

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4-5

ROK XXVIII

1975

PRZEDMOWA

W dniach 3—5 września 1974 r. odbył się we Wrocławiu XII Kongres Biblistów Polskich. Wybór Wrocławia jako siedziby kolejnego Kongresu nie był przypadkowy; bibliści polscy chcieli tą drogą uczcić naukowe tradycje tego prastarego, piastowskiego grodu, dając jednocześnie dowód własnych osiągnięć na przestrzeni ostatniego XXX-lecia.

Prace przygotowawcze do XII Kongresu zaczęły się na posiedzeniu Prezydium Sekcji Biblistów Polskich w Rytrze, 29 grudnia 1973 r. Tam postanowiono, że Kongres Wrocławski powinien dać szansę przedstawienia dorobku naukowego wszystkim biblistom, którzy w przepisanym czasie zgłoszą tematy swoich wystąpień — referatów lub komunikatów.

Do wszelkich prac związanych z przygotowaniem naukowej strony Kongresu został upoważniony przez Prezydium Sekcji Biblistów Polskich ks. dr Jan Szlaga, adiunkt Katedry Egzegezy Nowego Testamentu KUL. Zarówno za prace włożone w przygotowanie samego Kongresu, jak i za wstępne prace redakcyjne nad niniejszym zbiorem materiałów i dokumentów, Prezydium Sekcji Biblistów Polskich składa ks. J. Szladze wyrazy koleżeńskiego podziękowania.

Wyrazy uznania i szczerzej wdzięczności kieruje Prezydium Sekcji Biblistów Polskich do Redakcji *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* na ręce ks. prof. dr hab. Stanisława Grzybka i ks. dr Jerzego Chmiela za cenne przedsięwzięcie opublikowania dokumentacji XII Kongresu. W zbiorze tym pominięte zostały jedynie te referaty, których druk przewidziano w innych wydawnictwach.

ks. prof. dr hab. Stanisław Łach, Przewodniczący
Za Prezydium Sekcji Biblistów Polskich
przy Konferencji Episkopatu Polski

Lublin, 1 grudnia 1974 r.

D O K U M E N T Y

LIST PRYMASA POLSKI, KS. KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
do Przewodniczącego Sekcji Bibliistów Polskich,
ks. prof. dr hab. Stanisława Łacha

Drogi Księżu Profesorze

Całym sercem błogosławię Uczestnikom XII Kongresu Biblijnego, w dniach 3—5 września we Wrocławiu. Niechaj Matka Słowa Wcielonego czuwa nad Waszymi inicjatywami, aby Słowo Boże obiegało okrąg ziemi i rozświetlało Umysły i Serca ludzkie.

Błogosławię w Panu

† Stefan Kard. Wyszyński

Warszawa, 28 VIII 1974.

LIST PRZEWODNICZĄCEGO KOMISJI EPISKOPATU d/s NAUKI,
Ks. KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY,
do Przewodniczącego Sekcji Bibliistów Polskich,
ks. prof. dr hab. Stanisława Łacha

Przesyłam najserdeczniejsze pozdrowienia dla wszystkich Bibliistów biorących udział w XII Kongresie Biblijnym we Wrocławiu. Coroczne zjazdy Bibliistów polskich zyskały już w ruchu teologicznym w naszym kraju słuszną renomę i dlatego też zasłużenie noszą nazwę kongresów, w których uczestniczą także naukowcy zagraniczni.

Tegoroczny program kongresu jest bogaty, tematyka referatów i komunikatów wskazuje wyraziście na fakt, iż bibliści polscy interesują się wszystkimi aktualnymi problemami nauk biblijnych. Wypada więc im życzyć pomyślnych obrad, owocnych dyskusji i konstruktywnych wniosków. Nade wszystko jednak życzę, aby i poprzez ten kongres słowo Boże szerzyło się i było wysławiane, a skarbiec Objawienia powierzony Kościołowi coraz to bardziej napełniał ludzkie serca (zob. Dei Verbum, n. 26). Życzenie to formułuję w przededniu Synodu Biskupów, który ma obradować nad ewangelizacją świata. Życzenie to wyrażam również w jubileuszowym roku urodzin błogosławionej Królowej JADWIGI, która miała tyle zrozumienia dla rozwoju teologii i poszerzenia granic religii katolickiej — jak to zaznaczył Papież Paweł VI w liście do mnie z okazji tej rocznicy. Słowo Boże, któreście, Drodzy Księża Bibliści, umiłowali, niech będzie Waszym przewodnikiem, a Matka Słowa Wcielonego, Stolica Mądrości — Waszą opiekunką.

† Karol Kard. Wojtyła

PRZEMÓWIENIE PRZEWODNICZĄCEGO SEKCJI BIBLISTÓW

Ks. prof. dra STANISŁAWA ŁACHA

na początku Mszy św. inaugurującej XII Kongres Biblistów Polskich
w Kaplicy Metropolitalnego Seminarium Duch. we Wrocławiu

Ekscelencjo, Księżę Biskupie Wikariuszu Kapitulny Archidiecezji Wrocławskiej, Księżę Rektorze tutejszego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, Drodzy Koledzy-Profesorowie Pisma św. w seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych, Czcigodni Goście.

Mam rozpocząć Mszę św. koncelebrowaną z przedstawicielami biblistów ważniejszych ośrodków polskich. Mamy ją wspólnie odprawić w dniu św. Papieża Piusa X, któremu tak bardzo zależało na należytym wyjaśnianiu ksiąg biblijnych Pisma św. Stosowny to dzień do zainaugurowania XII Kongresu biblijnego w Polsce. Stosowne też miejsce tego naszego Kongresu, który się rozpoczyna w 30 lat od zakończenia II wojny światowej, która po 5 latach, niewypowiedzianych cierpieniach dała narodowi polskiemu możliwość powrotu na ziemię piastowskie, na ziemię śląską, do sławnego z nauk biblijnych Wrocławia, gdzie pracowali tacy bibliści, jak z katolików Nikel, Heinisch, Sickenberger, a z protestantów Steuernagel, Duhm, Jirku, a także przez jakiś czas słynny Bultmann i inni. Mamy tą Mszą św. rozpocząć nasze coroczne spotkanie dziś w polskim Wrocławiu, gdzie po zniszczeniach wojennych znów tętni zorganizowane życie religijne, gdzie w tym gmachu ukaże się liczni młodzieńcy, gdzie rozwija się życie naukowe i gdzie kwitną takie dyscypliny, jak historia, socjologia, psychologia, apologetyka i gdzie coraz liczniejsi bibliści pracują nad tym, aby jak najprędzej rozwinąć i studium Pisma św., które jest duszą wszelkiej teologii.

Trzy ostatnie nasze spotkania biblijne przybrały charakter szczególnie uroczyste, gdyż najpierw w Warszawie na ATK (1971), następnie w Krakowie (1972 r.) brali w nich udział liczni bibliści z Rzymu, Lowanium, RFN i NRD. Ponadto w ostatnim Kongresie w Wągrowcu, miejscu urodzenia się Jakuba Wujka nastąpiło odświeżenie odbudowanego pomnika zniszczonego przez hitlerowców ku uczczeniu tego polskiego Hieronima. W uroczystości tej wzięli udział obaj Kardynałowie polscy, Prymas S. Wyszyński i Metropolita Krakowski K. Wojtyła, ponadto Ks. Arcybiskup A. Baraniak, Metropolita Poznański, Ks. Biskup L. Kaczmarek, Ordynariusz Gdański i obaj Ks. Biskupi Sufragani Gnieźnieńscy L. Bernacki i J. Czerniak.

Również tu we Wrocławiu miał się odbyć XII Kongres biblistów przy liczny udział Gości z zagranicy — z Hiszpanii, Francji, USA, RFN ale niestety plany te pokrzyżowała śmierć niespodziewana Kard. B. Kominka 10. III. br. On to dziś miał przewodniczyć koncelebrze w katedrze wrocławskiej. Niestety nie może On już razem z nami modlić się o pomyślność tego naszego Zebrania, ale my się o to módlmy i zanośmy też modlitwę za spokój Jego duszy, jako wyraz wdzięczności, że nas tutaj zaprosił.

Według programu Kongresu w miejsce zmarłego śp. Kard. B. Kominka Mszy inauguracyjnej miał przewodniczyć Ks. Biskup-Profesor Urban, jako kiedyś najbliższy współpracownik zmarłego Kardynała, a dziś Rządca Wąkującej Ecclesiae Vratislaviensis. On też miał wziąć udział dzisiaj w naszych popołudniowych pracach. Niestety ze względu na pogrzeb w dniu dzisiejszym śp. Biskupa Wronki, Sufragana Wrocławskiego, ograniczyć musiał swój udział do uczestnictwa w naszej Mszy św. i do wygłoszenia podczas niej Homilii. Jesteśmy Ks. Biskupowi wdzięczni i za podtrzymanie zaproszenia nas do Wrocławia przez śp. Kard. Kominka i za słowo Boże, jakie miał ZAMIAR DO NAS WYGŁOSIĆ mimo zajęć pogrzebowych

i mimo wyjazdu zaraz po pogrzebie do Gniezna na wspólne biskupie reko-
lekcje.

Dziękując Ci, Księżo Biskupie za Twoją życzliwość, równocześnie na ręce
Twoje wyrażamy nasze kondolencje z powodu śmierci ś.p. Ks. Biskupa
A. Wronki. Czynimy to nie tylko, że nasz Zjazd rozpoczyna się w tym dniu,
kiedy Wrocław jest w żałobie, ale czynimy to z potrzeby serca. Śp. Ks.
Biskup A. Wronka to nasz starszy Kolega, Bibliista. Na Poznańskim Uni-
wersytecie u Prof. Smieszki zdobywa doktorat na podstawie pracy *Jahwe*
nomen ineffabile, następnie w Gieźnie i Poznaniu przez 23 lata wykłada
języki biblijne i różne dyscypliny biblistyczne, a chociaż potem admini-
stracja najpierw w Kolegium Polskim w Rzymie, gdzie pełni obowiązki
rektora, a później administracja Diecezją Gdańską, Chełmińską, a później
sufragania we Wrocławiu nie pozwoliły mu pracować w dziedzinie biblij-
nej, to jednak lubił zawsze rozmowy i dyskusje z biblistami. Na pewno
brałby udział w naszym Kongresie, gdyby śmierć nie zabrała go od nas.
Ponieważ wielu Kolegów zwłaszcza starszych chciałoby wziąć udział w po-
grzebie śp. Ks. Biskupa A. Wronki, dlatego nasze obrady zaprojektowane
na godziny popołudniowe odbędziemy po południu. Teraz zaś wszyscy pod-
czas tej Mszy św. prosić będziemy Boga przez pośrednictwo Chrystusa
o wieczny odpoczynek dla Jego duszy.

Nie zapomnijmy też o modlitwie za spokój duszy śp. Ks. Biskupa La-
tuska, który właśnie wtedy zmarł, gdy 11. II. 1973 r. przybyłem do Wro-
cławia, aby z nowomianowanym Kard. Kominkiem omówić nasz obecny
Kongres.

Oprócz tych wdzięcznych wspomnień *pro mortuis*, pragnę też zachęcić do
wdzięcznych wspomnień *pro vivis*. Do wdzięczności już wyrażonej Ks. Bi-
skupowi W. Urbanowi, pragniemy wdzięczne memento uczynić za Zarząd
Seminarium duchownego we Wrocławiu z Ks. Rektorem J. Majką na czele
za to, że nas tutaj tak gościnnie przyjmują. Ponadto dołączamy wdzięczne
memento za tych, którzy zgłosili referat czy komunikaty. Byłoby tych referat-
ów czy komunikatów jeszcze więcej, ale z powodu późnego zgłoszenia
Prezydium Kongresu nie mogło ich już włączyć do ustalonego wcześniej
programu. Treść jednak tych referatów czy komunikatów poruszą z pew-
nością ich Autorzy w dyskusji i niechybnie oddadzą do publikacji w spe-
cjalnej Księdze tego Kongresu, która ma wyjść we Wrocławiu, aby była
świadectwem jego powrotu do czołowych środowisk w świecie naukowym.

Do *memento pro mortuis et vivis* dołączamy gorącą prośbę do Boga
przez Chrystusa Pana naszego, abyśmy z tych dni pracy podczas XII Kon-
gresu wynieśli nowy zapał i nowe siły oraz nowe światła do prac wspól-
nych i indywidualnych, aby spełnić jak najlepiej ciężący na nas, biblistach,
nakaz Jezusa, naszego Mistrza *Scrutamini Scripturas*.

PRZEMÓWIENIE KS. BISKUPA WINCENTEGO URBANA
Z OKAZJI OTWARCIA XII KONGRESU BIBLISTÓW POLSKICH
WE WROCŁAWIU

Piękne są niewątpliwie dążenia duszpasterskie Kościoła świętego, zmie-
rzające do tego, aby „Pismo święte dać do ręki najszerszemu ogółowi i
nauczyć wiernych czytać objawioną skarbnicę praw Bożych”, a przede
wszystkim, aby spełnić najważniejsze zadanie duszpasterskich wysiłków,
mianowicie nauczyć ludzi żyć Biblią świętą. Wysiłki te były trudne. Oce-
niano je niejednokrotnie z niedowierzaniem i rezerwą. Jest tu wśród nas

polSKI biblista — ks. prałat Władysław Smereka, który tak szczerze i od dawna szerzył w społeczeństwie polskim urzekającą myśl rozbudzenia zapala czytania Pisma świętego. Miał i on opory na tej drodze. Przed rokiem 1935 szerzył on te myśli na gruncie lwowskim. Zapalał tą ideą alumnów lwowskiej uczelni, a nie wszyscy mu wierzyli.

Dziś wiele się zmieniło na tym polu. Wyrażamy wielką radość. Dziś Polska czyta Pismo święte. Miliony egzemplarzy Pisma świętego zawitało do polskich domów.

Pismo święte zawiera prawdy Boże. Ma ono bogatą treść życiową, pouczającą i praktyczną.

Kardynał Henryk Edward Manning (zm. 1892), najpierw zwolennik ruchu reformistycznego w łonie anglikanizmu, mającego na celu przywrócenie mu dawnej świętowości i czystości starochrześcijańskiej, działającego przy uniwersytecie oksfordzkim, później kapłan, arcybiskup, cieszący się wynikami swych prac społecznych, mający wielkie uznanie, zwłaszcza u robotników londyńskich, jako pierwszą księgę miał Pismo święte, którą rano otwierał i ostatnią, jaką zamykał wieczorem. Z Pisma świętego czerpał on natchnienie do swych gruntownych nauk i wielkich dzieł.

Ruch biblijny rozwinął się słusznie w Kościele Katolickim i był on potrzebą chwili.

Fundamentem, na którym powstał ruch biblijny, były encykliki papieskie. Nie idzie nam w tym względzie o „ponowne odkrywanie Biblii w Kościele” czy „odnowę biblijną”, ale o wysiłki przyprowadzenia wiernych do ożywych źródeł życia wewnętrznego i duszpasterskiego.

Wspaniała niewątpliwie impuls pod tym względem dała nam encyklika papieża Leona XIII *Providentissimus Deus* z roku 1893. Papież nawoływał w niej gorąco, aby otwarto „przesławne źródło katolickiego objawienia pewnie i a obficie dla pożytku Pańskiej ovczarni”. Po przewyciężeniu kryzysu modernistycznego nową encyklikę w tym duchu ogłosił papież Benedykt XV w 1920 roku *Spiritus Paraclitus*, w której zachęcał do czytania Pisma świętego. Papież ten pragnął, by Księgi święte weszły do rodzin chrześcijańskich tak, żeby wierni przyzwyczaili się czytać codziennie ewangelie, by je codziennie rozważali i uczyli się tym sposobem żyć pobożnie i zgodnie we wszystkim z wolą Bożą. Tenże papież jeszcze jako ks. Jakub della Chiesa założył „Stowarzyszenie św. Hieronima” (*Pia Società di s. Girolamo*), którego celem było szerzenie wśród wiernych Pisma świętego. Pojmował on to zagadnienie gruntownie i praktycznie.

Wspaniała postać papieża św. Piusa X i jego działalność przypominała, że ewangelia jest księgą „wszystkich i dla wszystkich”.

Szerokie horyzonty dla wykorzystania Pisma świętego w pracy duszpasterskiej otwarła encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* w 1943 roku.

Czytanie Pisma świętego przynosi człowiekowi niewątpliwie wielką korzyść. Jako najlepsza lektura kształci ono umysł, wyrabia władze duchowne, wprowadza człowieka w treść życia. Może my tu przytoczyć wniosłe przykłady z życia świętych, wielkich postaci w Chrystusowym Kościele. I tak św. Augustyn miał usłyszeć słowa: „tolle et lege”. Porwał tekst św. Pawła Apostoła podany w Liście do Rzymian (13, 12) „odrzucieć tedy uczynki ciemności, a oblecmy się w zbroję światłości”. Umiał on ten wielki apel Boży dobrze wykorzystywać w swym życiu. Pięknie kroczył w blaskach objawionej prawdy Bożej św. Tomasz z Akwinu, wielki jałmużnik — św. Wincenty a Paulo, przyjaciel młodzieży — św. Jan Bosco. Oni umieli trafnie odczytać Chrystusowe słowa: „chodź za mną”.

Czytanie Pisma świętego pomnaża w człowieku łaskę Bożą, uczy lepiej poznawać Chrystusa, gładzi grzechy lekkie, chroni od ciężkich przewin.

Szkoda, że ostatnio usunięto z naszego życia z akcji liturgicznych piękne zdania i stwierdzenia: „per evangelica dicta deleantur nostra delicta, evangelica lectio sit nobis salus et protectio”. Lektura Ksiąg świętych uczy nas dobrego życia. Sprawia radość w duszy. Daje rękojmię przyszłej chwały.

Jeszcze jedno. Teologia czytania Pisma świętego przypomina, że posiada ono niezrównaną moc do poruszania i rozgrzania serc ludzkich, do rozbudzenia pięknych i trwałych uczuć religijnych.

Na tym tle jasny jest wniosek, że wiernych trzeba nauczyć czerpać łaski z tego źródła Bożego objawienia, jakim jest Pismo święte.

Warto tu przypomnieć znane słowa św. Hieronima, że „Ignoratio scripturarum — ignoratio Christi est”. Nie można też pominąć wypowiedzi św. Grzegorza I Wielkiego, że Pismo święte jest listem Boga do rodzaju ludzkiego, a czytanie jego ma być słuchaniem głosu Bożego, a nie szukaniem wiadomości.

W wiązance przytoczonych wypowiedzi autorytatywnych nie możemy jeszcze pominąć słów polskiego pisarza dawniejszych lat, mianowicie Eugeniusza Małaczewskiego, na temat 13 rozdziału św. Pawła Apostoła w Liście I do Koryntian, że ten rozdział jest „płomiennym wichrem ducha, który przez ciąg stuleci wieje ogniem żywym i porywa się na nas w imię Miłości Najwyższej”.

Witam więc w prastarym Wrocławiu, bogatym w zasoby kultury katolickiej i polskich tradycji XII Kongres Biblistów Polskich. Słowa serdecznego powitania kieruję do naszych Gości z Wydziału Teologicznego w Erfurcie.

Życzę z całej duszy owocności obrad w tym naukowym spotkaniu.

Ks. Stanisław Łach

ZNACZENIE WYRAŻENIA TÔRĀH W PSALTERZU

Wyraz *tôrāh* zachodzi w Psalterzu kilkanaście razy (Ps 1, 2; 78, 10; 94, 12; 119, 18, 29, 51, 53, 85, 150, 165). Raz pełni ów wyraz funkcję podmiotu (Ps 9, 8; 37, 31; 119, 72, 77, 92, 172, 174) a innym razem funkcję przedmiotu (Ps 78, 1, 6; 89, 31; 105, 45; 119, 34, 55, 61, 70, 97, 109, 113, 153, 163).

