewangelii w Wielkim Poście:

„Prośmy Tego, który ma klucz Dawida,
który otwiera i nikt nie zamyka,
który zamyka i nikt nie otwiera (Ap 3, 7),
aby otworzył niedostępne tajniki Ewangelii,
byśmy także mogli powiedzieć wraz z Dawidem:
Otwórz oczy moje,
a będę rozważał cudowność Twego Prawa (Ps 118, 18)”. Amen.

DRUGA NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU (czytania roku B)

PRÓBA WIARY

1. OFIARA ABRAHAMAMA (Rdz 22). Któż z nas nie pamięta z nauki religii tej dramatycznej sceny, którą dzisiaj nam przedkłada liturgia słowa — sceny ojca, który ma ofiarować Bogu swojego jedynego syna. Z początku wydaje się, że Bóg jest okrutny: żąda od Abrahama tak wielkiej ceny. Abraham nie waha się, chce ofiarować swego syna. Trzeba nam podziwiać bezgraniczne zaufanie Abrahama swemu Bogu. Taki przykład wiary rozciągnie się na całą historię ludzkości. W gruncie rzeczy chodzi tu o próbę: Bóg nie był okrutny, nie chciał takiej ofiary. Dlatego Abraham wychodzi z tej próby zwycięsko: zaufał Bogu, a On go nie zawiódł. Myśliciel duński, S. Kierkegaard tak sławi wiarę Abrahama: „Czcigodny ojciec Abrahamie! Kiedy wracałeś do domu z góry Moria, nie potrzebowałeś już pieśni pochwalnej, która by pocieszała cię po rzeczach straconych; wygrałeś bowiem wszystko i zachowałeś Izaaka, czyż nie tak było? Nie odebrał ci go Pan, aleś zasiadł pełen radości z nim razem przy stole w swoim namiocie, jak miałeś to czynić przez całą wieczność” (*Bojaźń i drżenie*, s. 22).

Próba Abrahama jest również i naszą próbą. Ile razy stajemy przed tak wielkimi trudnościami, że wydaje się, iż nas zmiążdżą. Nieraz mamy ukryty żal do Boga: „dlaczego, Boże, dopuścisz to na mnie — właśnie teraz — właśnie na mnie?”. Wówczas nie

bolesna rezygnacja, ale świadome przyjęcie woli Ojca ratuje nas od rozpacz. I okazuje się, że Bóg nie jest okrutny, że zamienia naszą boleść na pocieszenie, a lzy na radość. Odczytywana w Wielkim Poście historia Abrahama ofiarującego Izaaka jest dla nas moralną podporą przyjmowania z ręki Boga tego, co nas spótyka. Bądź błogosławiony, ojciec Abrahamie!

2. IZAAK ZNAKIEM CHRYSYSTUSA. Kiedy mówimy o Abrahamie, nie zapominajmy o Izaaku. Jakże on ufał swemu ojcu. *Ojciec mój* — pytał z niewinnością dziecka — *gdzie jest jagnię na ofiarę?* I tutaj mały Izaak występuje jako nasz nauczyciel. Uczmy się od niego owego dziecięcego bezgranicznego zaufania do Ojca, poddania się Ojcu. Pisarze kościelni zwykli porównywać zachowanie się Izaaka z postępowaniem Jezusa i nazywali Izaaka typem mesjańskim, czyli znakiem, zapowiedzią Chrystusa. Izaak jest znakiem Chrystusa, ponieważ oddaje się dobrowolnie w ręce Ojca. Tak i my winniśmy oddać się w ręce Ojca naszego, który jest w niebie.

3. CHRYSYTUS UMARŁ ZA NAS (Rz 8, 31b—34). Św. Paweł w Liście do wiernych w Rzymie, dziękując Bogu za dar powołania do chwały, zwraca uwagę, iż Jezus poniósł śmierć za nas — jakby ów baranek zastępujący ofiarę Izaaka. Dlatego nazywamy Chrystusa „Barankiem Bożym”. Ile razy powtarzamy te słowa przed przyjęciem Komunii św., pamiętajmy, że Baranek umarł za nas, za nasze winy. On nas odkupił. Dlatego winna nas ożywiać wdzięczność dla Boga, *który własnego syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał*. Winniśmy także być wdzięczni Barankowi, którego *drogocenną krwią zostaliśmy wykupieni* — jak pisze św. Piotr w 1. swoim Liście (1 P 1, 19).