Jest kwestią od dawna dyskutowaną, jakie jest znaczenie wyrazu *tôrāh* w ogóle w księgach ST, a w szczególności w Psalterzu. Jedni, jak B. Bonkamp¹, A. Robert², E. Kalt³, H. Herkenne⁴, J. H. Kraus⁵ sądzą, że wyraz *tôrāh* oznacza wszelkie Boże pouczenie człowieka, inni, jak F. Baetgen⁶, A. Tholuck⁷ widzą w określeniu *tôrāh* słowa Pańskie, czy to mieszczące się tylko w Pięcioksięgu, co utrzymują tacy uczeni, jak G. Graetz⁸, T. K. Cheyne⁹, W. Staerk¹⁰ czy to mieszczące się tylko w Powtórzonym Prawie, co znów usiłuje wykazać A. F. Kirkpatrick¹¹.

Skąd pochodzą te różne tłumaczenia wyrazu *tôrāh*. Wydaje się, że głównym tego powodem jest zastosowanie różnej metody w rozwiązywaniu tego zagadnienia. Gdy jedni, jak M. Haller¹², M. Burrows¹³,

¹ B. Bonkamp, *Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext*, Freiburg 1949, 543 n.

² A. Robert, *Le sens du mot „Loi” dans le Ps CXIX*, RB 46 (1937) 182—206; tenże, *Le Ps CXIX et les sapientiaux*, RB 48 (1939) 5—20.

³ E. Kalt, *Die Psalmem* (Herders Bibelkommentar, VI), Freiburg 1935, 438.

⁴ H. Herkenne, *Das Buch der Psalmem*, Bonn 1936, 382.

⁵ J. H. Kraus, *Die Psalmem*, Göttingen 1966³, 2, 821.

⁶ Fr. Baetgen, *Die Psalmem*, Göttingen 1892 (=II, Nowack, *Handkommentar zu AT*).

⁷ A. Tholuck, *Übersetzung und Auslegung der Psalmem*, Gotha 1873², 5.

⁸ H. Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen nebst Text und Übersetzung*—Breslau 1882, 610.

⁹ T. K. Cheyne, *The Book of Psalms*, London 1888, 317.

¹⁰ W. Staerk, *Lyrisk Psalmen, Hoheslied und Verwandtes*, Göttingen 1930².

¹¹ A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge 1903, 700.

¹² M. Haller, RGG 5 (1931) 1228.

¹³ M. Burrows, *Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946, 35.

O. Ostborn¹⁴ opierali się na samej etymologii wyrazu *tôrāh*, czy W. Gutbrod¹⁵ na filologii porównawczej uważając go za synonim wyrazu akadzyjskiego *tertu* tj. prawo, to znów inni ograniczali się do egzegezy niektórych tylko Psalmów, czy wreszcie do zestawienia go z niektórymi synonimami, mającymi szersze, czy węższe znaczenie. Wydaje się, że trzeba w rozwiązaniu tego zagadnienia posłużyć się wszystkimi tymi metodami a wyniki tymi metodami osiągnięte ze sobą szarmonizować.

1. Etymologia wyrazu *tôrāh* jest wątpliwa. F. Zorell¹⁶ wyróżnia trzy o różnym znaczeniu źródłosłowy *j-r-h*. Jeden z tych źródłosłów oznacza *rzucić, kłaść*. Występuje w perfectum Qal z wyrazem *hahassē* (1 Sm 20, 36; Prz 26, 1) na oznaczenie rzucania strzał, lub w tym samym znaczeniu z wyrazem *behasim* (2 Krn 26, 14) na oznaczenie narzędzia, jakim się ktoś posługuje. Czasem autorzy używają przyimka *lē*, aby oznaczać osoby, na które ktoś rzuca strzały (Ps 11, 2). Niekiedy przedmiotem rzucania są wozy wojenne Egipcjan (Wj 15, 4), czy losy jak to miało miejsce przy podziale Ziemi Obiecanej (Joz 18, 6).

Niekiedy zaś przedmiotem rzucania jest kamień węgielny (Job 38, 6) czy usypanie z kamieni jakiegoś pomnika pamiątkowego (Rdz 31, 51). Czasem wreszcie w znaczeniu rzucania strzał zachodzi ów rdzeń w formie Nifal (Wj 19, 13) czy w Hifil (1 Sm 20, 21; 2 Sm 11, 20; 2 Krl 13, 17 itp).

Drugi rdzeń *j-r-h* występuje jedynie we formie Hifil i to w imperfectum i oznacza zraszanie przez deszcz ziemi (Oz 6, 3), czy zasiewanie na ziemi sprawiedliwości (Oz 10, 12) przez Boga.

Trzeci rdzeń występujący również tylko w imperfectum Hifil i oznacza *palcami pokazać* (Prz 6, 13; Wj 15, 25) a potem pouczyć kogoś (Wj 23, 12; 2 Krl 12, 3; Iz 28, 26; Ps 119, 33), czy kogoś o czymś (Ps 27, 11; 45, 5; 86, 11; 119, 33), a w imiesłowie Hifil oznacza nauczyciela (Iz 30, 20; Prz 5, 13 itd).

Wszystkie te trzy rdzenie mieszczą w sobie ideę pouczenia.

A za tym etymologia wyrazu *tôrāh* przemawia za tym, że ów wyraz oznacza naukę lub pouczenia człowieka.

Wprawdzie jest pewne podobieństwo między akadzyjskim rzeczownikiem *tertu-partu* prawo, a hebrajskim wyrazem *tôrāh*, ale w ustaleniu znaczenia jakiegoś wyrazu w jakimś języku należy najpierw zwrócić uwagę na znaczenie podobnych wyrazów w języku badanego wyrazu. Widzieliśmy zaś, że rdzeń *j-r-h* we formie imperfectum Hifil oznacza pouczenie kogoś o czym. Pouczenie zaś odbywa się nie tylko przez prawa i przepisy, ale i przez różne opowiadania. Możemy tylko się zgodzić, że w okresie Nowego Testamentu pewien odłam żydów

¹⁴ O. Ostborn, *Thora in the Old Testament*, Lund 1945, 169.

¹⁵ W. Gutbrod, *Nomos*, TWNT IV 1029 n.

¹⁶ F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum VT*, Roma 1946 n. v. cit.

zacieśniał to pouczenie głównie do części prawnej Pisma św., dając niesłusznie temu wyrażeniu znaczenie głównie jurydyczne. Z tłumaczeniem tym wnet zaczął walczyć uczeni żydówscy, nadając Pięcioksięgowi „Mojżesza” obejmującemu nie tylko części prawne, ale i narracyjne *tôrāh*. Tłumaczenie wyrazu *tôrāh* przez prawo jest tedy niewłaściwym oddaniem sensu mieszczącego się w tym wyrazie. To też słusznie zanika dziś zwrot Stare i Nowe Prawo, ustępując miejsca lepszemu przekładowi Stare i Nowe Przymierze, względnie Stare i Nowe Objawienie.

2. Za takim znaczeniem wyrazu *tôrāh* w Psalterzu przemawia analiza treściowa tych Psalmów, w których ów wyraz występuje.

Ltak w Ps 1 uważanym za wstęp do Psalterza zachodzący w w. 2 wyraz *tôrāh* oznacza nie tylko cały Pięcioksiąg, ale także pouczenia, jakie się mieściły w księgach proroków, czy mędrców, czyli wszystkie księgi biblijne, które już izraelici posiadali wtedy, gdy powstawał Ps 1. Oczywiście wśród tych ksiąg mieścił się także Psalterz. Byłoby przeto spaczeniem myśli Psalmisty, gdyby się chciało znaczenie wyrazu *tôrāh* w Ps 1 zacieśniać do samych praw Pięcioksięgu.

To samo należy powiedzieć o znaczeniu wyrazu *tôrāh* w Ps 19, 8, gdzie się zaczyna hymn na cześć, tego, co się mieści w tym wyrazie, Mówi zaś Psalmista o tej jego treści, że jest bez skazy (hebr. *t^emināh*) i pokrzepia duszę.

W tym określeniu *tôrāh* widzi Psalmista pouczenie Boże swego ludu razem z ideą przymierza. Bóg wybrał Izraela i dał mu na znak swej życzliwości prawa, którymi uregulował życie tego ludu ze sobą i między poszczególnymi członkami tego ludu. Wyraz *tôrāh* oznacza tutaj objawione słowo Boże, które miało umożliwiać życie Izraela z Bogiem. Mówi o nim Psalmista, że jest wierne (hebr. *ne'emānāh*), tj. pouczało o tym, że Bóg dochowuje Swoich przyrzeczeń. Czyniło mądrymi prostaczków. (Prz 1,32; 7,7; 9,6; 19,25; 21,11; Ps 119, 130). Oprócz mądrości *tôrāh* przywraca z powrotem siłę (*nefeš*), czyli daje nowe siły człowiekowi (por. 1, 11, 16). Ponadto *tôrāh* rozwesela serce i oświeca oczy (w. 9), ostoi się na zawsze (hebr. *lā'ed*). Jest ono prawdziwe i sprawdliwe i wartościowsze od wszelkich skarbów ziemskich. Mamy tutaj *tôrāh* pojmowaną jako mądrość. Wyrażenie tedy *tôrāh* w Ps 19 wydaje się oznaczać Pismo św. razem z księgami mądrościowymi.

W mądrościowym Ps 37, 30 jest wspomniane wyrażenie o *tôrāh* kontekście z *hokmāh*, która od Jahwe pochodzi (Prz 2,) i pomaga człowiekowi we wszystkich okolicznościach odnaleźć drogę. Wyraz *mišpat* oznacza życiowe przepisy, które są ujawnieniem woli Jahwe. Zwrot zaś *tôrat' 'ēlohīm* oznacza tutaj pouczenie Boże nie tylko już istniejące i spisane, ale i te które będą dane w przyszłości w nowym przymierzu (por. Jr 31, 31—34). Prawo to w przeciwieństwie do praw Starego Przymierza nie będzie już czymś narzuconym przez Boga, lecz wyra-

zem dążeń i pragnień człowieka. Twardy i nieczuły kamień zostanie zamieniony przez pełne odczucia i miłości serce,

W Ps 40, 8—9, należącym do psalmów dziękczynnych jednostki Psalmista przyrzeka Bogu za otrzymaną łaskę czynić to, co napisane jest w zwoju księgi, a co jest upodobaniem Boga.

Nie ma wątpliwości, że tutaj chodzi o spisana księgę tego, co się Bogu podoba, co jest Jego wolą. Księgę zawierającą to, co się Bogu podoba nie można ograniczać do jakiejś jednej księgi, ale w tym wyrażeniu trzeba rozumieć całą poprzedzającą powstanie Ps 40 literaturę biblijną, jak najstarsze części Pięcioksięgu, literaturę deuteronomistyczną, jak i proroków sprzed niewoli. Ogólne ujęcie znaczenia hebrajskiego określenia przez wyraz *rāsôn*, tj. wola Boża otwiera przed tym wyrazem dalekie perspektywy i na przyszłość, aby w tym terminie widzieć nie tylko napisane już księgi, ale i te, które powstaną w oparciu o nie. Toteż autor Listu do Hebrajczyków słusznie słowa tego Psalmu wkłada w usta Chrystusa (10, 5 n), aby Go przedstawić jako tego, który najdoskonalej wypełnił to, co wyraża hebrajski wyraz *tôrâh* w tym Psalmie. Chrystus zaś wypełnił cały Stary Testament. Niesłusznie tedy A. Deissler¹⁷ sądzi, że wyraz *tôrâh* w Ps 40 oznacza dekalog czy istotną treść prawa deuteronomicznego.

Szczególnie za takim szerokim tłumaczeniem wyrazu *tôrâh* przemawia użycie w takim znaczeniu tego wyrazu w Ps 78 należącym do historyczno-dydaktycznego gatunku.

Zaraz na początku Ps 78 jego autor określa swój psalm jako *tôrâtî*, tj. pouczenie w znaczeniu jak najogólnym (w. 2), gdyż w wierszu następnym określa go znów terminem *māšāl*, który oznacza wszelkie pouczenie¹⁸. Że chodzi w Ps. 78 o pouczenie Boże, na to wskazuje suffiks 1 osoby l. poj., gdyż w takim znaczeniu zachodzi ów termin w literaturze biblijnej (por. Iz 51, 7; Jr 9, 12; 16, 11; 31, 33; Oz 8, 1; Ps 89, 31). Pouczenie Boże w Ps 78 mieści się zakryte niby zagadka w chwalebnych wielkich czynach Bożych, czyli cudach, które Jahwe dokonał dla Izraela (w. 4). Wśród tych czynów Bożych chwalebnych i cudownych na szczególną uwagę zasługuje udzielenie Izraelowi *‘edût* i *tôrâh*, czyli pouczenia, które kazał przekazywać następnym pokoleniom dla budzenia w nich ufności w pomoc Bożą. Z kontekstu wynika, że zachodzące w w. 4 wyrażenie *tôrâh* jak i *‘edût* oznaczają pouczenie o dziełach Bożych z przeszłości. Według J. H. Krausa¹⁹ chodzi tu o przekazywanie tej nauki, która jest zawarta w małym Credo krótko w Pwt 26, 20—24, a szeroko ujęta w tzw. dziele historyczno-deuteronomistycznym DtrG (od Joz do 2 Krl). Ma to potwierdzać Ps 78, 10, gdzie *tôrâh* jest wspomniana razem z *berît*. Nauczanie Boże ujawnia

¹⁷ A. Deissler, *Die Psalmem*, dz. cyt. 77.

¹⁸ J. Pirot, *Le mashal dans l'Ancien Testament*, RScR 37 (1950) 365—380; A. R. Johnson, *Masal*, VT Suppl. 3 (1955) 162—169; S. Łach, *Maszal-dydaktyczny rodzaj literacki w Księgach ST*, RTK 3 (1953) 290 nn.

¹⁹ J. H. Kraus, *Die Psalmen*, dz. cyt. 821.

się tu w berit tj. w ustanowieniu przymierza i jego realizacji. Realizację przymierza kreślą kolejno dalsze części Ps 78, najpierw przedstawiając cuda na pustyni (w. w. 12—31), potem apostazję Izraela (w. w. 32—41), następnie plagi egipskie (w. w. 54—64), a wreszcie wybranie Dawida (w. w. 65—72).

W Ps 89, 31 wyraz *tôrāh* zachodzący w paralelizmie z takimi wyrazami, jak *huqqôt*, *mišpatim*, czy *miswôt* oznacza jak wynika z kontekstu to wszystko, co Bóg czynił dla Izraela w ciągu jego historii aż do ukarania go niewolą.

W Ps 94, 12 należącym do lamentacji narodu wychwala Psalmista męża, którego Jahwe wychowuje i poucza przez swoje *tôrāh*. Tekst ten jest pokrewny z Pwł 3, 5, 36; 8, 5 i oznacza pouczenie raczej etyczne, niż prawne, które czyni człowieka sprawiedliwym przed Bogiem. Na człowieka takiego spłyną moce błogosławieństwa wynikającego z zachowania *tôrāh*, czyli nauki Bożej.

Wreszcie w Ps 105, 45 należącym do dydaktycznych, wyraz *tôrāh* oznacza, jak i w Ps 89, 31, lekceważenie przez Izraela tego wszystkiego, co Bóg uczynił dla niego, oczywiście także Jego przykazań.

A za tym nie można na podstawie analizy treści Psalmów, w których zachodzi wyraz *tôrāh* ograniczać jego znaczenia jedynie do samych praw, a tym bardziej jedynie do pewnego jedynie gatunku praw. Ponieważ prawa zaś starotestamentowe wynikają z przymierza, jakie Bóg zawarł z Izraelem a później z królem izraelskim Dawidem, dlatego wyraz *tôrāh* oznacza przymierze i związane z nią przywileje i zobowiązania. Ponieważ zaś przymierze starotestamentowe nie było ostatnią fazą w stosunkach człowieka z Bogiem, ale jedynie przygotowaniem do nowej ostatecznej fazy, jak to wynika z eschatologii izraelskiej, dlatego termin *tôrāh* był terminem stosownym, aby kiedyś objąć i to ostateczną fazę.

3. Na takie znaczenie *tôrāh* w Psałterzu wskazują także różne synonimy, w jakich one zachodzą w różnych Psalmach. Szczególnie w Ps 119 występuje aż siedem synonimicznych określeń wyrazu *tôrāh*. Są nimi takie wyrażenia jak *'edût*, *piqqûd*, *hoq*, *miswāh*, *mišpat*, *dābār*, *'imrāh*.

a) Wyraz *'edût* występuje w Ps 119 jedynie raz w l. poj. (w. 88), zaś wiele razy w l. mn. czy to we formie *'edwot* (w. w. 14. 31. 36. 99. 11. 129. 144. 157) czy *'edôt* (w. w. 2. 22. 24. 46. 59. 79. 95. 119. 125. 138. 146. 152. 167. 168). Ta ostatnia forma wywodzi się od wyrazu *'edāh*. Jednakowoż obie formy liczby mnogiej występują od dawna w Psałterzu. Być może, że kiedyś jednakowo wymawiano ów wyraz w liczbie mnogiej.

Rdzeń tego wyrażenia jest niepewny. Są dwie możliwości, albo rdzeń *j—d*, określić czas zebrania (2 Sm 20,4 itd) czy też miejsce (Am 3, 3 itd), zebrać się (Joz 11, 5), a później przyjdzie Boga, aby się spotkać z kimś i coś mu zakomunikować (Wj 25, 22 itp). Wyraz tedy *'edût*

oznaczałby spotkanie się Boga z człowiekiem przez pośrednictwo Bożej nauki przekazanej człowiekowi. A. Deissler sądzi, że raczej wywodzi się od rdzenia *w—d*, które oznacza ideę chodzenia dokoła, powtarzania, uroczyste coś powiedzieć, zapowiedzieć, zaświadczyć (Rdz 43, 3; Wj 19, 23 itd)²⁰. Według tej etymologii wyraz *'edût* oznaczałby zaświadczenie Boże o Jego woli, która się ujawnia nie tylko w przepisach prawa, ale i w opowiadaniach o postępowaniu Boga z człowiekiem. W takim znaczeniu występuje ów wyraz w Psalmach. Raz oznacza to wyrażenie wszelkie pouczenie Boże (Ps 19, 8), kiedy indziej jakies szczególne Boże postanowienie, jakim było obchodzenie świąt pielgrzymek (por. Ps 122, 4), czy przekazywanie swojemu potomstwu wiadomości o tym, co Bóg dokonał dla Izraela (Ps 78, 5 por. Pwt 4, 9). W Ps 93, 5 wyraz *'edût* oznaczał Boże obietnice poczynione Izraelowi. A za tym i wyraz *'edût* synonimiczny z wyrazem *tôrāh* wskazuje na to, że nie można zacieśniać znaczenia jego do samych praw, ale trzeba je raczej rozumieć o wszelkim Bożym pouczeniu.