4. ADORACJA BARANKA. W Księdze Apokalipsy całe stworzenie oddaje cześć Chrystusowi—Barankowi zasiadającemu na tronie: *Barankowi — błogosławieństwo i cześć, chwala i moc na wieki wieków* (Ap 5, 13). W Wielkim Poście adorujemy szczególnie Jezusa — Baranka wielkanocnego, który nie jest dla nas jakimś fetyszem, ale znakiem ofiary. Wielki Post to rozpamiętywanie ofiary Baranka.

Baranek zabity jest godzin

wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc,

i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo — opiewa Księga Apokalipsy (5, 12).

W belgijskim mieście Gandawa znajduje się słynny obraz ołtarzowy (poliptyk) malarza Van Eycka „Ołtarz Baranka Mistycznego” (1432). Zostały tam przedstawione wszystkie grupy ludzkie, oddające hołd Barankowi siedzącemu na tronie. W Wielkim Poście Kościół oddaje cześć Jezusowi—Barankowi. Nie powinno braknąć nas: przyjdźmy na „Gorzkie żale”, weźmy udział w Drodze krzyżowej wspólnie lub indywidualnie, wstąpmy w wolnej chwili do kościoła, by adorować Baranka w Najświętszym Sakramencie.

5. JEZUS PRZEMIENIONY (Mk 7, 2—10). Ewangelia św. Marka przedstawia nam opis Przemienienia Jezusa. Św. Augustyn w jednym z swoich kazań tak objaśnia scenę Przemienienia: odzienie lśniące białe oznacza oczyszczenie udzielone przez Kościół; Eliasz i Mojżesz oznaczają Stary Testament (Prorocy i Prawo, czyli Pięcioksiąg). Głos z obłoku: *Jego* (tzn. Jezusa) *stuchajcie* oznacza Ewangelię. „Gdy jest głoszona Ewangelia, pamiętajcie, że to właśnie jest ten obłok — z niego rozbrzmiewał dla nas głos. Jego słuchajmy, co powiedział — czynmy, a temu, co obiecał — ufajmy”.

Przemienienie Jezusa to zapowiedź Jego zmartwychwstania. Wybrani uczniowie — Apostołowie są tego świadkami; nie rozumieją jeszcze sensu tego doświadczenia, dlatego Piotr myśli o trzech namiętach: *nie wiedział bowiem, co należy mówić, tak byli przestraszani*. Zrozumieją dopiero potem — po Zmartwychwstaniu. Przemienienie Jezusa było próbą wiary dla Apostołów: *To jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie!*

6. PRÓBA WIARY. Marek Ewangelista zanotował pewien szczegół: oto świadkowie Przemienienia otrzymali od Jezusa polecenie milczenia; *zanim Syn Człowieczy nie powstanie z martwych. Zachowali to polecenie, rozprawiając tylko między sobą, co znaczy „powstać z martwych”*. Przypomina się wiersz Jana Lechonia pt. *Wielki Piątek*: o kobiecie w żałobie, która dziecko wynędzniałe prowadzi na Groby (owe słynne warszawskie z czasów wojny i okupacji):

„I nagle zobaczyła: zamiast kwiatów — skała
I nie pachną hiacynty, nie widzi przybrania.
I wtedy ta kobieta kamienna zadrżała,
Że może po tej śmierci nie być zmartwychwstania.
Lecz oto dźwięk precudny spłynął w ciszę głuchą
(...)

«Im `cud jest bardziej trudny, tym bardziej prawdziwy»”.

Przemienienie Chrystusa powinno mną wstrząsnąć: co to znaczy dla mnie „powstać z martwych”? „Wierzę w ciała zmartwychwstanie” — tak przecież powtarzamy w Symbolu wiary.

7. MEDYTACJA. Jestem ciągle uczestnikiem Przemienienia Chrystusa, ale nie wiem o tym; myślę o budowaniu, o wznoszeniu, o tworzeniu, a nie dostrzegam Jezusa. A bez Niego co i jak mogę tworzyć, budować, planować? „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa (...) Jakżeż ogromne z tego rodzą się zadania i zobowiązania! Czy do nich naprawdę dorastamy?” (z homilii Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 r.).