To samo potwierdza inny synonim wyrazu *torah*, a mianowicie wyraz *piqqûd*. Rdzeń *p-q-d* jest ogólnosemicki i posiada w języku hebrajskim bogatą skalę znaczeniową, jak szukać, odwiedzać, nawiedzać, powierzać, nakazywać. W tych ostatnich znaczeniach występuje ów wyraz w papirusach aramejskich z V w. przed Chr.²¹, skąd przeszedł później do zachodnio- i wschodnio-aramejskiego²². Wyraz *piqqûd* jest utworzony od czasownika w formie intensywnej. Czasownik zaś w formie intensywnej zachodzi jedynie w znaczeniu przeglądać, lustrować (por. Iz 13, 4 i Ez 38, 21) lub w znaczeniu zauważyć brak, jak w języku arabskim (por. Iz 38, 10). Język aramejski lubuje się w formie *Pael* od rdzenia *p-q-d* i wówczas słowo to ma znaczenie polecić, rozkazać. W Psalterzu wyrażenie *piqqûd* występuje w Ps 19, 9 w paralelizmie z *tôrāh* i *'edût*, zaś w Ps 103, 18 w paralelizmie z *berit*, czyli przymierze. Nie daje tedy i porównanie wyrazu *tôrāh* z wyrazem synonimicznym *piqqûd* podstaw, aby mu nadać wyłącznie znaczenie prawnicze.

To samo należy też powiedzieć na podstawie porównania wyrazu *tôrāh* z innym synonimicznym wyrażeniem *hoq*. Wywodzi się on od rdzenia *h-q-q* i oznacza wryć, napisać, przepisać i ma całą skalę znaczeń. Poza Ps 119 zachodzi ów wyraz 9 razy a w żeńskiej formie dwa razy. W Ps 138, 6 oznacza ów wyraz porządek panujący we wszechświecie, który sprawia, że słońce, księżyc, gwiazdy i wszystko, co zostało stworzone wielbi Boga. W Ps 105, 10 wyraz *hoq* jest syno-

²⁰ A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie*, München 1955, 78.

²¹ A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923, 219.

²² G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt/Main 1923, 345.

nimem *berit*, w którym Bóg zobowiązał się patriarchom dać im w posiadanie ziemię Kanaan. W tym samym psalmie w w. 45 wyraz *hoq* stoi w paralelizmie z *tôrāh* i oznacza wszelkie Boże nakazy, łączące się z różnymi opowiadaniem. Tak samo w paralelizmie z *berit* zachodzi wyraz *hoq* w Ps 50, 16. W Ps 89, 31 wyraz *hoq* oznacza postanowienie Boże dotyczące przymierza z Dawidem. W Ps 147, 19 oznacza *hoq* obietnice poczynione Jakubowi i Izraelowi. W Ps 18, 23 *huqqôt* oznacza Boskie polecenia bez ich specyfikacji, zaś w Ps 81, 5 oznacza prawo o święceniu świąt (por. Kpł 23, 43). Wreszcie wyraz *hoq* oznacza jakiś Boży plan (Ps 94, 20, czy Ps 2, 7) czy to dotyczący problemu tolerowania przez Boga zła na świecie, czy to powszechnego władania króla mesjańskiego światem. A za tym jak nie można wyrażenia *hoq* odnosić do samych praw w Piśmie św., tak nie można tego uczynić i z jego synonimem *tôrāh*.

Na takie szerokie znaczenie wyrazu *tôrāh* wskazuje jeszcze inny jego synonim, mianowicie wyraz *mišpat*, który oprócz Ps 119 zachodzi 4 razy w Psalterzu. W Ps 19, 19 i Ps 89, 32 stoi ów wyraz *mišpat* w* paralelizmie z poprzednio wyjaśnionymi już wyrażeniami, 'edût, piqqûdim i huqqôt, gdzie ma takie samo, jak i one znaczenia, oznaczając wszelką Bożą naukę. W Ps 112, 1 oznacza wszelkie obowiązki człowieka względem Jahwe Boga przymierza.

Szczególnie na takie szerokie znaczenie wyrazu *tôrāh* wskazuje jego synonim *mišpat*, wywodzący się od rdzenia *š-p-t* zawierającego ideę sądenia. Dla Izraela każdy sąd miał charakter sakralny ze względu na przymierze. Właściwie sąd należał do Boga, którego sądy sprawiają radość Bożemu ludowi (28, 12; 97, 3). Boskie wyroki dotyczą wszystkich narodów (9, 9; 18, 20), bałwochwalców (97, 7), grzeszników (1, 5; 9, 17). Może ten Bóg dokonać ostrego sądu ze swoim sługą (143, 2). Przy wielkim eschatologicznym sądzie czciciele Jahwe będą współsędziami (1, 5; 144, 9). Wyrażenie *mišpat* oprócz pierwotnego znaczenia „rozstrzygnięcie”, ma też późniejsze znaczenie pomocy, zbawienia, jakie Jahwe niesie wszystkim udręczonym (76, 10; por. 9, 5; 17, 2; 94, 15; 140, 13). Jahwe jest największym wybawcą, którego o pomoc ciągle się błaga (10, 4; 7, 7; 35, 23). Wreszcie wyraz *mišpat* oznacza prawo zwyczajowe, czyli ogólnie przyjęte (37, 28, 30). W końcu *mišpat* oznacza rozstrzygnięcie jakiejś sprawy. Oprócz Ps 119 wyraz *mišpat* zachodzi w Ps 19, 8; 89, 31 w paralelizmie z wyrazem *tôrāh*, zaś w Ps 18, 23; 81, 5; 99, 32; 147, 19 z wyrazem *hoq*, w P 19, 8; 81, 6 z wyrazem 'edût, w Ps 19, 9 z wyrazem piqqûd. W końcu raz w Ps 147, 19 występuje jako synonim ogólnego wyrażenia *dādār*, tj. mowa.

Termin *dābār*, tj. słowo, oprócz Ps 119 zachodzi w Psalterzu aż 18 razy. Ma tu bardzo szeroki wachlarz znaczeń i nie można go ograniczać do samych przepisów prawnych. I tak w Ps 17, 4 oznacza to wszystko, co wychodzi z ust Bożych (17, 4; 33, 6), jest ono twórczą mocą z kosmiczną działalnością.

Niebiosa powstały przez słowo Jahwe (33, 6), ono posyła śnieg, szron, grad, mróz i roztopy (147, 15). Jest ono tu personifikowane i przedstawione, jako herold, którego Bóg posyła, aby obiegło świat. W Ps 105, 8 wyraz *dābār* jest synonimem z wyrazem *berit*, przymierze, jakże Jahwe zawarł z Abrahamem (por. w. 42). Nosi zaś wyrażenie *dābār* w w. 42 określenie święty, czyli takie, jakie ma sam Bóg. W Ps 50, 17 wyrażenie *debārīm* jest równoznaczne z przykazaniami Bożymi, mianowicie z 6, 7, 8 i 9 przykazaniami dekalogu. Jest znamienne, że autor tego psalmu zachowuje rezerwę wobec przepisów rytualnych (w w. 4—8). W Ps 106, 12, 24. terminem *dābār* są określone obietnice Boże poczynione Izraelowi. W Ps 56, 5 i 11 terminem *dābār* jest określona pomoc Boża, jaką Jahwe przyrzeka każdemu, kto weń ufa. W Ps 130. 5 wyraz *dābār* oznacza nadzieję Psalmisty, że mu Bóg odpuści grzechy. W Ps 107, 10 wyraz *dābār* oznacza pomoc Bożą, która uwalnia człowieka od grobu. A zatem takie szerokie znaczenie ma wyrażenie *dābār*, które jest synonimem wyrazu *tôrāh*.

Również na takie szerokie znaczenie wyrazu *tôrāh* wskazuje inny jego synonim, a mianowicie wyraz *'imrāh*, który oprócz Ps 119 zachodzi jeszcze w 5 innych Psalmach. W Ps 157, 15 wyraz *'imrāh* stoi w paralelizmie z wyrazem *dābār* i oznacza kosmiczne słowo Jahwe. W Ps 105, 19 wyraz *'imrāh* oznacza wyjaśnienie snów faraona przez Józefa. W innych Psalmach zachodzący wyraz *'imrāh* (12, 7; 18, 31; 138, 2) oznacza obietnicę pomocy Bożej dla niewinnych, czy to nim będzie król (18, 37), czy to jakaś inna wybitna osoba (138, 2), czy to jakiś zwyczajny czciciel Jahwe (12, 7). Boże *'imrāh* zachowuje się tak jak się zachowuje w ogniu szlachetny metal (12, 7; 18, 3). Nie ma tedy wyraz *'imrāh*, należący do synonimów wyrazu *tôrāh*, znaczenia jurydycznego, ale oznacza wszelkie pouczenie Boże.

Na takie też znaczenie wyrazu *tôrāh* wskazuje wyraz *derek*, który zachodzi z nim w Ps 37 i 119 w paralelizmie. Wyraz *derek* — droga oprócz znaczenia właściwego (np. Ps 80, 13; 89, 42; 107, 4, 40) ma też znaczenie metaforyczne na oznaczenie drogi życia (37, 5; 49, 14; 91, 11; 139, 3), czy moralnego postępowania (Ps 1, 1, 6; 105; 25, 8; 32, 8; 36, 5; 37, 7, 14; 50, 23; 101, 2, 6; 146, 9 itd). Dla czcicieli Jahwe prawdziwa i fałszywa droga oznacza należyte lub nienależyte ustosunkowanie się do woli Bożej. Ponieważ Jahwe wytyczył drogę, którą jego lud winien iść, dlatego niekiedy wyraz *derek* oznacza prawo (Ps 25, 4 9; 27, 11; 128, 1). Niekiedy ten wyraz oznacza sposób, w jaki Bóg postępuje ze swoim ludem (18, 31; 51, 15; 103, 7; 138, 5; 145, 71). A zatem wyraz *derek* jako synonim wyrazu *tôrāh* obejmuje i prawa, i obietnice.

Podobne do *derek* ma też znaczenie wyrażenie *'orah*, tj. ścieżka, wywodzące się od słowa *'arah*, iść, wędrować. W Ps 19, 6 wyraz *derek* oznacza drogę słońca, zaś w Ps 8, 9 jest mowa o drodze ptactwa i ryb, w Ps 142, 4 oznacza *derek* losy życia ludzkiego, zaś w Ps 16, 11 jest mowa o drodze życia, tj. o takim postępowaniu, aby sobie zapewnić

szczęście. W Ps 25, 4 i 44. 19 wyraz *derek* ma znaczenie moralnego postępowania według pouczeń Bożych.

A zatem i przegląd wszystkich synonimów wyrazu *tôrāh*, jakie wstępują w Ps 119 i częściowo w innych Psalmach, wskazują, że wyraz ten ma szerokie znaczenie i byłoby niewłaściwe zacieśniać go do przepisów prawnych, choć ich nie można także wykluczać.

Reasumując powyższe nasze rozważania i nad etymologią wyrazu *tôrāh* oraz nad jego znaczeniem w Psalmach, w których on zachodzi, jak wreszcie po zestawieniu go z synonimami, należy przyjąć, że najlepiej przełożyć ów wyraz przez *pouczenie Boże*, które było różnorakie i było dawane w różnym czasie. Mając zaś także znaczenie wyraz *tôrāh* w Psalmach nie tylko łączy ono wszelkie Boże pouczenia mieszczące się w tradycyjnych biblijnych zarówno już i tych spisanych, jak i tych, które jeszcze nie pisano w jedno, ale równocześnie było to wyrażenie otwarte na przyjęcie i tego pouczenia, które według zapowiedzi Jr 31, 31—34 miał Jahwe dać swemu ludowi w przyszłości. Mając zaś takie znaczenie Psalmi mówiące o *tôrāh* były nie tylko aktualne dla ludu Bożego Starego, ale i są aktualne dla ludu Nowego Przymierza.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

Ks. Marian Filipiak

KRYTYKA MĄDROŚCI W KSIĘDZE KOHELETA

Stosunek Koheleta do mądrości reprezentuje określony moment rozwoju myśli objawionej ST: jest to moment kryzysu mądrości starotestamentalnej, zachwiania się wiary w optymizm tradycyjnych poglądów. Okazało się, że stare rozwiązania w wielu dziedzinach nie odpowiadają potrzebom życia, że dotychczasowe Objawienie jest niewystarczające. Ten właśnie etap reprezentuje księga Koheleta. Nie jest ona zatem wykładem prywatnych opinii jednego człowieka lub grupy ludzi, lecz jest świadectwem nowych przemyśleń i pogłębiania się świadomości ludu Bożego ST.¹ Dlatego dla właściwego zrozumienia „mądrości Koheleta” niezbędne jest uprzednie wskazanie jej miejsca w historii mądrości ST.

¹ Autorzy H. Duesberg — I. Fransen (*Les Scribes Inspirés*, Maredsous 1966, 592) uważają w związku z tym, że dzieło Koheleta reprezentuje w całości ST „moment konieczny”.

1. MĄDROŚĆ STAROTESTAMENTALNA

Trudno ustalić początki twórczości gnomicznej w Izraelu. Jak wynika z kilku tekstów biblijnych, już wcześniej istniały przysłowia ludowe (1 Sm 24, 14; 1 Krl 20, 11; Jr 23, 28b); z postacią natomiast Salomona związana jest mądrościowa poezja artystyczna kultywowana przez mistrzów mądrości oraz pierwszy zbiór materiału gnomicznego (1 Krl 5, 8—14). W w. VIII mędrcy, obok proroków i kapłanów należeli z pewnością do klasy, która kierowała duchowo Izraelem (Jr 18, 18). Podczas gdy prorocy głosili „słowa” Jahwe, kapłani uczyli „Tory”, to mędrcy służyli swymi radami we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego nie wyłączając spraw politycznych. O ile przysłowia ludowe podawały przede wszystkim reguły pozwalające uniknąć w życiu niebezpieczeństw, o tyle mądrość mistrzów kładła szczególny nacisk na formację człowieka. Zakresem nauki sapiencjalnej była dziedzina, która nie jest regulowana ani przez kult, ani przez wyraźny rozkaz Jahwe: jest to dziedzina życia codziennego, kontaktów z ludźmi, z rzeczami, ze sobą samym. Mistrz mądrości zwracał się do swego słuchacza próbując trafić przede wszystkim do jego umysłu. Rady te zawierały obserwacje czysto praktyczne (np. dotyczące korzyści płynących z bogactwa i zła związanego z ubóstwem: Prz 10, 15; 14, 20), a ponadto podawały reguły życia, które wychodząc z doświadczenia wskazywały drogi prowadzące do powodzenia. Tak pojęta mądrość, obok słowa prorockiego, była dla Izraela nowym objawieniem, objawieniem horyzontalnym, które poprzez obserwacje nad naturą, historią i życiem ludzkim, szukało odkrycia woli Bożej (por. Ef 5, 17). Ta mądrość płynąca z doświadczenia istniała w Izraelu w okresie przed niewolą jako szczególna postawa ducha obok wiary w Jahwe. Podczas gdy słowa Jahwe zwracały się do ludu izraelskiego jako całości, słowo mędrca zwracało się do jednostki. Prorok uzasadniał swoje nakazy autorytetem boskim: *Tak mówi Jahwe* (Jr 2, 2. 5; 15, 19; Ez 14, 21; 30, 13 i inne), mędrzec uzasadnia swoje rady doświadczeniem. Mądrość ma charakter uniwersalny, jest „filozofią wieczystą”, podczas gdy wiara w Jahwe opiera się na działaniu Boga w historii Izraela. W ten sposób mądrość i wiara w Jahwe istniały równorzędnie obok siebie z tym, że mędrzec zdawał sobie sprawę, że nie może dogłębnie poznać porządku ustanowionego w świecie przez Boga (por. Job 28, 12—28; Koh 7, 14b; 8, 16—17; 9, 1). Zakres mądrości był znacznie ograniczony wiedzą zakomunikowaną z objawienia prorockiego: *Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Jahwe utwierdza kroki* (Prz 16, 9). Człowiek decyduje o swoim postępowaniu, lecz Jahwe kieruje jego krokami. W tych słowach zostają zachwiane same podstawy myśli sapiencjalnej, według której istnieje wewnętrzny związek między działaniem a powodzeniem człowieka. A zatem, jeśli nie istnieje stały, wewnętrzny związek między postępowaniem człowieka a jego sytuacją (wynika-

jąca z tego postępowania), wtedy mądrość, która opiera się na doświadczeniu musi zamilknąć, ponieważ nie odpowiada rzeczywistości. Uratować będzie się ona mogła tylko wówczas, gdy wzniesie się ponad doświadczenie, do przyczyny wszelkiego „dziania się”, do wolnej aktywności Boga. Wprawdzie w Izraelu pod wpływem wiary w Jahwe ten porządek, który wewnętrznie kieruje działalnością ludzką był od początku z coraz większą intensywnością pojmowany w sensie etyczno-religijnym². O ile jednak w okresie poprzedzającym niewolę wiara w Jahwe i mądrość miały mało punktów stycznych, to po niewoli oba równorzędnie dotąd istniejące elementy zlewają się razem. Mądrość, dotąd uniwersalistyczna, staje się izraelska, myśl izraelska coraz bardziej staje się sapiencjalna, mądrość staje się ideą centralną późniejszej teologii judaistycznej. Pojęcie mądrości i pobożności z jednej strony oraz głupota i bezbożność z drugiej strony — niemal się identyfikują. Streszcza to często w literaturze mądrościowej zdanie: *Bojaźń Boża początkiem wiedzy* (Prz 1, 7;³ i inne). Mądry postępuje według Bożego upodobania, unika tego, co jest niemiłe Bogu (Prz 6, 16; 8, 7; 11, 20). Mędrzec wypełnia prawo (Syr 6, 37; 9, 15), które jest wcieleniem mądrości (Syr 15, 1; 19, 20). Jednym słowem, Izrael przełożył swą wiarę na język mądrości, na co w niemałym stopniu wpłynął rozwój kultury hellenistycznej. Także stara mądrość była nieraz rozumiana jako dar Boży (Wj 28, 3; Pwt 34, 9; 1 Krl 3, 28; 5, 9), zwykle jednak przez mądrość rozumiało się znajomość życiowej „prostej drogi” zaczerpniętą z doświadczenia i refleksji sapiencjalnej.

Jaka jest natura refleksji sapiencjalnej okresu po niewoli? W mądrości tego okresu historia Izraela staje się przedmiotem refleksji sapiencjalnej (Syr 44, 1—50, 26). Cała historia zbawienia jest przedstawiona jako dzieła mądrości (Mdr 10, 1—11, 1). Tylko w Izraelu mądrość znalazła swoje mieszkanie (Syr 24, 8—12), poprzez Izrael będzie znana całemu światu (Mdr 18, 4). W związku z tym nawiązywaniem do własnej przeszłości w pismach sapiencjalnych często pojawiają się zwroty, obrazy i myśli zapożyczone ze starszych ksiąg biblijnych. I tak np. księga Pp korzysta z proroków⁴, Kohelet przede wszystkim z księgi Rdz⁵, autor Mdr korzysta z wielu ksiąg biblijnych, np. Mdr 13, 11—13 wykazuje wpływ tekstu Iz 44, 13—20⁶. W tekście Prz 1—9 przypisuje się mądrości autorytet niemal słowa Bożego: od usłuchania jej głosu zależą zbawienie lub ruina człowieka. Poprzez mądrość mówi więc sam Jahwe. Słowo Jahwe, od którego zachowania

² Zob. S. Plath, *Furcht Gottes*, Stuttgart 1963, 58—76.

³ Lub — jak proponuje O. Lorenz, *Il meglio della sapienza e il timore di Jahwe*, *Prov 1, 7*, *BibOr* 2 (1960) 210—211: „Bojaźń Boża ważniejsza od wiedzy”.

⁴ Zob. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963.

⁵ Ch. S. Forman, *Kohelet's Use of Genesis*, *JSS* 5 (1960) 256—263.

⁶ K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, 205n.

zależy życie lub śmierć (Pwt 8, 3, 19; 6, 24; 30, 15, 19) nie zwraca się już do ludu jako całości, lecz — zgodnie z myślą sapiencjalną — do jednostek. Mądrość ukazuje się jako mistrzyni na placu i drogach (Prz 1, 20) i szuka mieszkania u ludzi (Syr 24, 7). W księdze Syr szukanie mądrości to troska o poznanie Prawa (15, 1). Ta religijna tendencja idzie tak daleko, że mądrość zostaje tu zidentyfikowana z Torą (24, 8, 23). Ideальnym mędrceem jest uczoney w Piśmie (38, 24—39, 11). Mądrość jednak nie mieszka tylko w Izraelu, Bog daje ją wszystkim, którzy Go kochają (Syr 1, 10). Uniwersalizm mądrości wynika z jej relacji do faktu stworzenia świata. W tekście Prz 8 mądrość jest przedstawiona jako „pierworodna” wszelkiego stworzenia Bożego: dlatego, gdy Bóg stwarzał świat mądrość już była przy Jego boku (8, 27—30) i brała czynny udział w dziele stworzenia. Ponieważ zaś pośredniczyła w dziele stworzenia, dlatego jest rozlana na wszystkie dzieła Boże (Syr 1, 9)⁷. W hymnie o mądrości w Syr 24 stanowiącym syntezę dotychczasowej spekulacji mądrościowej, mądrość jest opisana w jej funkcji kosmicznej i historyczno-zbawczej. Jak słowo, tak i mądrość emanuje z ust Boga (w. 3), mieszka w Bogu i jest obecna wszędzie na ziemi, szukając sobie mieszkania wśród ludzi (w. 3—7). Ponieważ tak szukanie okazało się daremne, Bóg ofiarował jej mieszkanie w Izraelu. Tam „zapуściła korzenie” i wzrosła w postaci „księgi przymierza Boga Najwyższego” stając się drzewem majestatycznym (w. 12—13). Wszyscy ludzie zostali zaproszeni do korzystania z owoców tego drzewa mądrości (w. 19—22). Tak więc mądrość biblijna z jednej strony została utożsamiona z Prawem, a z drugiej strony jest mowa o mądrości jako o jednym z przymiotów Boga.

Przykładem najbardziej ścisłego zespolenia się wiary i mądrości izraelskiej jest księga Mdr ze swoją nauką o życiu przyszłym. Złanie się mądrości izraelskiej z wiarą w Jahwe nie przebiegało wszędzie tak harmonijnie jak w księdze Syracha i Mądrości. Już księga Przymierza przyjęła, że zasada mądrościowa odpłaty jest ograniczona suwerenną i wolną wolą Boga.⁸ Ta granica myśli sapiencjalnej jest zilustrowana w dramatycznej dyspacie Hioba z Bogiem. W słowach przyjaciół zwraca się do Hioba stara mądrość: sytuacja człowieka wynika z jego czynów — Hiob cierpi, a więc jest winien. Jest tak również wtedy, gdy ten porządek czasem nie jest widzialny; człowiek winien okazać Bogu pokorę i posłuszeństwo. Gdyby Hiob poszedł za radą przyjaciół zalecającą tradycyjną drogę lamentu i pokornego podania się woli Boga w celu otrzymania Jego pomocy, potwierdziłby

⁷ Być może na Syracha wywarła wpływ zaczerpnięta z Joela (3, 1—2) wizja Ducha Jahwe, który jest rozlany na wszystkie stworzenia; Syrach to samo twierdzi o mądrości.

⁸ Np. zgodnie z tą zasadą pilny staje się bogaty, a leniwy biedny (Prz 10, 4—5, 15), jednakże z ubóstwa nie można z całą pewnością wnioskować o lenistwie. I stąd wymaga się miłosierdzia wobec biednego (Prz 14, 21, 31; 19, 17 i inne).

tym samym, że jego cierpienia są konsekwencją winy, a to jest właśnie to, przeciw czemu Hiob się buntuje. Słowa Boga w ostatnich rozdziałach części dialogowej księgi (38—41) nie nawiązują do żądań Hioba, jednakże otrzymuje on w nich odpowiedź decydującą. Cuda stworzenia przekonują Hioba o wielkości Boga. Jego potęga jest tak wielka, cudowna i niezrozumiała, że człowiek musi uznać granice swej wiedzy. Stąd, konsekwentnie, trzeba akceptować działanie Boże nie usiłując go zrozumieć. Człowiek nie ma prawa pytać Boga o racje Jego postępowania. W fakcie stworzenia Hiob rozpoznaje również — a może przede wszystkim — dobroć Boga i Jego opiekę nad wszelkim stworzeniem. Hiob osobiście dojrzał w Bogu swego wybawcę, jednakże problem sensu cierpienia niezawinionego pozostaje nadal otwarty.

Jeśli księga Hioba, a częściowo już także księga Przypowieści, jest świadectwem trudności, jakie zaczęła przeżywać izraelska myśl sapiencjalna⁹ — E. Sellin¹⁰ mówił nawet, że Job 28 stanowi wyraźne ogłoszenie bankructwa nauczyciela mądrości — to znakiem wyraźnego już kryzysu tej myśli, ślepego zaułka, do którego ona zabrnęła, jest księga Koheleta.

2. STOSUNEK KOHELETA DO MĄDROŚCI

Ponieważ Kohelet należał do mędrców (12, 9; por. 1, 13), można by się spodziewać, że w jego utworze znajdzie się pochwała mądrości i zachęta do postępowania „drogą mądrości”, jak w wielu tekstach literatury mądrościowej (Prz 1, 7; 8, 1—36; Mdr 1, 6; 3, 11; 6, 12—22; Syr 1, 1—20. Rzeczywiście, Kohelet ceni mądrość, często podkreśla jej wartość, szczególnie w porównaniu z głupotą) 7, 5: *Lepiej słuchać karcenia mędrca niż śpiewu głupców*, (por. 2, 13—14a; 7, 11—12. 19; 9, 13—18; 10, 12), uważa, że mądrość jest darem Bożym (2, 26), a mędrcy oraz ich czyny są *w ręku Boga* (9, 1). Głupców traktuje niemal jak ludzi drugiej kategorii (4, 17; 5, 2—3; 7, 6. 9. 17; 10, 12—16;), podobnie zresztą jak inne księgi sapiencjalne (Prz 3, 35; 10, 1. 13. 14. 21. 23; Syr 20, 7. 13. 31; 21, 13—17. 20. 22—23. 25—26). Zgodnie z tradycją uznaje, że król potrzebuje rady mędrców i musi postępować mądrze (4, 13—16; 10, 16—17). *Lepszy jest młodzieniec ubogi lecz mądry od króla starego, ale głupiego, który nie umie już słuchać rad* (4, 13). Tak samo Kohelet jest świadom, że mądrość jest potrzebna do zdobycia posiadłości i w kontaktach międzyludzkich: *Słowa z ust mędrca (zyskują) życzliwość, lecz uwagi głupca gubią jego samego* (10, 12). W 7, 12c Kohelet powie, że *Mądrość darzy życiem tego, kto ją posiada*. Nie darzy jednak życiem w tym sensie, jak to obiecywała optymistycznie

⁹ O krytycznym stosunku Hioba do tradycyjnej mądrości zob. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1970, 332. 334. 345.

¹⁰ E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig 1933⁵, 140.

tradycja: *W prawicy trzyma długie dni, w lewicy — bogactwo, pomyślność... ku szczęściu wiodą wszystkie jej ścieżki* (Prz 3, 16—18). Kohelet myśli o mądrości, która biednego w 6, 8 uczy postępowania, o mądrości, która jest korzystna w każdej sytuacji.

Jednakże doświadczenie nakazuje Koheletowi także mądrość zaliczyć do tych rzeczy, które ocenia on jako „marność i pogoń za wiatrem”. Jest opinią ogólnie przyjętą, że Kohelet jest ustosunkowany krytycznie w stosunku do mądrości, z tym, że kierunek i siła tej krytyki są przez autorów oceniane różnie.¹¹ Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że krytyka ta ma charakter polemiczny, jest bowiem skierowana przeciwko mądrości pochodzenia królewskiego w Izraelu. Dlatego właśnie Kohelet zaczyna swą księgę od prezentacji królewskiej sugerując czytelnikowi myśl, że jest Salomonem, aby mógł następnie przeprowadzić krytykę tej mądrości, której Salomon — jako fundator hebrajskiej literatury mądrościowej¹² — był symbolem. Salomon dla autora księgi Eklezjastesa jest również tylko symbolem: zdetronizowany zostaje przez niego nie Salomon, lecz mądrość przekazywana pod osłoną jego autorytetu. Kohelet odrzuca starą koncepcję mądrości królewskiej, z którą związane było przekonanie, że jest ona zdolna zapewnić swoim miłośnikom szczęście.¹³ Dlatego Salomon zostaje w księdze Koheleta przedstawiony jako ten, kto sam wyparł się swego dzieła i swej mądrości.

Jakie braki dostrzega Kohelet w samej mądrości? Kohelet ocenia krytycznie mądrość ze względu na jej praktyczne, życiowe efekty oraz ze względu na jej możliwości poznawcze. Mądrość według niego bowiem, jest bardzo często bezużyteczna, ponieważ mędrzec nie może ani przewidzieć ani zrealizować w przyszłości spraw nieraz istotnych (2, 19, 21). Mądrość nie uodparnia na przepustwa, nie daje chleba, bogactwa, popularności. *A dalej widziałem pod słońcem... że mędrzy nie mają chleba, roztropni bogactwa, a rozumni nie cieszą się życzliwością* (9, 11). Człowiek mądry może nie osiągnąć swych celów, jeśli jest biedny, *mądrość biednego bywa w pogardzie* (9, 16). Mądrość w wielu sytuacjach jest bezskuteczna, zwłaszcza w konfrontacji z siłą. Kohelet daje przykład z radcą królewskim (8, 1—4). Może on wobec króla wyrazić swoją najbardziej mądrą i słuszną opinię, ostatecznie

¹¹ J. Fichtner (*Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, Giesen 1933, 8): „Radykalna krytyka wszelkich poczynań mądrości”; W. Zimmerli (*Prediger*, Göttingen 1962, s. 134): „Polemiczna rozmowa z mądrością”; G. von Rad (*Theologie des Alten Testament*, München 1966, I 469): „Sceptyczna, bardzo gorzka uwaga o tradycji mądrościowej”.

¹² Zob. R. B. Y. Scott, *Salomon and the beginnings of Wisdom in Israel*, w: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden 1955, 262—279; H. Cazelles, *Les débuts de la sagesse en Israel*, w: *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, Paris 1963, 27—40.

¹³ H. Cazelles, *Bible-Sagesse-Science*, RScR, 48 (1960) 50—51.

jednak król, jako ten, do którego należy ostatnie słowo, za którym stoi autorytet władzy, wcale nie musi jej przyjąć, przeciwnie, może pójść za koncepcją nierozumną. Wprawdzie w pewnych sytuacjach mądrość może być czymś skuteczniejszym niż siła i narzędzia wojenne (9, 16a: *Lepsza jest mądrość niż siła*; 9, 18: *Lepsza jest mądrość niż narzędzia wojenne*), może jednak być przekonana w sposób budzący rozpacz: wszystkie jej wysiłki mogą być pokrzyżowane przez niezręczność jednego człowieka (9, 18b), nawet współpartnera. Wystarczy nieraz drobiazg, by zniszczyć całe przedsięwzięcie człowieka mądrego. Plastycznie wyjaśnia to autor w 10, 1: *Nieżywa mucha zepsuje naczynie wonnego olejku. Bardziej niż mądrość niż sława zaważy odrobina głupoty*. Na pytanie: *czym góruje mędrzec nad głupcem* (6, 8a) Kohelet znajduje odpowiedź jedynie negatywną: *Jaki los głupca, taki i mój będzie. Dlaczego więc nabyłem tyle mądrości?... Nie ma trwałej pamięci ani po mędrцу ani po głupcu; za dni przyszłych wszystko będzie zapomniane. Dlaczego mędrzec umiera tak samo jak głupiec?* (2, 13—16). Aczkolwiek Kohelet przyznaje przewagę człowiekowi mądrymu, który wie, jak należy w życiu postępować (10, 2), to jednak istotnej różnicy nie znajduje. Najpierw, mądry i głupi tak samo umierają, tak samo zstępują do szeolu i tak samo wnet będą zapomniani; fakt takiej samej śmierci mądrego i głupiego przekreśla rzekomą wyższość mądrości nad głupotą. Następnie, wiadomo, że wraz z mądrością człowiek nie zdobywa jeszcze szczęścia. Właśnie mędrzec zdaje sobie sprawę, że *wszystkie jego dni są pełne cierpienia, a troska towarzyszy jego pracy. Nawet w nocy nie odpoczywa jego serce* (2, 23). Gdy zazwyczaj w tekstach sapiencjalnych mądrość jest sławiona ponad pieniądze, a szczęście płynące z mądrości ponad szczęście, które daje bogactwo, to Kohelet trzeźwo stwierdza, że wraz z mądrością i bogactwem powiększają się tylko troski człowieka. Stąd chłodne stwierdzenie Koheleta przeciwne tradycyjnym pochwałom: *W wielkiej mądrości — dużo utrapienia, a kto powiększa wiedzę — powiększa cierpienie* (1, 18).

Prócz tego Kohelet wypowiada wielokrotnie opinię, że mądrość w najgłębszym sensie jest nieosiągalna. Boże działanie (a w życiu człowieka wszystko jest wynikiem tego działania!) nie da się rozszyfrować (3, 11; 7, 14) i pozostaje takim, choćby ten czy ów mędrzec łudził się, że je zbadał (8, 17). Pragnienie zdobycia mądrości, *chciałbym być mądrym* (7, 23a) musi pozostać niespełnione. Zarówno twierdzenie, że się jest mądrym, jak i pragnienie zdobycia mądrości są jedynie złudzeniem. Ten, kto dąży do zdobycia mądrości jest stale w stanie poszukiwania i nigdy nie osiągnie końca swej drogi. Mądrość jest niedostępna, bo nie można zbadać tego, co jest niezgłębione. W 7, 23—24 Kohelet powie: *To wszystko doświadczyłem w dziedzinie mądrości; powiedziałem sobie: będę mędrcom! — lecz jest ona oddalona ode mnie. Oddalona od tego co istnieje i jakże niezgłębiona! Któż ją przeniknie?*

Krytyczny stosunek Koheleta do mądrości wynika najpierw ze stosowanej przez niego metody refleksji i obserwacji opartej na doświadczeniu. Ta właśnie metoda kazała mu odrzucić zasadę retribucji, ponieważ zasada ta nie sprawdza się w praktyce życiowej. Ta metoda też tłumaczy krytyczny stosunek Koheleta do całej rzeczywistości. Wszystkie dotychczas cenione dobra, w których człowiek ST upatrywał naczelny cel swojego życia (bogactwo, przyjemności itd.) i w których spodziewał się znaleźć swoje szczęście, zostały przez Koheleta skrytykowane jako bezużyteczne, ponieważ są nietrwałe, a zwłaszcza nie zaspakajają aspiracji człowieka (2, 1—11; 5, 9—6, 7). Dlatego wszystkie ludzkie wysiłki i zabiegi w celu zdobycia tych dóbr — w tym również zabiegi mądrości — nawet uwieńczone powodzeniem (w postaci bogactwa, wiedzy, przyjemności) Kohelet ocenia jako marność.

Krytyczną ocenę mądrości w księdze Koheleta tłumaczy następnie charakterystyczny dla autora tej księgi sposób widzenia świata. Jak słusznie stwierdza G. von Rad, Kohelet usiłuje zdobyć całościowe zrozumienie rzeczywistości, a nie tylko zrozumienie jakiegoś wycinka tego świata.¹⁴ Celem starej mądrości było ustalenie zachowania się człowieka w różnych sytuacjach życiowych w stosunku do całej rzeczywistości, przy czym zakładano, że człowiek jest dogłębnie związany z tą rzeczywistością. Jedynie uzgodnienie postępowania człowieka z porządkiem świata gwarantowało człowiekowi powodzenie. Według klasycznych tekstów o mądrości (Prz 1—9; Syr 24; Ps 19) mądrość pierwotnie była tylko u Boga, brała udział w dziele stworzenia. Jest ona także obecna na ziemi objawiając się w porządku religijnym i moralnym. Ta mądrość zaprasza, by podporządkować się temu porządkowi; człowiek staje się mądrym odpowiadając na to wezwanie mądrości. Mądrość dla człowieka to umiejętność przystosowania się do porządku świata założonego przez mądrość stwórczą. Istnieje łączność między mądrością, która partycypowała w stworzeniu świata i mądrością, która pragnie zamieszkać w człowieku. Harmonijnemu porządkowi świata odpowiada w świecie ludzkim rozumne życie ludzi mądrych.

W przeciwieństwie do tego Kohelet patrzy na świat jak „zewnątrzny obserwator”, ahistorycznie i spostrzega, że człowiek pozostaje bez związku ze światem, że nie ma żadnego wpływu na bieg wydarzeń świata, który rozwija się według swych własnych, prastarych reguł.¹⁵ Podobnie jak natura ma swoje prawa, które zapewniają jej pewien porządek (1, 4—11), analogicznie istnieje pewien porządek czasów w życiu ludzkim: *Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (3, 1; por. 3, 2—8). Mimo to, ani w jednym ani w drugim wypadku zdarzenia nie są określone przez jasne normy, lecz przez czas im wyznaczony. *Każda rzecz ma swój czas,*

¹⁴ G. von Rad, *dz. cyt.*, 469.

¹⁵ H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966, 188. 194.

którego człowiek nie może ani wykalkulować ani odroczyć. Człowiek nie zna swego czasu jak ryby, które się łowi w sieć zdradliwą i jak ptaki w sidła schwytane (9, 12a). Całe ludzkie życie w ujęciu Koheleta toczy się pod znakiem niepewności, która dotyczy zarówno przyszłości człowieka (3, 22; 6, 12; 7, 14; 9, 12; 10, 14), naturalnie przeszłości doczesnej, jak też wyników jego poznania. Ta właśnie niepewność zdaje się górować nad wszelką refleksją Koheleta. Niepewność ta wynika stąd, że Bóg we wszystkim nieodwołalnie decyduje o losie człowieka, a tymczasem rządów Bożych mądrość ludzka nie może ani zrozumieć (3, 11 itd.) ani wpłynąć na ich zmianę (3, 14; 7, 13). Świadczy o tym fakt, że Bóg rozdziela szczęście i nieszczęście bez zgodności z (uzasadnionym) oczekiwaniem ludzkim. Identyfikacja losu w dobrym i złym, w tym także, a może przede wszystkim konieczność śmierci, dla sprawiedliwych i grzeszników, następuje na mocy tego samego dekretu Bożego i to bez możliwości przewidzenia go lub odwrócenia. Oto dlaczego mądrość ludzka skazana jest na niepowodzenie w swoim poszukiwaniu sensu przeznaczenia ludzkiego.¹⁶

Przez taki stosunek do mądrości Kohelet stoi w wyraźnym przeciwieństwie do kasty, do której sam należy. Mędrcy z jednej strony byli przekonani, że posiadają w mądrości rzeczywistego, nigdy nie zawodzącego przewodnika (Prz 1, 2—6; 2, 5—22; 4, 6. 8—13 i inne), który może zapewnić zdobycie wiedzy (Prz 1, 5; 2, 10), bezpieczeństwa (Prz 2, 8; 3, 21—26; 4, 6. 12), czci i sławy (Prz 4, 8; 12, 8) oraz innych dóbr (zob. Mdr 7, 21—23; 8, 5; 9, 19), z drugiej strony, mimo upomnień *nie bądź mądrym we własnych oczach* (Prz 3, 7a) uważali, że człowiek może zdobyć mądrość (Prz 3, 13—15; 8, 35), bo *Jahwe udziela mądrości* (Prz 2, 6a). Kohelet, jak wyżej zaznaczono, odrzucił obie podstawowe tezy literatury mądrościowej. Z tego tytułu nie można jednak Koheleta nazwać sceptykiem. Dostrzega on i podkreśla wartość mądrości, jej przewagę nad głupotą — jednakże zgodnie ze swoją metodą opierającą się na doświadczeniu — wyznacza granice mądrości. Te właśnie ograniczenia mądrości Kohelet ma na myśli, gdy zapytuje: *czym (wobec tego) góruje mędrzec nad głupcem, mądrość nad głupotą?* Granice wyznaczone mądrości to najpierw ludzkie życie, w którym mądrość często zawodzi, a mędrzec przegrywa, a także sam umysł człowieka, który może niejedno zbadać i odkryć, ale pełnej mądrości nie może zdobyć na ziemi. Kohelet zwraca się przeciwko optymizmowi trochę naiwnemu starej mądrości pokazując jej faktyczne ograniczenia. On sam chociaż trudził się dniem i nocą, nie zdołał zbadać *działa, jakie się dokonuje pod słońcem* (8, 16—17). Kohelet krytykuje więc mędrca, który uważa, że zbadał tajniki świata (8, 17b). Jak wynika z tekstu 3,

¹⁶ O bankructwie mądrości z racji zależności ludzkiej egzystencji od „niepoznawalnego” Boga, zob. szerzej u L. Gorssena, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, ETL 46 (1970) 317—319.