TRZECIA NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU (czytania roku B)

RACHUNEK SUMIENIA

1. JA JESTEM PAN, TWÓJ BÓG (Wj 20). Ogłoszenie Dziesięciu Przykazań Bożych było ważnym etapem w tworzeniu się Ludu Bożego Starego Przymierza. Przykazania te, jakkolwiek noszą pewne cechy formalnego podobieństwa z ówczesnymi kodeksami prawnymi Starożytnego Wschodu (byłoby raczej dziwne, gdyby tak nie było), to jednak są czymś wyjątkowym: powołują się nie na autorytet władcy ziemskiego, który ma środki do wyegzekwowania praworządności, lecz na autorytet moralny niewidzialnego Boga. *Ja jestem Pan, twój Bóg*. Odtąd moralność staje się wewnętrznym nakazem ducha, a nie wymuszonym posłuszeństwem trzymanych w ryzach niewolników. Ogłoszenie Dekalogu to rozpoczęcie procesu dojrzewania ludzkości ku wolności dzieci Bożych. *Który cię wywiódł z domu niewoli*. Jest to przypomnienie historii narodu, który uzyskał wolność od ucisku i niewoli. Świadomość moralna jest także świadomością historyczną.

Papież Jan Paweł II mówił, że „Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa” (w homilii na Placu Zwycięstwa).

2. RACHUNEK SUMIENIA. Wielki Post jest okresem szczególnie ku temu przydatnym, ażeby zrobić rachunek sumienia z zachowywania w moim życiu Dziesięciu Przykazań. Najczęściej przecież one są łamane w naszym postępowaniu na co dzień. Zrób takie ćwiczenie wielkopostne: w ciągu najbliższych 10 dni, w każdym poszczególnym dniu, zastanów się nad każdym poszczególnym przykazaniem — jak je zachowujesz w swoim życiu? Może zobaczysz wiele rzeczy, jakich przedtem nie dostrzegałeś w pobieżnym przeglądzie ...

Kard. Karol Wojtyła jako biskup Kościoła krakowskiego w Wielkim Poście w swoich listach pasterskich zatrzymywał się nad poszczególnymi przykazaniem Dekalogu.

3. MOC I MĄDROŚĆ BOŻA (1 Kor 1, 24). Jezus ukrzyżowany został nazwany przez św. Pawła *mocą Bożą i mądrością Bożą*. Na czym owa moc i mądrość mają polegać, skoro zimnym rozumem dostrzegamy w Ukrzyżowaniu słabość i zawstydzenie? Komentarzem do tych słów Apostoła Pawła niech będą słowa Jana Pawła II z encykliki o Bożym miłosierdziu (nn. 7—8): „Krzyż postawiony na Kalwarii, krzyż, na którym Chrystus toczy ostatni swój dialog z Ojcem, wylania się z samej głębi tej miłości, jaką człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został obdarzony w odwiecznym Bożym zamierzeniu (...). (Krzyż Chrystusa) mówi i nie przestaje mówić

o Bogu—Ojcu, który jest bezwzględnie wierny swojej odwiecznej miłości do człowieka (...). Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy «zobaczyć Ojca», to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat (...). Miłość potężniejsza niż śmierć — potężniejsza niż grzech”.

4. ZNAK OCZYSZCZENIA (J 2, 13nn). Dzisiejsza scena ewangelijna domaga się od nas oczyszczenia naszego życia. Św. Augustyn komentując tę scenę w jednym ze swych kazań, zwraca uwagę na pijaństwo; widocznie już wówczas, w V wieku, był to poważny problem. Pijaństwo jest groźną plagą społeczną i wielką hańbą naszego narodu. Musimy więc sporządzić sobie bicz trzeźwości i porzucać owe woly — alkohol, i owych bankierów — tych, co handlują wódką i rozpijają ludzi, a sami chcą się bogacić na ludzkim nieszczęściu i upodleniu. Naród nasz musi być trzeźwy! Chrześcijanin, który karmi się Ciałem i Krwią Pańską, nie może się upijać i upadlać w ten sposób. Niech każdy z nas działa na odcinku trzeźwości w sposób dla siebie możliwy.