11c: człowiek nie może poznać dzieł Bożych *od początku do końca* — człowiek nie może poznać działań Bożego w sposób całkowity i pełny. Kohelet nie odrzuca więc i nie neguje możliwości częściowego sukcesu, jaki człowiek może odnieść w swej refleksji nad działaniem Bożym w życiu ludzkim. Chce tylko stwierdzić, że zdolność poznawcza człowieka jest ograniczona, fragmentaryczna.¹⁷

Krytyka mądrości przeprowadzona przez Koheleta odegrała pozytywną rolę w historii myśli biblijnej. Chroniła ona przed niebezpieczeństwem zdogmatyzowania wyobrażeń o regułach rządzących wewnątrznie światem, a równocześnie wyznaczyła granicę mądrości i wiedzy ludzkiej oraz uznała suwerenną wolność Boga. Równocześnie przez swoją krytykę Kohelet pokazał niewystarczalność i iluzoryczność starych koncepcji (8, 13b). Przez to zmusił najbardziej światłe umysły ludu Bożego do szukania nowych rozwiązań, obudził pragnienie i wewnętrzne zapotrzebowanie na odsłonięcie nowych prawd objawionych, szczególnie tajemnicy życia pozagrobowego i sankcji pośmiertnych.

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

O. Augustyn Jankowski OSB

DONIOSŁOŚĆ ŁUKASZOWEJ ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ

Eschatologia NT cieszy się w obecnym stuleciu niesłabnącym zainteresowaniem. Przy tym jednakże znacznym wahaniom podlegają zarówno główne akcenty w badaniach, jak i wysnuwane z badań wnioski. I tak już do przeszłości należy jednostronne kładzenie nacisku na eschatologię powszechną, skoncentrowaną dokoła prawdy o paruzji Chrystusa; podobnie przebrzmiały są radykalne wnioski w sprawie rzekomego katastrofizmu nauki eschatologicznej samego Jezusa czy też pokolenia apostołskiego. Dzisiaj — nie przecząc oczywistemu prymatowi prawd eschatologii powszechnej — oddaje się sprawiedliwość lekceważonej jeszcze pół wiekiem ewangelijnej eschatologii indywidualnej. Rozumiemy ją nie w ogólnym znaczeniu nauki o jednostkowej odpłacie po sądzie ostatecznym, lecz w ścisłym — prawd odnoszących się do śmierci jednostek i do ich losu bezpośrednio po śmierci¹.

Gdy chodzi o eschatologię indywidualną tak pojętą, św. Łukasz

¹⁷ Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Roma 1967, 167.

¹ Por. S. Zedda, *L'eschatologia biblica*, Brescia 1972, I 413.

zajmuje wśród synoptyków miejsce wyjątkowe. On bowiem wykazuje dla niej szczególne zainteresowanie, którego jeszcze do niedawna nie uwydatniały komentarze lub studia nad Trzecią Ewangelią i Dziejami Apostolskimi. Dopiero ostatnie dziesiątki lat przyniosły pierwsze próby opracowania jego eschatologii tak powszechnej, jak indywidualnej². Daleko jednak jeszcze do całościowego ujęcia jej problematyki, a co za tym idzie, do przyznania jej właściwego miejsca w całokształcie teologii Łukaszej. Introdukcje o tym jeszcze milczą, co jednak nie wydaje się słuszne.

I. FAKT SZCZEGÓLNEJ POZYCJI ŁUKASZA W ESCHATOLOGII NT

Ktokolwiek się zabierze do opracowania systematycznego całej eschatologii indywidualnej NT, zauważy od razu konieczność operowania tekstami przede wszystkim Łukasowymi. Ten fakt nasuwa szereg dalszych pytań wartych odpowiedzi. Zajmiemy się kolejno faktem i próbą jego wytłumaczenia.

Teksty Łukasowe, dowodzące jego szczególnego zainteresowania losem pośmiertnym jednostki, dzielą się na następujące grupy o niejednakowej doniosłości. Układając je w miarę rosnącego znaczenia, do pierwszej grupy można by zaliczyć własne akcenty Łukasza w tekstach równoległych z Mt. Drugą — będą stanowiły teksty już własne, w których sens indywidualny wypowiedzi zdaje się być zamierzony przez Ewangelistę. Trzecia wreszcie — to pięć tekstów własnych, należących do Łukasowego *Sondergut*. Praktyczniej będzie zacząć od grupy trzeciej, gdyż te teksty niewątpliwie własne i zupełnie niedwuznaczne rzuca właściwe światło na mniej oczywistą treść grup poprzednich.

1. Własne teksty Łukasowe o treści niedwuznacznie indywidualnej

A. Przypowieść o głupim bogaczu (Łk 12, 16—20)³

Obecny stan badań nad źródłami własnych partii Łk jeszcze niewiele nam może powiedzieć o preewangelijnej fazie przekazu tej przypowieści czy — jak wolą niektórzy — przykładowego opowiadania

² Por. takie pozycje, jak: H. Conzelman, *Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960²; H. J. Cadbury, *The Making of Luke — Acts*, London 1961; E. E. Ellis, *Present and Future Eschatology in Luke*, NTS 12 (1965—66) 27—41 i inni.

³ Oprócz komentarzy do Łk i klasycznych opracowań przypowieści por. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* (SANT XIV), München 1966, 84—87; G. Gaide, *Le Riche insensé* (Lc 12, 13—21), w: AssS² 49 (XVIII^e Dimanche ordinaire), Paris 1971, 82—89; J. Dupont, *Les Béatitudes*, Paris 1973², III 113—118.

(*Beispielierzählung*)⁴. Zapewne należała ona do źródła Q, skoro ma paralełę w apokryficznej Ewangelii Tomasza (EvTh 63). Ta paralela jednak jest mniej dramatyczna: głos Boży wcale w niej nie występuje, a zachodzi jedynie kontrast między projektami na przyszłość a faktem nagłej śmierci bogacza. Skoro tak Łk jak autor EvTh znaleźli ją w dawniejszych źródłach, można stąd wnosić, po wygłoszeniu jej przez Jezusa otrzymała również miejsce w pierwotnym kerygmacie uczniów⁵. Jeśli zaś chodzi o treść, to tematyka i ton ogólny tej przypowieści leży niejako na przedłużeniu linii pouczeń dydaktycznych ST, które też mówią o zawodnych w chwili śmierci bogactwach i o głupocie tych, którzy na nich polegają (Ps 39, 7; 49, 18—21; Koh 2, 21; Syr 11, 18n; Jr 17, 11)⁶. Nawet znamienny zwrot „zażądania duszy” — oczywiście przez Boga — jest analogiczny do „wezwanego do spłacenia długu duszy” w Mdr 15, 8, gdzie występuje ten sam czasownik *apathēin* w NT wyłącznie Łukaszkowy.

W poszukiwaniu dla tej przypowieści odpowiedniego „Sitz im Leben” na pierwszym szczeblu, tj. dziejów Jezusa, podkreśla się pedagogię Jego, zmierzającą do wyrwania słuchaczy z duchowego letargu wobec grozy zbliżającej się katastrofy całego narodu⁷. Jednakże bardziej zgodne z bliższym kontekstem wydaje się pouczenie o tym, że w związku z rozpoczęciem ery mesjańskiej wieczność jest już bezpośrednio bliska⁸. Uwzględniając nadto redakcyjny wstęp Ewangelisty do tej przypowieści, mianowicie fakt sporu braci o majątek, wraz z następującą po prośbie jednego z nich sentencją Jezusa o wystrzeżeniu się chciwości (ww. 13—15), gdzie indziej wypadnie umieścić główny akcent pouczenia. Jest nim napiętnowanie głupoty owego bo-

⁴ Tak np. J. Schmidt, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT III), Regensburg 1955³, 219. Natomiast J. D. Crossan, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, w NTS 18 (1971—72) 285—307 protestuje przeciw tej nomenklaturze, twierdząc, że w początkowym nauczaniu Jezusa była to typowa przypowieść, zmierzająca do uwydatnienia tego, że nadchodzące królestwo Boże wymaga podjęcia osobistej decyzji. Podobnie za charakterem prawdziwej przypowieści obstaruje J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin 1966⁷, 165n.

⁵ Por. H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut*, BZ 7 (1963) 236—260, przedrukowane w jego: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 228—247; pr. nadto tamże, 61.

⁶ Pozakanoniczną paralełę stanowi 1 Hen 97, 8nn, gdzie zachodzą trzy zbieżności leksykalne: *tā hypárchonta*, *tā agatha*, *thésauridzein*. Por. S. Aalen, *St Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, NTS 13 (1966—67) 1—13.

⁷ Tak J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 165n.

⁸ „So kann es jedem ergehen, weil jetzt die eschatologische Stunde ist”. R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg — Basel — Wien 1965⁴, 137. Bardziej zaś cieniuje ten moment C. Stuhlmüller, *The Gospel acc. to Luke*, (JBC II), 142: „the main thrust is not the sudden death but the continuing eschatological judgement of the Spirit's presence”.

gacza, który właśnie nie liczy się z bliską wiecznością⁹. Jesteśmy więc z pewnością w ramach tematu śmierci jednostki i następstw tego faktu dla wieczności¹⁰. Natomiast pozytywnym wskazaniem jest czuwanie nad tym, by w chwili śmierci być „bogatym przed Bogiem”, co implikuje fakt jednoczesnej oceny ze strony Boga po „zażądaniu duszy”, ile było warte zakończone życie, czyli jakiś sąd eschatologiczny.

B. Przypowieść o sługach czekających na pana (Łk 12, 35—38)

To napomnienie do czujności uchodzi dziś za jeszcze przedlukaszowy zestaw niejednej wypowiedzi z Jezusowego kerygmatu o królestwie Bożym z wyraźnym nawiązaniem do paruzji¹¹. Na nią bowiem wskazują rysy alegoryczne tej przypowieści, które wykraczają poza obraz możliwy na ziemi: dziwna nagroda pana, który wróciwszy wykonuje wobec sług swoich czynnych czynność aż służebną. Tym panem jest po prostu Chrystus. Nadto uderza w tej przypowieści brak jakiegokolwiek groźby, gdyż występuje w niej tylko makaryzm: *Błogosławieni owi śludzy...* Te rysy skłaniają do przyjęcia, że mamy tu przed sobą same słowa Pańskie bez akcentów ze strony pierwotnego Kościoła¹². Zastanawiający jest wreszcie zestaw znanych rysów eschatologii powszechnej z indywidualną. Do pierwszej należą: paruzja o czasie nie do przewidzenia (por. Mk 15, 32 par.) oraz typowo mesjańska uczta przyjaciół jako nagroda (por. Łk 22, 29n)¹³. Do drugiej zaś — jednostkowa odpłata wobec sług. A ta znów implikuje fakt uprzedniej oceny czujności wiernych sług ze strony Pana, a więc Chrystusa. Stąd poprawny wydaje się wniosek, że według tej przypowieści dzień i godzina paruzji już są jakoś antycypowane w chwili przyjścia Chrystusa do poszczególnych ludzi, w godzinę ich śmierci¹⁴. A umierają oni kolejno w długim ciągu wieków, jaki ma przed sobą Kościół na ziemi, zanim nastąpi paruzja. Łukasz więc wykorzystuje tu pewną różnicę perspektywy czasowej, zachodzącą między słowami Jezusa do współczesnych a sytuacją uczniów czytających już Ewangelię. Dla Jezusa bliskość ery eschatologicznej wiąże się raczej z pierwszym w czasie jej najbliższym faktem — z Jego własną śmiercią i zmartwychwstaniem, po którym nastąpi zapowiedziane przez proroków wylanie Ducha Świętego. Uczniowie zaś ten pierwszy fakt już mają za sobą¹⁵.

⁹ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., 219.

¹⁰ Por. F. Mussner, *Nauka Jezusa o życiu pozagrobowym według synoptyków*, Conc 6 (1970) z. 2, 223; J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 117.

¹¹ Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., 221—225; R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft...*, dz. cyt., 54.

¹² Por. tamże, 170.

¹³ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 52.

¹⁴ Por. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, dz. cyt., I 418³.

¹⁵ Por. C. Stuhlmüller, *The Gospel acc. to Luke*, dz. cyt., 2, 146.

Stąd dla każdego z osobna teraz najbliższym faktem staje się indywidualna paruzja Chrystusa w chwili ich śmierci. Zamiast więc typowego „bliskiego oczekiwania” (*Naheerwartung*)¹⁶ paruzji należy tu wyczytać apel do „stałego oczekiwania” (*Stetserwartung*)¹⁷, apel doniosły z punktu widzenia duszpasterskiego, a typowy dla „czasu Kościoła”.

C. Logion o warunku przyjęcia do „wiecznych przybytków” (Łk 16, 9)

Wciąż jeszcze kontrowersyjna jest sprawa przynależności tego logionu do bezpośrednio poprzedzającej go w dzisiejszym tekście przypowieści o niesprawiedliwym, ale roztroptym rządcy (16, 1—8). Nie wdając się tutaj w tę polemikę, wystarczy dla naszego celu stwierdzić, że przynajmniej w zamiarze redaktora-ewangelisty zachodzi powiązanie logiczne z przypowieścią, która posługuje się przykładem roztroptego operowania pieniądzem. Logion wraz z przypowieścią stanowi jakby praktyczną antytezę przypowieści o głupim bogaczu, który właśnie nie umiał tego dokonać. Na tego rodzaju intencję Łukaszkową wskazuje znamienna budowa wiersza 9-go wprost symetryczna do wiersza czwartego przypowieści¹⁸.

Pewną trudność sprawia krótkie zdanie czasowe *hotan eklipē* lekcja lepiej krytycznie uzasadniona niż dłuższa forma *eklipēte*. Kto jednak jest podmiotem owej „eklipisy”, kto się kończy? Kontekst dyktuje najprościej właśnie ową „mamotę”. Kiedy się ona kończy? Nie brakło odpowiedzi, że z końcem świata¹⁹. Raczej jednak należy przyjąć, że ze śmiercią jej posiadacza doczesnego. To wynika na podstawie analogii z głupim bogaczem (12, 20), dalej z równoległym z wiersza 4 — odjęciem zarządu oraz z zachętą do sprzedawania mienia, dawania jałmużny oraz sprawiania trzosów, które nie niszczejają, skarbu niewyczerpanego w niebie — co wszystko jest identyczne z królestwem danym przez Ojca małej trzódce (12, 32n). Liczba mnoga owych „przyjaciół” oraz „przyjmujących dó wiecznych przybytków” oznacza nie tyle obdarowanych na ziemi biedaków jako przyszłych orędowników, lecz jest raczej zastępczą formą opisową na oznaczenie

¹⁶ Pewne oddalenie paruzji, a tym samym złagodzenie nastroju *Naheerwartung* w dziełach Łukaszkowych podkreślają: H. J. Cadbury, G. Bornkamm, J. Schmid, W. G. Kümmel, A. Vögtle, B. Rigaux, J. Dupont.

¹⁷ Tak je określa H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 288.

¹⁸ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 119.

¹⁹ Tak chce M. Krämer, *Ad parabolam de villico iniquo* (Lc 16, 8. 9), VD 38 (1960) 283. Argumentacja jego jednak nie jest przekonująca, gdyż przypisuje on słuchaczom Jezusa wyłącznie skrajny eschatologizm powołując się przy tym na 1 Tes 4, 7. Tymczasem wiadomo, że Żydzi ówczesni mieli także inne zapatrywania, jak o tym dalej będzie mowa.

samego Boga. Tak jest z liczbą mnogą zwrotów: *wsypią w zanadru wasze — odmierzą wam* (6, 38). Bóg zaś odplaca natychmiast po śmierci²⁰, jak było z głupim bogaczem, oczywiście w kierunku odłaty przeciwnej. „Wieczne przybytki” są niebem już w tej chwili dostępnym w kontraście do ziemi, gdyż judaizm odnosił to określenie do „raju”²¹, jako tymczasowego przed zmartwychwstaniem miejsca pobytu sprawiedliwych.

Stanowisko tych egzegetów, którzy tu podkreślają momenty eschatologii powszechnej, jest o tyle tylko słuszne, że pierwotny tenor przypowieści Jezusowej mógł być raczej właśnie taki. Kościół pierwotny dokonał przesunięcia akcentu jeszcze bardziej w stronę parenezy²², wreszcie redaktor-ewangelista w swojej konkluzji przypowieściowej wydobyl już wyraźnie na jak moment indywidualny, zgodny z innymi znanymi mu wypowiedziami Jezusa.

D. Przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19—31)

Przypowieść ta na etapie redakcji Łukaszej wygląda również na opowiadanie przykładowe (*Beispielerszählung*)²³. Niemniej szukając dla niej „Sitz im Leben” w kerygmacie Jezusowym, raczej należy ją uznać za prawdziwą przypowieść o zamianie sytuacji doczesnej na wieczną wobec bliskiego już odtąd królestwa Bożego²⁴. Dla jej szaty słownej, dla samego tematu zamiany sytuacji i dla wielu szczegółów opowiadania posiadamy szereg pouczających analogii literackich. Gdy mowa o szacie językowej, sygnalizuje się zbieżność trzech nieczęstych wyrażen z apokryficzną Księgą Henocha²⁵. O wiele więcej mówią treściowe analogie. Motyw centralny — diametralna zmiana sytuacji przy przejściu na tamten świat — zachodzi w egipskiej bajce o wyprawie Si-Ozyrysa wraz ze swym ojcem Setonem Chaemwese do królestwa zmarłych. Tę bajkę Żydzi aleksandryjscy przenieśli do Palestyny, gdzie otrzymała ona postać znanej z Talmudu opowieści o celniku Bar Ma'jan²⁶. Na obu tych etapach mowa jest o eschatologii jednostkowej.

²⁰ Por. J. Schmid, *Das Evangelium n. Lk*, dz. cyt., 260; S. Zedda, *L'escatologia biblica*, dz. cyt., I 420; J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 121.

²¹ TestAbr 20A przytacza J. Schmid, *tamże*, 260. Skrajne stanowisko, jakie zajął w tej sprawie W. Michelis, TWNT VII 379, który przymiotnik *aionios* zalicza do terminów eschatologii ścisłej, nie wydaje się słuszne. Przymiotnik ten bowiem w NT odnosi się do rzeczywistości transcendentnych, ale niekoniecznie u końca wieków. Por. J. Dupont, SYN CHRISTO. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain 1952, I. 149.

²² Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt., 44.

²³ Tak J. Schmid, *Das Evangelium n. Lk*, dz. cyt., 264—268.

²⁴ Por. J. D. Crossan, *Parable and Example*, art. cyt., NTS 18 (1971—72) 297—299.

²⁵ Są to *en tē dzōē* (1 Hen 103, 57), *phlox* (103, 8), *ekleipe* (100, 5): S. Aalen, *St Luke Gospel...* art. cyt., NTS 13 (1966—67) 5—7.

²⁶ Podaje ją: jSanh 6, 23^c par., jHagh 2, 77^d. Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse...*, dz. cyt. 182—185.

W naszej przypowieści zmiana sytuacji zobrazowana jest przy użyciu pojęć późnego judaizmu. Dzielił on już szeol przynajmniej na dwa odrębne miejsca, przyjmując stan oczekiwania zmarłych na sąd ostateczny i zmartwychwstanie²⁷. Zgodnie z tą doktryną bogacz jako bezbożny człowiek bez reszty pogrążony za życia ziemskiego w używaniu doczesności, natychmiast po śmierci zostaje bezapelacyjnie potępiony. Nie jest to wyrok powszechnego sądu ostatecznego, gdyż bracia jego jeszcze żyją na ziemi w podobnej sytuacji jak on sam do niedawna. Podlega on karze eschatologicznej mąk w płomieniu, znanej z Mt 5, 22 pod nazwą „piekła ognistego”, tu jednak wyraźnie połączoną ze stanem pośrednim szeolu, jak wskazuje termin *en tō hadē(i)*. Odwrotnie ubogi Łazarz otrzymuje od razu miejsce na uczcie sprawiedliwych, na zaszczytnym miejscu obok patriarchy Abrahama. W całej przypowieści uderzający jest brak jakiegokolwiek rysu specyficznie chrześcijańskiego do tego stopnia, że na główne pouczenie przypowieściowe o zagrożeniu miłośników samej doczesności mógłby się zgodzić łatwo każdy Żyd²⁸.

Co zatem pozostaje tu jako treść ważna dla eschatologii NT? Zaczynijmy od eliminacji szczegółów obrazu. Skoro w przypowieści przedmiotem pouczenia jest tylko *tertium comparationis*, zatem obce jest zamiarom Jezusa wygłaszającego tę przypowieść, odsłanianie tajników życia pozagrobowego²⁹. Stąd ani „łona Abrahama” ani „zionącej przepaści ogromnej” nie ma potrzeby brać dosłownie. Tym niemniej treścią teologiczną pouczenia jest tu typowa prawda eschatologii indywidualnej, że natychmiast po śmierci dokonuje się definitywna, sprawiedliwa ocena Boga, a po niej nagroda lub kara.

E. Obietnica dana na krzyżu dobremu łotrowi (Łk 23, 43)³⁰.

Stanowi ona swoisty retusz redakcyjny Łukasza dokonany na sumarycznych opisach pozostałych synoptyków (Mk 15, 32; Mt 27, 44), którzy podają ogólnie urągania obu łotrów. Retusz zdradza rękę Ewangelisty trafnie nazwanego *scriba mansuetudinis Christi*: raz jeszcze tuż przed śmiercią Jezus ukazuje się jako zbawca pokutujących grzeszników.

Poszukując treści teologicznej tej obietnicy, należy odpowiedzieć na dwa pytania: co Jezus obiecał łotrowi tak, by odpowiedź Jego była zrozumiała — to płaszczyzna historii Jezusa, oraz co można powiedzieć na płaszczyźnie redakcji o udziale Łukasza.

²⁷ Por. 4 Ezd 7, 85. 93; Midr Koh 1, 15.

²⁸ Por. J. Schmid, *Das Evang. n. Lk, dz. cyt.*, 267n.

²⁹ Por. *tamże*, 265.

³⁰ Oprócz komentarzy por. L. Leloir, *Hodie mecum eris in Paradiso*, VD 28 (1950) 372—380; P. Grelot, „*Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis*” (Luc 23, 43), RB 74 (1967) 194—214, powtórzone w jego monografii: *De la mort à la vie éternelle* (LD 67), Paris 1971, 201—222; J. Dupont, *Les Béatitudes, dz. cyt.*, III 133—136.

Zdumiewająca swą wiarą prośba dobrego łotra odnosi się — w myśl poglądów apokaliptyki późnego judaizmu³¹ — do chwili, gdy Mesjasz jako wykonawca sądu Jahwe rozpocznie królowanie z wybranymi, wskrzeszonymi z martwych. Podobne poglądy podzielali także apostołowie, skoro jeszcze w dniu wniebowstąpienia pytali Chrystusa, czy w tym czasie przywróci królestwo Izraela (Dz 1, 6). Dobry łotr liczy więc na spełnienie swej prośby dopiero w erze eschatologicznej w sensie ścisłym. Tymczasem tej jego perspektywie przeczy odpowiedź Jezusa, który wprowadza do niej poprawkę, kładąc nacisk na słowo „dziś”³². Jest to bowiem „dziś” ich wspólnej śmierci, a więc zakończenia życia ziemskiego obydwóch, „dziś” niosące zbawienie już teraz³³. Natomiast ani w słowach obietnicy ani w całej teologii Łukasza nic nie wskazuje na to, by to „dziś” należało przesunąć w stronę czasu począwszy od zmartwychwstania Chrystusa³⁴. Jezus koryguje łotrowi sam termin jego nadziei eschatologicznej.

Obietnica zbawienia wyrażona jest dwoma okolicznikami: „ze Mną” oraz „w raju”. Zaczniemy od drugiego, który nas znów przenosi w czas późnego judaizmu. Określał on terminem „raju” (*gan Eden*) miejsce pośmiertnego oczekiwania sprawiedliwych na zmartwychwstanie, analogiczne do poprzednio wspomnianego „łona Abrahama”³⁵. O takim też „raju” myślał zapewne św. Paweł, pisząc o swojej tajemniczej ekstazie (2 Kor 12, 4). Zatrzymując się więc na wynikach egzegezy poszukującej kontekstu pojęciowego dla obietnicy danej łotrowi, trzeba by postawić znak równości między „rajem” a owym judaistycznym „Zwischenzustand” sprawiedliwych, co też czyni część autorów. To zaś nie wydaje się słuszne o tyle, że żaden tekst Łukaszczy nie mówi o przewzorycznym stanie oczekiwania po śmierci na przyszły sąd ostateczny, często zresztą wspominany w Trzeciej Ewangelii. Nie widać tego, by

³¹ Tak 1 Hen 37—71; por. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934², 211—226.

³² Niepodobieństwem jest, idąc śladem skrupułu teologicznego, utrwalonego w kodeksie syryjskim kuretoniańskim (*syr-cur*) i u niektórych Ojców Kościoła (por. E. Fascher, *Textgeschichte als hermeneutisches Problem*, Halle 1953, 57—60), łączyć w tym tekście wyraz *sēmeron* z poprzednim „powiadam ci”, jak to dziś robią niektóre sekty, usuwające ślady eschatologii indywidualnej. Takie bowiem zdanie zbyt jak na styl Łk niezgrabne, byłoby nadto — z uwagi na emfaticzny zwrot „powiadam ci” — w treści banalne, a co więcej niezgodne z ówczesnymi interpretacjami pojęcia „raju”.

³³ „In dem eschatologischen *sēmeron* kommt zugleich das *hic et nunc* des Anbruchs der Heilszeit zum Ausdruck”. J. Jeremias, w: TWNT V 768n.

³⁴ Tak chce E. Ellis, *Present et Future Eschatology*, art. cyt., w: NTS 12 (1965—66) 36n. Próbę tę odrzuca stanowczo J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 135.

³⁵ Por. 4 Ezd 4, 7n; 1 Hen 70, 3n. 9. 12, nadto teksty, jakie przytacza Strack-Billerbeck, II, 264—269; IV, 2, 1118—1175.

Łukasz zaakceptował w całej rozciągłości tę syntezę, jaką wypracował późny judaizm w dążeniu do pogodzenia prawd o powszechności śmierci, zamykającej wszystkich w szeolu, i sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu sprawiedliwych³⁶.

Skoro więc nie wystarczy zatrzymać się na jedynie porównawczym wyjaśnieniu terminu „raju”, trzeba w pełni uwzględnić wyprzedzający go w tekście okolicznik „ze Mną”, który jeszcze więcej światła rzuci na pełny sens obietnicy. Już ST zna związek „bycia z Bogiem” i tajemnicy szczęścia sprawiedliwych nie tylko w tym życiu, ale i po śmierci. Można tu przytoczyć naukę psalmów: np. wiarę w „rozkosze na wieki po prawicy” Jahwe (Ps 16, 11), lub w to, że Jahwe wiernego przyjmie wreszcie do swojej chwały, skoro *nie cieszy go ziemia*, Jahwe stanie się jego *udziałem na wieki* (Ps 73, 23—26). Jezus, który niejednokrotnie w nauczaniu zapowiadał ponadczasową, eschatologiczną bliskość z uczniami czy zbawionymi (Łk 22, 15n. 28—30; Mt 25, 10; 28, 20; J 17, 24), to samo i tutaj zapowiada łotrówi na jego prośbę, przez to samo niejako podstawiając Siebie w miejsce Boga. Jest to zatem coś więcej niż obietnica Mesjasza-człowieka dana jednemu z Żydów, że dziś razem po śmierci znajdą się razem w stanie błęgiego oczekiwania na przyszedłą zmartwychwstanie. Taka ostrożna egzegeza byłaby może właściwa, gdybyśmy mieli tylko *ipsissima verba Jesu*, a nie uwzględniali wkładu ewangelisty-teologa³⁷ piszącego głównie dla Greków, i to o zbawieniu, o które się doprasza pokutujący grzesznik. To zbawienie, polegające na byciu z Chrystusem w boskiej Jego egzystencji i chwale, jest dla umierającego dostępne już dzisiaj. Zatem przyszłe w oczach łotra królestwo już stoi otworem, gdyż jest ono identyczne z „byciem z Chrystusem”³⁸.

Obietnica więc Jezusowa w redakcji Łukasza — to nie tylko dowód na to, że podzielał On niektóre poglądy judaizmu, to nie tylko dwójka odpowiedź, sformułowana jednocześnie w języku mitycznym i egzystencjalnym³⁹. Jest to bowiem doniosła prawda eschatologii indywidualnej, która niejako wieńczy wszystkie dotąd omówione, a to dzięki swemu sformułowaniu chrystocentrycznemu.

³⁶ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 145, który słusznie odrzuca rozwiązanie, jakie dają: A. Aalen, P. Grelot i A. George. Nie brak zresztą autorów, którzy oceniają teksty rabinów o raju jako dotyczące eschatologicznego zjednoczenia z Bogiem. Por. J. Schmid, *Das Evang. n. Lk*, dz. cyt., 349; G. Schiwy, *Der Weg ins NT*, Würzburg 1965, II 385.

³⁷ Por. J. Dupont, *tamże*, III 134; O. Betz, *Die Eschatologie in der Galabensunterweisung*, Würzburg (1965), 173.

³⁸ „uita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus ibi regnum.” *S. Ambrosii Opera*. IV. *Expositio Ev. sec. Lucam*, Pragae—Vindobonae—Lipsiae 1902, CSEL 32, 4, 500.

³⁹ Teza naczelną cyt. art. P. Grelot, „Aujourd'hui...”

2. Własne teksty Łukaszowe o przewadze pierwiastka indywidualnego⁴⁰.

Jeden i ten sam temat — chwila otrzymania czy też wejścia do królestwa Bożego eschatologicznego — występuje w dwu tekstach, z których jeden jest w Trzeciej Ewangelii, drugi — w Dziejach.

Własny Łukaszowy dodatek do wspólnego z Mt 6, 19—21 logionu o prawdziwych i nieutralnych skarbach w niebie mówi: *Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo. Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę. Sprawcie sobie trzosi, które nie niszczej, skarb niewyczerpany w niebie* (Łk 12, 32n). Biorąc pod uwagę główne pouczenie omówionych poprzednio tekstów — przypowieści o głupim bogaczu i logionu o zapewnianiu sobie przy pomocy dobrego użycia pieniądza wstępu do wiecznych przybytków — za moment otrzymania królestwa uznać trzeba raczej chwilę śmierci niż sąd ostateczny.

Na zakończenie opisu I wyprawy misyjnej referuje Łukasz, że Paweł z Barnabą *wrócili... umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego* (Dz 14, 21n). Tutaj moment tego „wyjścia” wygląda na urzeczywistniony wraz z zakończeniem czasu „wielu ucisków”. A to dla jednostek następuje wraz ze śmiercią.

3. Łukaszowe uściślenia i akcenty w tekstach równoległych do Mt

A. „Teraz” w błogosławieństwach (Łk 6, 21, 25).

Łukaszowa redakcja błogosławieństw, odmienna od Mt, zawiera ich tylko cztery, lecz z dodaniem symetrycznego czterokrotnego „biada”. W tej zaś łącznej redakcji występuje nadto czterokrotnie okolicznik czasu „teraz”.

Współcześnie egzegeci różnie ceniują doniosłość teologiczną tego tylko Łukaszowego *nyn*. Jeśli się bowiem weźmie pod uwagę tylko *Sitz im Leben* Jezusa, sens owego „teraz” będzie bliski emfatycznemu „już teraz” w odniesieniu do rozpoczętej ery mesjańskiej⁴¹. Tymczasem u redaktora-ewangelisty można zauważyć pewne przesunięcie akcentu w stronę sensu „teraz jeszcze” w odniesieniu do „czasu Kościoła”, który przed definitywnym zbawieniem musi jeszcze podlegać próbom⁴². Stąd więc autorzy, którzy uwzględniają raczej sam kontekst historyczny mów Jezusa, widzą w tym *nyn* przeciwstawienie eonu obecnego temu światu, który nastąpi dopiero z sądem ostatecznym⁴³.

⁴⁰ Zestaw ich liczniejszy, choć nie we wszystkich punktach przekonujący podaje J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III, 122—133.

⁴¹ Por. G. Stählin, TWNT IV 1107, 1109.

⁴² Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 106.

⁴³ Tak np. K. H. Rengstorf, H. Schürmann, A. George.

Natomiast ci wszyscy, którzy doceniają wkład teologiczny Łukasza w eschatologię indywidualną, za linię demarkacyjną między owym „teraz” a czasem przyszłym obietnic i grózb uważają właśnie chwilę śmierci jednostek⁴⁴. To drugie stanowisko wydaje się lepiej uzasadnione w świetle własnych tekstów Łk akcentujących natychmiastowe po śmierci szczęście lub potępienie.

B. Uściślenie przez okolicznik „po zabiciu” (Łk 12, 4n).

Podczas gdy u Mt 10, 28 czytamy: *Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle*, Łukasz dodaje od siebie okolicznik czasu „po zabiciu” tak, jakgdyby chciał przestrzec przed zbytnim oddalaniem tej kary na czas po sądzie ostatecznym. Chodzi mu więc o chwilę śmierci⁴⁵, po której następuje zaraz potępienie, jak w przypowieści o bogaczu i Łazarzu.

C. Różny stopień odpowiedzialności i kary (Łk 12, 47n).

Po równoległej do Mt 25, 45—51 przypowieści o słudze wiernym i niewiernym czytamy u Łk jako uzupełniający dodatek zasadę znaną już rabinom: „Sługa, który zna wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, otrzyma wielką chłostę. Ten, który nie zna jego woli i uczynił coś godnego kary, otrzyma małą chłostę”. Owa „mała chłosta” zdaje się wskazywać na możliwość takiej kary, która nie będzie wieczna⁴⁶. Idąc konsekwentnie po tej linii należy przyjąć odbywanie tej kary nie po sądzie ostatecznym, lecz po śmierci. Byłby to zatem tekst nasuwający myśl o karze określonej w teologii po wiekach jako czyścicowej.

D. Dodatek „wszyscy bowiem dla Niego żyją” (Łk 20, 38).

Wszyscy trzej synoptycy podają polgmikę z saduceuszami w sprawie zmartwychwstania ciała, wszyscy też cytują wtedy Wj 3,6. Ale jeden tylko Łk po wspólnym u wszystkich trzech stwierdzeniu Jezusowym o *Bogu nie umarłych, lecz żywych* dodaje *wszyscy bowiem dla Niego żyją*. Użyty tu czas terażniejszy (*zōsin*) podkreśla aktualne życie owych trzech patriarchów w oczekiwaniu na przyszłe zmartwychwstanie, które na skutek tego dodatku zdaje się tracić nieco ze swej doniosłości⁴⁷.

⁴⁴ Tak np. E. Stauffer, R. Bultmann, E. Grässer, A. Hastings, S. Zedda, J. Dupont.

⁴⁵ Por. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957, 55n; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, dz. cyt., 138n.

⁴⁶ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1948³, 371.

⁴⁷ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 131n.

E. Kiedy nastąpi „ocalenie duszy” według Łk 21, 16—19?

Łukaszowa wersja mowy o zburzeniu Jerozolimy i końcu świata porównana z paralelami pozostałych synoptyków (Mk 13, 9—13; Mt 24, 9—14) wykazuje następujące własne akcenty: *Ale włos z głowy wam nie zginie. Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie*. Śmiało, wręcz paradoksalne, zestawienie przez samego tylko Łk ewentualnej śmierci z zapewnieniem, że nawet włos z głowy nie zginie i że dusze będą ocalone, sugeruje fakt bezpośredniego następstwa owego ocalenia po męczeńskiej śmierci, a nie dopiero podczas paruzji⁴⁸.

Reasumując teraz wszystkie dane omówionych wyżej tekstów, łatwo można stwierdzić znaczniejsze u Łukasza niż u Mt i Mk rozwinięcie tematów eschatologii indywidualnej. Doktryna ta streszcza się do następujących tez:

1. Śmierć jednostki jest chwilą rozstrzygnięcia o jej wieczności szczęśliwej lub o odrzuceniu na wieki.
2. Jeszcze przed paruzją i zmartwychwstaniem ciała następuje nagroda lub kara.
3. Implikowany w tym rozstrzygnięciu losu człowieka po śmierci sąd Boży — choć nigdzie nie jest wspomniany wyraźnie — bierze pod uwagę czyny spełnione za życia.
4. Stopniowanie w karze zdaje się sugerować istnienie również kary nie rozciągającej się na całą wieczność.

II. PRZYCZYNY SZCZEGÓLNEJ POZYCJI ŁUKASZA W ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ NT

Pełne rozwiązanie zagadnienia tych przyczyn wymagałoby cofnięcia się w czasie do pierwszego etapu pracy Ewangelisty, kiedy to badał przekazy *naocznych świadków i sług słowa* (Łk 1, 1). Niestety, dziś jeszcze zbyt mało wiemy o Łukaszowych źródłach ustnych czy pisanych owych sekcji całkowicie własnych, by można było pokusić się o zadawalającą odpowiedź na pytanie: czy i jakie źródła już same przez się mogły mu nasunąć takie preferowanie tematyki indywidualizującej prawdy eschatologii. Można chyba wysunąć hipotezę, że w kołach zbliżonych do dawnych uczniów, np. owych *siedemdziesięciu dwóch* (Łk 10, 1)⁴⁹, lub wśród krewnych Jezusa, na czele z Jakubem, którego list powszechny w paranezie wykazuje tyle cech wspólnych z judaizmem późnej epoki, były żywe zainteresowania dla sprawy losu pośmiertnego jednostek. Tym niemniej nawet w pełni udokumentowane takie twierdzenie jeszcze by nie rozwiązało całej kwestii: świadomy wybór Łu-

⁴⁸ Por. J. D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, Genève 1939, 48.