5. ŚWIĄTYNIA CIAŁA. Jezus mówił o *świątyni swego ciała* (J 2, 21). Na wzór Jezusa każdy chrześcijanin jest świątynią ciała, bo Duch Boży w nim mieszka. Domaga się to poszanowania poczętego życia. Nie wolno go zabijać. Świątynia ciała Chrystusa, zabitego i zmartwychwstałego, jest obroną życia nienarodzonych. Nie dajmy zabijać życia, które Bóg daje i którego On jest obrońcą i sędzią. I z tego również trzeba zrobić rachunek sumienia.

6. UWIERZYLI PANU I SŁOWU (J 2, 22). Jezus zapowiadał swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Powoływał się przy tym na teksty Starego Testamentu (por. Łk 24, 27: *I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego*). Uczniowie wtedy nie rozumieli tego. Dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa słowa Mistrza stały się dla nich jasne. Trzeba, ażeby w Wielkim Poście lepiej pojmowali słowa Jezusa, które są zapisane dla nas: *abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego* (J 20, 31). Będzie to pojmowanie nie tylko rozumowe, ale sercem: przylgnięcie do słów Jezusa. Musimy uwierzyć słowom Pana, tak jak Apostołowie po Zmartwychwstaniu.

7. DROGA KRZYŻOWA 10 PRZYKAZAŃ. Przejdź 10 stacji Drogi krzyżowej zastanawiając się, jak zachowujesz 10 Przykazań w swoim życiu. Jedna stacja — jedno przykazanie. A pozostałe stacje Drogi poświęć jako prośbę o wierność przykazaniom, a nade wszystko przykazaniu miłości. Modlitwa: „Jezu, idę duchowo po Twoich śladach męki, co są również śladami mojego życia, moich upadków i nadziei, moich wzlotów i zmarnowanych szans. Uświęć

mnie mocą Twojej męki, oczyść mnie siłą Twego cierpienia, abym był wierny Tobie w przykazaniach, które zostały dane ojcom naszej wiary, a nade wszystko — abym był wiernym Twoim uczniem w największym przykazaniu, ponad które nic nie ma — MIŁOŚCI Jezusa, ufam Tobie!”.

CZWARTA NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU (czytania roku B)

KOŚCIÓŁ WYZNAJE MIŁOSIĘRDZIE BOGA

1. GNIEW I MIŁOSIĘRDZIE BOŻE (2 Krn 36). Autor tego opisu przedstawia gniew Boży jako reakcję na niewierność ze strony człowieka. Niewola polityczna, jaka spotkała Królestwo Judzkie w VI wieku przed Chr., była uważana za karę za złamanie przymierza z Bogiem. Jednak Bóg jest miłosierny; „miłosierdzie oznacza szczególną potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność ludu wybranego (...). Tak więc Bóg objawił swoje miłosierdzie w czynach i słowach już od zarania istnienia tego ludu, który sobie wybrał, a lud ten na przestrzeni swojej historii nieustannie zawierzał się swemu Bogu miłosierdzia zarówno w nieszczęściach, jak i w akcie uświadomienia sobie własnego grzechu” (Jan Paweł II, enc. o Bożym miłosierdziu, n. 4).

2. BÓG BOGATY W MIŁOSIĘRDZIE (Ef 2, 4). W Liście św. Pawła do Efezjan czytamy dzisiaj słowa, które posłużyły Papieżowi jako pierwsze słowa do jego encykliki o Bożym miłosierdziu. Tego Boga, bogatego w miłosierdzie, objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. I to jest szczyt objawienia — objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości. W Boga — Najwyższą Istotę wierzą różne ludy, ale Boga, który jest Ojcem miłosierdzia, dał nam Jezus Chrystus. To objawienie miłości Ojca jest równocześnie ukazaniem powołania człowieka, jest objawieniem w pełni człowieka samemu człowiekowi. „Człowiek i jego najwyższe powołanie — pisze Papież — odstania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości (...). W Jezusie Chrystusie każda droga do człowieka, która w coraz to zmieniającym się kontekście czasów raz na zawsze została zadana Kościołowi, jest równocześnie wyjściem na spotkanie Ojca i Jego miłości” (enc. o B. mił. 1).

3. ŁASKĄ ZBAWIENI PRZEZ WIARĘ. Zastanówmy się, co oznaczają te słowa Pawłowe: *Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę* (Ef 2, 8). Nasze zbawienie jest dziełem Boga, nie pochodzi od nas,

od naszych uczynków, *aby się nikt nie chlubił* — wyjaśnia Apostoł. Nasze zbawienie jest darem, czyli łaską Boga. Między Bogiem a nami trwa dialog. Dialog zbawienia. Na łaskę Boga człowiek winien odpowiedzieć wiarą. Tak więc istnieje dialog łaski i wiary, czyli dialog człowieka z Bogiem. Łaska została nam dana przez Jezusa. Wiarę też obudzamy w Chrystusie. Dlatego Bóg *nas umarłych razem z Chrystusem przywrócił do życia, razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich*.

— 4. WYWYŻSZENIE SYNA CZŁOWIECZEGO (J 3, 14). Jezus w rozmowie z Nikodemem, który potajemnie przychodził do Niego, mówił o wywyższeniu Syna Człowieczego, co było zapowiedzią śmierci Jego przez ukrzyżowanie. Jezus został ukrzyżowany, bo istnieje grzech. Pisze Jan Paweł II: „Właśnie dlatego, że w świecie, który Bóg tak umiłował, że Syna swego Jednorodzonego dał, istnieje grzech, Bóg, który jest miłością, nie może objawiać się inaczej niż jako miłosierdzie” (enc. o B. mił. 13). Lud wybrany, który przechodził doświadczenie pustyni i plagę jadowitych węzów, został wybawiony przez wstawiennictwo Mojżesza. Jezus jest nowym Mojżeszem, który nas wyzwolił od plagi węzów, tzn. grzechów.

5. NAWRÓCENIE DO BOGA — pisze Papież — zawsze polega na odkrywaniu miłosierdzia, czyli owej miłości, która cierpliwa jest i łaskawa. Nawrócenie do Boga jest zawsze owocem odnalezienia tego Ojca, który bogaty jest w miłosierdzie. Wielki Post jest dla nas okresem nawrócenia. Nie chodzi tylko o jakiś jednorazowy akt. Mamy żyć stale w stanie nawrócenia — *in statu conversionis* — jak pisze Papież, to znaczy w stanie pielgrzymowania do Ojca miłosierdzia. To jest nasza droga, na której znajdujemy Chrystusa. I na niej również odnajdujemy samych siebie. Nasze drogi — Jezusa i nas — spotykają się, niejako się pokrywają. (Pamiętajmy o tym w czasie Drogi krzyżowej).

6. KOŚCIÓŁ WYZNAJE I GŁOSI MIŁOSIERDZIE, „kiedy ludzi przybliży do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia” — Kościół w sposób szczególny wyznaje i głosi miłosierdzie w okresie wielkopostnym. Jest to czas głębszej modlitwy i umartwienia, czas refleksji rekolekcyjnych i oczyszczenia sakramentalnego. Zwraca uwagę Papież zwłaszcza na stałe rozważanie słowa Bożego, a nade wszystko na świadome i dojrzałe uczestnictwo w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania. „Eucharystia przybliży nas zawsze do tej miłości, która jest potężniejsza niż śmierć”. W sakramencie pokuty zaś „każdy człowiek może w sposób szczególny doświadczyć miłosierdzia, czyli tej miłości, która jest potężniejsza niż grzech”. Przez pokutę i Eucharystię zwyciężamy grzech i śmierć, tak jak Izraelici na pustyni synajskiej przez znak podwyższenia węża miedzianego zwyciężyli plagę węzów.

7. MIŁOSIĘRDZIE JEST NIESKOŃCZONE. „Nieskończona jest gotowość i moc przebaczenia, mająca swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna”. Winniśmy odnowić w sobie ducha przebaczenia i pojednania. *I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom* — tak nas uczył modlić się Zbawiciel. Bez ducha przebaczenia nie ma nawrócenia, nie ma odnowy naszego życia. Potrzeba nam tego przebaczenia w życiu prywatnym i społecznym. Wielki Post winien być dla nas okresem ćwiczenia się w przebaczeniu.