⁴⁹ Por. L. Cerfaux, *Gesù alle origini della tradizione*, Roma 1971, 271-285.

kasza — jawny na tle porównania z Mk i Mt — musiał tu grać rolę główną.

Etap więc redakcji Łukaszej pozostaje dla nas polem poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczyny tej jego predylekcji. Pierwszą przyczyną jest to, że pisząc dla Greków, chce on, by Dobra Nowina została przez nich właściwie rozumiana⁵⁰. Z drugiej jednak strony widać, że jest on wierny zasadniczemu zrębowi eschatologii powszechnej, która w pierwotnym kerygmacie apostołskim musiała zajmować miejsce zasadnicze i centralne jako dopełnienie dzieła zbawczego Chrystusa. Niemniej sam Łukasz nie należąc do pokolenia pierwszego, już musiał liczyć się z nieprędkim terminem paruzji. Ta jego sytuacja zdaje się tłumaczyć oboczność w jego obu dziełach obydwu wątków: oczekiwania bliskiej paruzji i zarazem pewnego jej odwlekania się.

Poszukiwanie idące po linii pierwszej jego tendencji, tzn. pisania dla Greków, pozwala przypuszczać, że jako Grek antiocheński Łukasz miał typowo helleńskie zainteresowanie losem przede wszystkim jednostek. Znalazł on więc w dostępnych sobie źródłach taki pokład tradycji słów Jezusa, który mu ułatwił próbę nadania pewnego rodzaju autonomii dla prawd eschatologii indywidualnej, dotąd zbytnio wzorem żydowskim uzależnionej od powszechnej. Dostrzega on w Jezusowym „teraz” obok momentu realizacji — „już” — także drugi: „jeszcze teraz”, podyktowane przez doświadczenie pierwotnego Kościoła. A przenosząc to wszystko na płaszczyznę jednostki, czyni prawdę o zbawieniu bliższą indywidualistycznej koncepcji greckiej⁵¹.

Drugie pokolenie chrześcijańskie, żyjące pod znakiem napięcia eschatologicznego Dobrej Nowiny, było narażone w związku z tym na dwa niebezpieczeństwa. Groziło mu bądź literalne ujęcie paruzji na modłę apokaliptyki żydowskiej bądź osłabienie wiary i idące w ślad za nim rozluźnienie moralne jako fałszywy wniosek wysnuty z odwlekania się paruzji. Łukasz przeciwstawia się obydwu niebezpieczeństwom. Przeciwi katastrofizmowi apokaliptycznemu znajduje takie słowa Jezusowe, jak np.: *Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie i nie powiedzą: Oto tu jest, albo: Tam. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest* (Łk 17, 20n) lub słowa pożegnalne przed wniebowstąpieniem *o czasie i chwili, które Ojciec ustalił swoją władzą* (Dz 1, 7). Natomiast przeciwko wszelkim tendencjom do rozluźnienia moralnego kierują się jego wyżej omówione mocne akcenty indywidualne, jak kara potępienia dosięgająca zaraz po śmierci tych, którzy nie liczą się z bliską wiecznością. Przy tym punkt widzenia duszpasterski bierze tu niejako górę nad dopracowaniem do końca myśli teologicznej⁵², w sensie syntezy obu eschatologii.

Mówiąc o tej niedopracowanej syntezie, jednocześnie dotykamy

⁵⁰ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 137—145.

⁵¹ Por. *tamże*, 145—147.

⁵² Por. S. G. Wilson, *Lukan Eschatology*, NTS 15 (1969—70) 344—347.

trzeciej przyczyn omawianego zjawiska. Taka oboczność dwu wątków eschatologicznych daje się zauważyć już u św. Pawła, który był przeciwieństwem *illuminator Lucae*. Jakkolwiek można stwierdzić u Pawła stopniowe jakby narastanie momentu indywidualnego w eschatologii⁵³ w miarę upływu czasu i zdobywania doświadczeń, to jednak oboczność obu wątków da się u niego wyśledzić od początku. Już w 1 Tes 4, 16n stwierdza on, że zmarli przed paruzją wierni nie są oddzieleni od Chrystusa⁵⁴. A jawną oboczność ich bez próby uzgodnienia mamy w jednym kontekście, w kontrowersyjnym wciąż urywku 2 Kor 5, 1—10. W nim to obok niewątpliwych akcentów indywidualnych, jak określenie życia doczesnego jako pielgrzymowania z *daleka od Pana* (w. 6), a śmierci wręcz pożądanej, by *opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana* (w. 8) występuje również prawda, że *wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa* (w. 10), co zdaje się być rysem paruzji Chrystusa z scenariusza apokaliptycznego. Przedmiotem kontrowersji jest właśnie to, czy ów „trybunał Chrystusa” można odnieść do tego, co teologia z czasem nazwała sądem szczegółowym?⁵⁵

Moment sądu wart jest zastanowienia, gdyż tędy — być może — prowadzi droga do zrozumienia, dlaczego tak u Pawła jak u Łukasza zachodzi znamienna oboczność obu wątków bez podejmowania się wysiłku, by je zsyntetyzować. U obydwóch w tekstach dotyczących eschatologii indywidualnej implikuje się fakt rozstrzygającej oceny życia człowieka przez Boga czy Chrystusa wraz z wieczną odpłatą, a przeciwieństwo nigdy tam nie zachodzi termin „sąd” (*krisis, krima*) ani „sądzić” (*krinein*), które występują w wielu innych miejscach, gdzie mowa jest o sądzie ostatecznym, powszechnym (2 Tes 1, 5; 2 Tm 4, 1; Łk 10, 14; 11, 31n; Dz 24, 25). Tak samo jest u synoptyków i w innych pismach NT (np. Mt 10, 15; 11, 22. 24; 12, 41n; 2 P 2, 4. 9; 3, 7; 1 J 4, 17; Ap 14, 7). — z wyjątkiem może Hbr 9, 27). — Ta obecność pojęcia, a nieobecność terminu, nasuwa przypuszczenie, że autorzy NT zastrzegają biblijny, odziedziczony ze ST, termin „sądu” czy „sądzenia” dla oznaczenia ostatniej chwili dramatu dziejowego, dla zakończenia planu zbawienia. Natomiast nie sprawia im najmniejszej trudności rozszczepienie w czasie i sądu i zbawienia. Ostatecznej racji tego zjawiska należy szukać w tym, że „hermeneutycznym kluczem do eschatologii NT jest osoba Chrystusa, w której teraźniejszość i przyszłość obecne są jednocześnie”⁵⁶. Nadto przynależność wiernych do Chrystusa jest czymś tak

⁵³ „Entre la Ire aux Thessaloniens et l'Épître aux Philippiens l'aspiration à «être avec le Christ» reçoit donc approfondissement religieux considérable”. J. Dupont, SYN CHRISTO, dz. cyt., I 187.

⁵⁴ Por. W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 213.

⁵⁵ Tak twierdzi E.-B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*. Paris 1937, 159. Innego zdania jest dziś większość komentatorów, do czego też przychyliła się K. Prüm m, *Diakonia Pneumatos*, Roma—Freiburg—Wien 1967, I 306.

⁵⁶ E. Grässer, *Die Naheerwartung Jesu* (SDB-61), Stuttgart 1973, 139.

mocnym, że śmierć cielesna nie może przerwać tego związku: *w życiu i śmierci należymy do Pana* (Rz 14, 8 por. 8, 38n). Stąd to sąd szczegółowy, nie nazwany tak nigdzie w NT, i paruzja z jej przyszłym sądem leżą niejako na jednej i tej samej linii: ta druga stanowi przedłużenie pierwszego. Stąd więc przyjdzie Syna Człowieczego, gdy chodzi o sąd, urzeczywistnia się dla każdego człowieka w bliskiej godzinie jego śmierci, podobnie jak podczas obłężenia w roku 70 ów sąd się zrealizował dla Jerozolimy i Żydów⁵⁷.

Akcenty więc eschatologiczne Łukasza, położone na losie jednostki, są przykładem cennej tendencji duszpaszterskiej Ewangelisty, jakimś trafnym odczytaniem „znaku czasu”. Stąd zasługują one w pełni, by je wymieniać w szczegółowych introdukcjach lub skrótach syntetycznych teologii Łukaszowej. Stanowią one bowiem cechę znamioną, odrębną od innych dotąd wymienianych, i autonomiczną, w tym sensie, że nie da się jej do innych sprowadzić. Łukasz-teolog jest więc wartym naśladowania⁵⁸ przykładem twórczej *cogitatio fidei*.

Kraków

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

O. Franciszek Gołębiowski OP

POWIĄZANIA LITERACKIE I ZNACZENIE TEOLOGICZNE TRZECH PERYKOP W EWANGELII JANOWEJ (3, 1—13; 4, 1—42; 4, 46—54)

I. KONTEKST I WZAJEMNE POWIĄZANIE OMAWIANYCH PERYKOP

Trzy perykopy: spotkanie i dialog Nikodema z Jezusem (3, 1—13), spotkanie Jezusa z Samarytanką (4, 1—42) i uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum (4, 46—54) mieszczą się w sekcji Ewangelii Jana, którą zwykło się określać mianem sekcji „znaków” (rozd. II—IV), jako wyróżniająca się swoją treścią od sekcji „dzieł” (rozd. V—XII).¹

Sekcja „znaków” określona jest na początku i na końcu wzmianką o Kanie Galilejskiej. Stwierdzenia Ewangelisty: *Taki to początek znaków (archên tōn sēmeiōn) uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej, objawił*

⁵⁷ Por. D. Mollat, *Jugement*, DBS IV 1358n.

⁵⁸ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 147.

¹ Zob. H. VandenBussche *La structure de Jean I—XII*, w: *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Bruges 1959, s. 63, 108; I. de la Potterie, *Structura primae partis Evangelii Johannis* (capita III et IV), VD 47 (1969) 130—140.

swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11) oraz *Ten już drugi znak (deúteron sēmeíon) uczynił Jezus od chwili przybycia z Judei do Galilei* (4, 54) spinają, jak klamry, całą tę sekcję. Inaczej jeszcze ujmują zagadnienie, między pierwszym i drugim „znakiem” w Kanie istnieje semicka inkluzja: 2, 1 odpowiada 4, 46 a 2, 11 łączy się z 4,54.²

Sekcję J 2, 1 — 4, 54 można nazwać za H. Van den Bussche³ i I. De la Potterie⁴ „dyptykiem” objawienia się Chrystusa i przejawami różnych postaw wiary ze strony ludzi odpowiadających na to objawienie.

Całą tę sekcję można podzielić w następujący sposób:

- A. Podwójny obraz objawienia się Chrystusa przez znaki (2, 1—22)
 1. „Znak” wina w Kanie (2, 1 — 12);
 2. „Znak” świątyni w Jerozolimie (2, 13—22).
- B. Przegląd postaw wiary odpowiadających na objawienie się Chrystusa (2, 23—4, 54):
 1. Wstęp: ogólne zagadnienie wiary ludzi odpowiadających na objawienie się Chrystusa (2, 23 — 25);
 2. Trzy odpowiedzi — przykłady wiary (3, 1 — 4, 54):
 - a. Nikodema — ortodoksyjnego Żyda (3, 1 — 13);
 - b. Samarytanka — sekciarki w ramach monoteizmu żydowskiego (4, 1 — 42);
 - c. Urzędnika królewskiego z Kafarnaum — poganina (4, 46—54).

Cała ta sekcja 2, 1 — 4, 54 wydaje się posiadać swoją wewnętrzną literacką i teologiczną jedność, aczkolwiek nie jest ona przez wszystkich przyjmowana. Jedni widzą w pierwszym „znaku” w Kanie wraz z J 1, 19 — 51 wprowadzenie do życia publicznego Jezusa⁵, drudzy natomiast uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum łączą z rozdz. piątym, który rozpoczyna sekcję „dzieł”⁶.

Należy stwierdzić, że w tej sekcji „znaków” tematem wybijającym się na pierwsze miejsce jest wiara (czasownik *pisteúein* występuje tutaj aż 17 razy). Jest to wiara uczniów (2, 11), Żydów w Jerozolimie ze względu na „znaki” Jezusa (2, 23). Właśnie ta wiara, która stanowi kanwę tej sekcji, otrzymuje swoją weryfikację w trzech osobach —

² R. Schnackenburg jest zdania, że opowiadanie o pierwszym i drugim „znaku” w Kanie zawdzięcza Ewangelista secjalnej tradycji, którą nazywa „Kana — Tradition”, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg 1965, 329, 497.

³ *dz. cyt.*, 108.

⁴ *dz. cyt.*, 132 n.

⁵ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John*, London 1970, 158; M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, 133 nn; D. Mollat, *L'Évangile et les Épitres de Saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris 1953, 25 nn.

⁶ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, s. 318 nn; A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana*, RScR 48 (1960) 69 nn.

typach przez ich zetknięcie się z Jezusem: w Nikodemie — Żydzie, w Samarytance — sekiarce oraz w urzędniku królewskim z Kafarnaum — poganinie.

Mając na uwadze te trzy osoby — typy, które w różnoraki sposób ustosunkowują się do Chrystusa i wyrażają swoją wiarę w Niego oraz uwzględniając środowiska, jakie te osoby reprezentują a mianowicie: Jerozolimę — Judeę, Samarię i Galileę rodzi się pytanie, czy nie należałoby postawić twierdzenia, że te trzy perykopy w Ewangelii Jana są odbiciem zagadnienia historycznego rozszerzania się chrześcijaństwa na terenie Palestyny w jego pierwszej fazie? Jesteśmy bowiem tutaj zupełnie w tej samej sytuacji, jaką przedstawił schematycznie św. Łukasz w Dziejach Apostolskich: *...gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (1, 8).

I tutaj właśnie nasuwa się jeszcze jedno, bardzo istotne pytanie: czy ta cała sekcja J 2 — 4, a zwłaszcza te trzy omawiane perykopy, nie są owocem bezpośrednich i świadomych wpływów, jeśli nie osobistej redakcji, to przynajmniej teologii św. Łukasza⁷? Jak na to wskazuje słownictwo, powiązania literackie i treści teologiczne tych perykop, o czym będzie szeroko mowa poniżej, ktoś z kręgu św. Łukasza i jego teologii, jako świadek problematyki misyjnej pierwotnego Kościoła, ukazał w sposób bardzo mistrzowski styl głoszenia „Dobrej Nowiny” przez Kościół trzem grupom ludzi: Żydom, Samarytanom i poganom ze świata grecko-rzymskiego.⁸ Reakcja trzech osób — typów na kerygmę chrześcijańską o zbawieniu poprzez wiarę w Chrystusa sprowadzona jest do reakcji na „znaki”. Z drugiej jednak strony mamy dobrze uwzględnione uwarunkowania religijno-etniczne, które sprawiają, że i ta kerygma jest w każdym wypadku inaczej głoszona i ta reakcja wiary na objawiającego się w ten sposób Chrystusa ma zupełnie inny przebieg i wewnętrzną strukturę u poszczególnych osób — typów.

⁷ Za wpływem św. Łukasza na redakcję Ewangelii Jana wypowiedział się M. E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile* (Jn. IV, 46 — 54), RB 69 (1962) 185—211. Jednak wielu nie przyjmuje tej hipotezy.

⁸ Według Synoptyków (Mt 10, 5—16; Mk 6, 6—13; Łk 10, 1—20) uczniowie Jezusa rozpoczęli swoją działalność misyjną w Palestynie już za Jego życia, ale nie obejmowała ona Samarytan i pogan. Dla Jana misja uczniów Jezusa zakłada Jego zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego (17, 18; 20, 21 — 23).

II. ROLA „ZNAKU” WINA W KANIE I „ZNAKU” ŚWIATYNI W SEKCJI J 2 — 4 W ŚWIETLE TEOLOGII „ZNAKU” W EWANGELII JANA

W Ewangelii Jana cuda Jezusa są nazywane już to „znakami” (sēmeia) (2, 11; 2, 18. 23; 3, 2; 4, 48. 54; 6, 2. 14. 26. 30; 7, 31; 9, 16; 11, 47; 20, 30) już to „dziełami” (erga) (5, 20, 36; 7, 3. 21; 9, 3; 10, 25. 32. 37. 38; 14, 10. 11; 15, 24) 9. „Znak”, jako określenie cudu Jezusa, pojawia się zawsze na ustach ludu, Żydów lub Ewangelisty, natomiast sam Jezus posługuje się tym określeniem tylko dwa razy: 4, 48 („znaki i cuda”) i 6, 26. Określenie „dzieło” („dzieła”) pojawia się zawsze w ustach Jezusa w Jego wielkich mowach i dialogach, które po nich następują, głównie w rozdz. 5—10.

„Znaki” zawsze objawiają chwałę Chrystusa (2, 11), która jest chwałą samego Boga (11, 40), działającego w Chrystusie i przez Niego (11, 4).

„Znakiem” najwyższego stopnia jest zmartwychwstanie Chrystusa, które Ewangelista zawsze przedstawia jako wywyższenie lub uwielbienie Syna Bożego (2, 18 — 22; 12, 23. 28; 13, 31 — 17, 1). Zmartwychwstanie Chrystusa będzie także ostatnim „znakiem” danym Żydom na dowód boskiego posłannictwa i Jego dzieła. Ze względu na „znaki” wierzą w Chrystusa Jego uczniowie (2, 11), lud z Galilei idzie za Nim i uznają w Nim proroka zapowiedzianego przez Mojżesza (6, 2. 14), ludzie w Jerozolimie uznają w Nim Mesjasza (7, 30) i przyjmują Go jako Króla mesjańskiego w czasie uroczystego wjazdu do tego miasta (12, 18).

Tak więc „znaki” są środkiem danym przez Boga, by doprowadzić ludzi do wiary w boskie posłannictwo Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (20, 30).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że o ile w Starym Testamencie znaki odnoszą się i nawiązują do wypadków z czasów „Wyjścia” z Egiptu i wędrówki przez pustynię lub zapowiadają pewne zdarzenia, to w Nowym Testamencie one stwierdzają nadejście i obecność czasów mesjańskich. Następnie, o ile w Ewangeliach synoptycznych cuda (*dynámeis*) ukazują raczej autorytet Chrystusa, to „znaki” u Jana zawierają rzeczywistości ukryte, dla których zrozumienia konieczna jest wiara.

„Znaki i cuda” (*sēmeia kai téрата*) są też jedną z charakterystycznych cech dla posłannictwa apostołskiego (Mt 10, 7—8; Mk 6, 7; 16,

⁹ Zob L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'évangile de St Jean*, w: *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques, I), Bruges 1958, 131—138; J. P. Charlier, *La notion de signe (sēmeion) dans le IV^e Evangile*, RSPT 43 (1959) 434—438; R. Formesyn, *Le sēmeion johannique et le sēmeion hellénistique*, ETL 38 (1962) 856—894; D. Mollat, *Le semeion johannique*, w: *Sacra Pagina*, II, 208—218; K. H. Rengstorff, *Sēmeion in den johanneischen Schriften*, TWNT VII 241—257; R. Schnackenburg — *Die johanneischen „Zeichen”*, w: *Das Johannesevangelium*, I 344—356;

17 — 18. 20; Łk 9. 1—2. 6; Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12. 15—16; 8, 6—7. 13; 14, 3). One dowodzą o nowej rzeczywistości Bożej, która wkroczyła w historię ludzką i zadaniem ich jest popieranie wezwania apostołskiego do nawrócenia.