PIĄTA NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU (czytania roku B)

GODZINA JEZUSA I NASZA

1. PRZYMIERZE, W KTÓRYM ŻYJEMY (Jr 31, 31—34). Prorok Jeremiasz zapowiada nowe przymierze, które będzie wypisane na ludzkich sercach. Jest to przymierze, w którym obecnie żyjemy, któreśmy zawarli z Bogiem. Naszym przymierzem jest chrzest i cała chrześcijańska inicjacja. Naszym przymierzem jest eucharystyczne uczestnictwo w ofierze Mszy. Naszym przymierzem jest życie zgodne z wolą Bożą i zwalczanie zła i grzechu. Zastanówmy się, czy jesteśmy wierni temu przymierzem, czy też łamiemy je, podobnie jak łamał je naród wybrany, którego Pan wyprowadził z niewoli.

2. POZNANIE BOGA. Prorok Jeremiasz mówi, że w nowym przymierzu wszyscy, od najmniejszego do największego, poznają Boga, ponieważ On odpuści im występki i grzechy. Tutaj chodzi nie tylko o poznanie rozumowe, lecz także — a nawet ponad wszystkim — o doświadczenie miłosierdzia Boga. Zastanówmy się, jak poznajemy Boga. Najpierw Bóg przemawia do człowieka językiem kosmosu. Ale to pośrednie i niedoskonałe poznanie jako dzieło umysłu szukającego Boga za pośrednictwem stworzeń, poprzez świat widzialny, nie jest jeszcze — jak pisze Papież w enc. o Bożym miłosierdziu (n. 2) — „widzeniem Ojca”. Najlepiej tu na ziemi poprzez pouczenie Chrystusa poznajemy Boga przede wszystkim w Jego stosunku do człowieka, w Jego miłości. „I tutaj właśnie «niewidzialne Jego przymioty» stają się w sposób szczególnie «widzialne», nieporównywanie bardziej niż poprzez wszystkie inne «Jego dzieła». Stają się widzialne w Chrystusie i przez Chrystusa, przez Jego czyny i słowa, w ostateczności przez Jego krzyżową śmierć i zmartwychwstanie” — pisze Jan Paweł II. Tak więc najlepszym sposobem poznania Boga jest nie mówić tylko o Nim, lecz pokazywać Go

w swoim życiu, tak jak Go pokazywali i pokazują: św. Jan Kanty, bł. Maksymilian Kolbe, Brat Albert czy Matka Teresa z Kalkuty.

3. **NAMASZCZENIE OD ŚWIĘTEGO.** Św. Jan w Pierwszym Liście, pisząc o namaszczeniu od Chrystusa, nawiązuje do Jeremiasza mówiącego o poznaniu Boga: *Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą* (1 J 2, 20). Owo namaszczenie chrześcijan bierze się z chrztu i bierzmowania i karmi się słowem Bożym przyjmowanym z wiarą. Owo namaszczenie zatem jest nowym przymierzem, wypisanym na naszych sercach. Odnowmy to namaszczenie od Świętego w czasie Wielkiego Postu poprzez kontakt sakramentalny i medytację nad Słowem Bożym.

4. **MODLITWA CIERPIĄCEGO JEZUSA.** Autor Listu do Hebrajczyków przedstawia Jezusa, który *z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił gorące prośby do swego Ojca* (Hbr 5, 7—9). Jezus, który cierpiał, modlił się za nami i nie przestaje wstawiać się za nami u Ojca. Modlitwa cierpiącego Jezusa rozciąga się nad całym światem, obejmuje wszystkich ludzi i każdego z osobna. Jest to jakaś tajemnica cierpienia, która powoduje, że poznaje się lepiej i kocha się mocniej — właśnie poprzez cierpienie. Bierzymy udział w modlitwie cierpiącego Jezusa przez każdą Mszę świętą, a także przez pochylenie się nad każdym cierpiącym naszym bliźnim.

5. **ZIARNO PSZENICY** (J 12, 24). W dzisiejszej ewangelii Jezus mówi o ziarnie pszenicy, które musi w ziemi obumrzeć, ażeby przynieść plon obfity. W procesie obumierania ziarna kryje się przedziwna moc cierpienia; wydaje się bowiem być unicestwieniem, a okazuje się nowym życiem. W szwedzkiej luterańskiej pieśni o Męce Pańskiej są słowa: „Nie ma nic, czego by nie zdobyła miłość, która cierpi”. Ażeby cierpienie miało wartość i plon przynosiło, a nie przeradzało się w cierpiętnictwo, musi być poczęte z miłości.

6. **GODZINA JEZUSA.** Według św. Jana Ewangelisty cierpienie Jezusa jest Jego wywyższeniem. Czytamy w Ewangelii, że Ojciec wstawił swego Syna. Jezus powiedział: *właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę*. Godzina Jezusa to godzina Jego Męki, ale też i godzina Zmartwychwstania. To godzina cierpienia, ale też i godzina chwały.

Filozof Pascal wypowiedział przejmujące słowa: „Jezus będzie umierał aż do końca świata. Nie trzeba spać w tym czasie”. Dyplomata i myśliciel szwedzki, Dag Hammarskjöld, głęboko wierzący chrześcijanin, tak komentuje te słowa: „Nie trzeba. I dla czuwającego — to, co dawne i odległe, jest zawsze obecne. Obecne też i w kontaktach z tą społecznością ludzką, w której Jezus w każdej chwili umiera z kimś, kto drogą znaków wewnętrznych idzie aż do końca: miłość i cierpliwość, sprawiedliwość i pokora, wierność i męstwo, spokój” (*Drogowskazy*). Godzina Jezusa jest i moją godziną.

7. SĄD NAD TYM ŚWIATEM. Śmierć Jezusa — według św. Jana — jest osądzeniem świata: *Teraz odbywa się sąd nad tym światem* (J 12, 31b). Sąd ten polega na odrzuceniu zła i przyciągnięciu tego, co dobre. *Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony. A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie.* Sąd staje się możliwy przez wywyższenie Syna Człowieczego: wywyższenie to jest Ukrzyżowaniem, ale też i Zmartwychwstaniem. Gdy Wielki Post wchodzi już w swój punkt szczytowy, trzeba, byśmy nie przespali godziny Jezusa, która jest również naszą godziną.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Frącek Teresa RM, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w latach 1939—1945*, W-wa 1981, ATK, s. 357
2. *Katechizm religii katolickiej*, W-wa 1980, Wyd. SS Loretanek, s. 158 + 187 + 170 + 150
 cz. I: *W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*
 cz. II: *Chrystus żyje wśród nas*
 cz. III: *Z Chrystusem idziemy przez życie*
 cz. IV: *Z Chrystusem przetwarzamy świat*
3. *Ludzie chorzy i starzy w Kościele*. Praca zbiorowa pod red. ks. bpa Bronisława Dąbrowskiego, W-wa 1981, ATK, s. 394
4. *Misje po Soborze Watykańskim II*. Przekł. Ignacy Pluszczyk OMI — Bernard Wodecki SVD, Płock 1981, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 368
5. Nadolski Bogusław TChr, *Ureczywistnienie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, Tow. Chryst. dla Polonii Zagranicznej, s. 178
6. Penar Tadeusz ks., *Graecitas neotestamentaria — intensywny kurs podstawowy*. Gramatyka i preparacje, Pelplin 1981, Seminarium Duchowne, s. 102 + 21
7. *Polskie teksty ascetyczne*:
 t. III: *Wybór pism Leonii Marii Nastaj i Wincentyny Jadwigi Jaroszewskiej*, W-wa 1981, ATK, s. 375
8. Sitak Stanisław, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 r.*, Lublin 1980, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 526
9. *Studia antiquitatis Christianae*
 t. II: *Miscellanea patristica in memoriam Joannis Czuj*. Oprac. ks. Wincenty Myszor i ks. Emil Stanula CSsR, W-wa 1980, ATK, s. 279
10. *Wczesne źródła franciszkańskie*. Oprac. o. Salezy Kafel OFMConv, W-wa 1981, ATK, s. 413 + 497
11. *Wybór pism ks. Jana Balickiego*. Oprac. o. Joachim Roman Bar OFMConv, W-wa 1981, ATK, s. 624