U J 2 — 4 wzmianka o „znakach” występuje aż 6 razy (2, 11. 18. 23; 3, 2; 4, 48. 44). Ale jeden raz pojawia się w tej sekcji zestawienie „znaki i cuda” (*sēmēia kai tērata*) a mianowicie w 4, 48, które to zestawienie stanowi hapax legomenon w Ewangelii Jana a jest tak bardzo typowe dla posłannictwa apostołskiego.¹⁰

Pierwszym znakiem a równocześnie „początkiem znaków” jest przemiana wody w wino, jakiej dokonał Jezus w Kanie.¹¹ Przez ten „znak” Jezus objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11). Mamy tu podkreślone pozytywne ustosunkowanie się uczniów do Jezusa przez oglądany „znak”, gdyż dzięki niemu oni *uwierzyli w Niego*.

Przemiana wody w wino dokonana przez Jezusa jest „znakiem” nie tylko Jego Bożej mocy, ale także stwierdzeniem, że nastąpiła już pełnia czasów mesjańskich wraz z całym bogactwem zapowiadanych obietnic (Iz 25, 6; Jr 31, 5. 12; Oz 2, 10. 24; Am 9, 13; Jl 4, 18). Doskonale wyraża to J 2, 8: *Zaczerpnijcie teraz (nyn) i zaniescie staroście weselnemu*. Przysłówkę czasu *nyn* (występuje on w Ewangelii Jana 28 razy, w Listach Jana 5 razy, natomiast u Łukasza 14 razy) jest odpowiednikiem *sēmeron* (11 razy u Łukasza i 9 razy w Dziejach Apostołskich). Oba te przysłówki, będące synonimami, wyrażają uobecnienie zapowiadanych obietnic eschatologicznych, co stanowi jeden z bardzo ważnych aspektów teologicznych, właściwych dla pism Jana i Łukasza. Idzie o to, że obietnica staje się realizacją, era eschatologiczna wchodzi w historię świata, chociaż pełna „godzina” Jezusa jeszcze nie nadeszła.¹²

Gody weselne są równocześnie unaocznieniem, że Nowe Przymierze w którym Bóg ma wejść w najbardziej intymne duchowe związki ze wszystkimi ludźmi, nabiera konkretnych przejawów wraz z pojawieniem się Chrystusa (Iz 61, 10—11; 62, 4—5; Jr 31, 31 — 34; Ez 34, 23 — 26; 37, 24—28).

¹⁰ Mt 10, 7—8; Mk 6, 7. 13; Łk 9, 1—2. 6; Mk 16, 17—18. 20; Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12. 15—16; 8, 6—7. 13; 14, 3;

¹¹ Zob. M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956, 133—159; R. J. Dillon, *Wisdom tradition and sacramental retrospect in the Cana Account* (Jn 2, 1—11), CBQ 24 (1962) 268—296; A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, ETL 36 (1960) 5—22; tenże, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana* (Jo. II, 1—11) et le symbolisme johannique, RThom 65 (1965) 517—535; E. Haible, *Das Gottesbild der Hochzeit von Kana. Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre*, MThZ 10 (1959) 189—199; J. Hanimann, *L'heure de Jésus et les noces de Cana*, RThom 64 (1964) 569—584; G. Mainberger, *Vom Zeichen zum Symbol*, WW 26 (1971) 413—421;

To Nowe Przymierze według proroków zawiera:

- a. oczyszczenie z grzechów;
- b. obdarowanie ludzi nowym sercem i nowym duchem;
- c. połączenie wszystkich rozproszonych w jedno.

Ten cały tak bardzo bogaty symbolizm „znaku” przemiany wody w wino wydaje się wynikać z następujących faktów:

a. To wesele ma miejsce „trzeciego dnia”. Komentatorzy snują tu różne opinie, lecz najczęściej widzą tu powiązanie ze zmartwychwstaniem Chrystusa.¹³ Jednak, jak przekonywująco tłumaczy Schalom Ben-Chorin,¹⁵ „trzeci dzień” oznacza po prostu wtorek (hebr. *jōm hašliši*), w którym to dniu zawierano u Żydów małżeństwa, zwłaszcza w czasach prześladowań ostatnich trzech wieków historii Izraela.¹⁵

b. Obecność sześć stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń (2, 6), które napełniono wodą, by Chrystus ją przemienił w wino „dobre” nie zawierają symbolizmu sześciu dni tygodnia i nowego szabatu¹⁶, ile raczej sześciu tygodni w liczeniu apokaliptycznym.¹⁷

c. Jan Chrzciciel u J 3, 29 uważa się za „przyjaciela oblubieńca”, co doskonale upodobnia go w roli Poprzednika Chrystusa do roli starosty weselnego w Kanie i danej przez niego oceny „dobrego wina”, jakim Chrystus obdarował zaproszonych gości (2, 8—10).¹⁸

Jednak najbardziej uderzające jest stwierdzenie Ewangelisty, że Jezus objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11). To stwierdzenie, w zestawieniu z Jn 2, 23 — 25 i innymi miejscami tej Ewangelii, gdzie mamy podkreślony jedynie entuzjazm ludzi na widok „znaków” Chrystusa, podkreśla kluczową i pozytywną rolę tego „znaku” dla apostołów a nawe wszystko dla ich wiary.

Jest to bowiem „znak”, który swoją treścią zbliża się do Łukasowego *sēmeion* — *rēma* (2, 12. 15. 17). U Łukasza ten „znak” (*Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie* — 2, 12) ma uzasadnić, że dziś — (*sēmeron*) *narodził się wam w mieście Dawida Zbawiciel, którym jest Chrystus, Pan* (2, 11)¹⁹. A więc jest to znak stwierdzający rzeczywistość: „dzisiaj” (*sēmeron*), „teraz” (*nyn*) jest już obecny oczekiwany Chrystus, Zbawiciel wszystkich ludzi.

¹² Autor zdaje sobie sprawę, że połączenie misji Kościoła z życiem Jezusa domaga się pewnego uwzględnienia pełnej Jego „godziny”, którą jest śmierć na krzyżu prowadząca do pełnego ukazania Jego chwały.

¹³ Tak sądzą: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I 331; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 300 i in.

¹⁴ Zob. *Jesus, Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967, 84—85;

¹⁵ J. Bonsirven, *Les textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, Nr 1224, 1289;

¹⁶ Tak sądzi M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 15;

¹⁷ W Księdze Henocha Etiopskiego (91, 12—17; 93, 1—14) historia świata dzieli się na 10 tygodni: 3 tygodnie historii świata przed Izraelem i 6 tygodni historii Izraela. Przy końcu 10 tygodnia świata czyli 7 tygodnia Izraela ukaże się Mesjasz. Podobny schemat leży u podstaw genealogii Jezusa u Mateusza 1, 1—17.

¹⁸ M. E. Boismard uważa, że J 3, 22—30 stanowiły wstęp do opowiadania o „znaku” w Kanie (*Les traditions johanniques concernant le Baptiste* RB 70 [1963] 34n);

¹⁹ Zob. Ch. H. Giblin, *Reflections on the Sign of the Manger*, CBQ 29 (1967) 87—101; L. Legrand, *L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc II*, 8—20, RB 75 (1968) 161—187;

„Znak” przemiany wody w wino w Kanie ma ten sam cel: ten „znak” można oglądać i dzięki niemu uwierzyć a także głosić innym, że Chrystus jest już między ludźmi obecny i już „teraz” (*nyn*) obdarza wszystkich wiążących w Niego „winem” zbawienia mesjańskiego.

„Znak” świątyni (2, 13—22), chociaż nie ma charakteru zewnętrznego cudu, jaki można oglądać, to jednak jest on „znakiem”, gdyż jest czynem Jezusa objawiającym Jego mesjaństwo (Mt 3, 1; Za 6, 12—15; 14, 21)²⁰. I Żydzi tak rozumieją oczyszczenie świątyni z kupczących w niej. Jezus zapowiada koniec dotychczasowego kultu a obiecuje równocześnie kult nowy. Chociaż Żydzi nie zdają sobie sprawy ze wszystkich następstw, jakie wynikają z tego „znaku” Jezusa, rozumiejąc żądanie Jego, by zniszczyli „tę świątynię”, w sensie zburzenia świątyni jerozolimskiej, to Ewangelista dokonał należytej oceny prawdy zawartej w tym „znaku” (2, 19. 21. 22). Oto Żydzi skazają na śmierć Mesjasza, ale ta śmierć zakończona zwycięskim zmartwychwstaniem Jezusa spełni to wszystko, co Żydzi odrzucili: świątynię i nowy kult czasów mesjańskich, z którego też oni będą wykluczeni, jeśli nie uwierzą w „wywyższonego Syna Człowieczego” (J 3, 14).

Epilog pobytu Jezusa w Jerozolimie (2, 23 — 25) jest poniekąd stwierdzeniem dosyć pesymistycznym ze strony Ewangelisty odnośnie Żydów: ich niewiara ma cechy jakby wrodzone a cała scena — „znak” świątyni stanowi jakby odwrotną stronę „znaku” w Kanie, gdzie właśnie uczniowie Jezusa wyrazili swą wiarę w Niego.

Jednak obecność Chrystusa „teraz” (*nyn*) każe Ewangelście postawić problem wiary w Niego w sposób bardzo konkretny, przez ukazanie na scenie trzech osób — typów: Nikodema, Samarytanki i urzędnika królewskiego — poganina, którzy mają możliwość wejścia do Nowego Przymierza — Kościoła, dzięki służebnemu doprowadzeniu ich do Chrystusa przez tych, którzy „uwierzyli w Niego”, apostołów i uczniów „Zbawiciela świata”.

III. TRZY ODPOWIEDZI WIARY OSÓB — TYPÓW W CHRYSZTUSA — ZBAWICIELA

1. Nikodema — ortodoksyjnego Żyda (3,1 — 13)

Nikodem jest ukazany jako przedstawiciel judaizmu ortodoksyjnego. Jest on członkiem Sanhedrynu, dostojnikiem żydowskim i nauczycielem Izraela²¹.

„Izrael” występuje w Ewangelii Jana tylko cztery razy i określe-

²⁰ Zob. F. M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple*, RB 38 (1929) 178—200; A. M. Dubarle, *Le signe du Temple* (Jo. II, 19), RB 48 (1939) 21—44; X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, RScR 39 (1951) 155—175; H. Van den Bussche, *Le signe du Temple dans St Jean* BVChr 20 (1957) 81—100;

²¹ Zob. F. M. Braun, *La vie d'en haut* (Jo., III, 1—15), RSPT 40 (1956) 3—24; S. Mendne, *Nikodemus*, JBL 77 (1958) 293—323; I. de la Potterie, *Structure primae partis Evangelii Johannis (capita III et IV)*, VD 47 (1969) 130—140; tenże, *Ad dialogum Jesu cum Nicodemo* (2, 23—3, 21), VD 47 (1969) 141—150; tenże, *Jesus et Nicodemus: De necessitate generationis ex Spiritu* (Jo 3, 1—10), VD 47 (1969) 193—214; L. Stachowiak, *Spotkanie Jezusa z Nikodemem* (J 3, 1—21), RTK 20, (1973) z. 1, 69—81; L. J. Topel, *A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2, 23—3, 21*, CBQ 33 (1971) 211—220; I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit*, ScE 14 (1962) 351—374;

niem tym Ewangelista oznacza nie Żydów, którzy zawsze zajmują wrogą postawę wobec Chrystusa i zatwardzają się w swojej niewierze, ale lud wybrany, który jest „małą resztką”, i któremu będzie objawiony Mesjasz w Jezusie, pod warunkiem przyjęcia Jego świadectwa.²²

Treściowo i teologicznie „Izrael” u Jana upodabnia się do pojęcia, jakie spotykamy w Ewangelii Łukasza (1, 16. 54. 68. 80; 2, 25. 32. 34; 7, 9; 24, 21), w Dziejach Apostolskich (1, 6; 2, 36; 4, 10; 5, 31; 9, 15; 10, 36 i in.) i w Listach św. Pawła (Rz 9, 6; 9, 27; 11, 7; 11, 26; Ga 6, 16; Ef 2, 12).

Przybycie Nikodema do Chrystusa przypomina w pewien sposób spotkanie się starca Symeona ze Zbawicielem w świątyni (Łk 2, 25), który *wyczekiwał pociechy Izraela*. Nikodem wyznaje: *Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z nim* (3, 2). W tym stwierdzeniu Nikodema: *gdyby Bóg nie był z nim* jest jakby zawieszonym uznaniem w Jezusie Emmanuela i Mesjasza Pańskiego (Mt 1, 23; Łk 2, 26; Dz 7, 9; 10, 38).

Jezus, przyjąwszy to stwierdzenie Nikodema, że królestwo Boże rozpoczęło swój rozrost, stawia przed Nikodemem konieczność odrodzenia się ponownego „z góry” (*ánōthen*)²³. Wyrażenie „królestwo Boże” (*hē basileia tou theou*), które w Ewangelii Jana występuje tylko 2 razy w tej scenie — dialogu (3, 3. 5) w połączeniu z „wizdieć” (*idein* — 3, 3) lub „wejść” (*eiselthein*) 3, 5) oznacza Boski świat Chrystusa lub lepiej, Kościół związany bezpośrednio z Osobą Zbawiciela, w którym uczestnictwo i przynależność uwarunkowana jest odrodzeniem się w oparciu o moc Ducha²⁴.

Wyrażenie „królestwo Boże” (*hē basileia tou theou*) spotyka się wprawdzie u Mateusza (5 razy), jako synonim „królestwa niebios” (*hē basileia ton ouranon* — 32 razy) i u Marka (15 razy), to jednak jest ono najbardziej typowe dla Łukasza (33 razy), Dziejów Apostolskich (7 razy) i dla św. Pawła (10 razy).

²² Zob. J. Belser, *Der Ausdruck hoi Ioudaioi im Johannesevangelium*, ThQ 84 (1902) 168—222; M. Colacci — *Il semen Abrahae nel V. e N. Testamento*, Bb 21 (1940) 1—27; Fr. Festorazzi, *I Giudei e il quarto Evangelo*, w: San Giovanni, „Atti della XVII Settimana Biblica”, Brescia 1964, 225—260; A. George, *Israël dans l'oeuvre du Luc*, RB 75 (1968) 481—525; F. Gryglewicz, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, ZNKUL 14, (1971) z. 2, 37—46; Y. B. Trémeil, *Le mystère d'Israël*, LV Nr 37 (1958) 71—90;

²³ „ánōthen” może znaczyć „z góry” lub „ponownie”: zob. O. Culmann — *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1966, 180;

²⁴ U J 3, 5 mamy podstawy do wniosku o konieczności przyjęcia chrztu. Jednak myśl pierwszoplanowa wydaje się być skierowana na odrodzenie się dzięki mocy Ducha Bożego, co w nauce Kościoła równa się odrodzeniu z Ducha Świętego w chrzcie. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I 283—383;

W rozmowie z Nikodemem Jezus aż trzykrotnie podkreśla tę samą prawdę, która stanowi warunek do „wejścia” lub „widzenia” królestwa Bożego:

- a. *...jeśli ktoś się nie narodzi powtórnie...* (3, 3);
- b. *...jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha...* (3, 5);
- c. *Trzeba wam się powtórnie narodzić* (3, 7).

Wreszcie, porównując to tajemnicze w swoim procesie odrodzenie do działania wiatru, Jezus kończy te wymagania słowami: *Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha* (3, 8).

Cały dialog między Nikodemem — typem Żydów a Jezusem, uosabiającym Kościół skupia się na temacie zapowiedzianym już przez proroków, dotyczących powszechnego odrodzenia ludzi w czasach mesjańskich, dzięki wylaniu Ducha Jahwe (Iz 32, 15; 44, 3 — 5; 59, 21; Ez 36, 25 — 27; Jl 3, 1 — 2; Za 12, 10).

Ten temat o odrodzeniu podejmuje także św. Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy wobec mieszkańców i pielgrzymów przybyłych do Jerozolimy (Dz 2, 14 — 18). Według stwierdzenia św. Piotra stało się to możliwe dlatego, *gdyż tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go... Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem* (Dz 2, 23 — 33. 36). Jako wniosek, który nasuwa się z koniecznością, jest przyjęcie we wierze Jezusa za Mesjasza i poddanie się obrzędowi chrztu w imię Jezusa Chrystusa a wówczas dar Ducha Świętego stanie się własnością każdego (Dz 2, 38).

Ale pytanie Nikodema *jakżeż to się może stać* (3, 9) oraz dana odpowiedź przez Jezusa wraz z Kościołem, poprzedzona pewnym wyrzutem co do niewiedzy Nikodema *Ty jesteś nauczycielem Izraela a tego nie wiesz* (3, 10), *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli a świadectwo naszego nie przyjmujecie.* (3, 11—12), wydają się odbijać uzasadniony pesymizm w stosunku do wiary Żydów w nadejście z Jezusem ery eschatologicznej.

Refleksje zawarte u J 3, 14—21 i 3, 31—36 a także świadectwo Jana Chrzciciela (3, 22—30) łączą się bezpośrednio z tajemnicą niewiary Nikodema i ówczesnych Żydów, których ten „uczony” był przedstawicielem.

Wywyższenie Syna Człowieczego w tym kontekście, podobnie jak u J 12, 32, każe myśleć o Dziejach Apostolskich 2, 33. 36, ale także o Łk 2, 34: *Oto ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak (eîs sêmeion), któremu sprzeciwić się będą.*

Stwierdzenie: *...potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego* (3, 14) może zawierać, jak wiadomo, techniczne określenie ukrzyżowania, ale

równocześnie prawdę o wywyższeniu Jezusa w chwale.²⁵ Chrystus ukrzyżowany jako „znak” (*sēmeion*) jest najbardziej zdolny „przejąc do głębi serce” człowieka, by mógł się nawrócić i ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów i otrzymać w darze Ducha Świętego (Dz 2, 37—38). Ale ten sam Chrystus wywyższony w chwale daje w *darze Ducha Świętego, który jest obietnicą dla was (Zydów) i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz* (Dz 2, 39; por. J 11, 51—52).

Niewiara w mesjańskie posłannictwo Jezusa i Jego dzieło równa się wykluczeniu z „królestwa Bożego”. Dlatego też „świat” w tym kontekście (3, 16—21) nie wydaje się oznaczać abstrakcyjnej ludzkości, ale świat, do którego wszedł Jezus — naród żydowski (J 1, 11). Ziszczające się obecnie wykluczenie z królestwa Bożego przygotowuje potępienie wieczne przez Syna Człowieczego, Najwyższego Sędziego (J 3, 31—36; 12, 31—32).

Do tych refleksji Ewangelisty dołącza się świadectwo Jana Chrzciciela (J 3, 22—30) o Chrystusie, który jako jedyny daje prawdziwe mesjańskie oczyszczenie.

Tak więc konfrontacja świata żydowskiego z Chrystusem w Kosciele, czego doświadczy najlepiej św. Paweł, kończy się słowami, które wyrażają uzasadniony tragizm w swej treści: *Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne (ujrzy królestwo Boże), kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży* (J 3, 36; por. J 9, 39—41).

2. Spotkanie Jezusa z Samarytanką (4, 1—42)

Rozdział 4 Ewangelii Jana rozpoczyna się trzema wierszami, które łączą się z 3, 22—30. W 3, 22 mamy wzmiankę, że Jezus wraz z uczniami udał się w drogę po obszarze Judei, gdzie udzielał chrztu. W 3, 23 mamy także wzmiankę o działalności chrzcielnej Jana w Ainon, w pobliżu Salim. Wreszcie, w 3, 26 dowiadujemy się o zaskarżeniu Jezusa przed Janem przez uczniów tego ostatniego, że Jezus „udziela chrztu i wszyscy idą do Niego”.

Do tej właśnie sytuacji nawiązują początkowe wiersze rozdz. 4, które stanowią przygotowanie do spotkania się Jezusa z Samarytanką a nawet do drugiego „znaku” w Kanie. Tak więc działalność Jezusa z Jerozolimy — Judei poprzez Samarię rozszerza się na Galileę: *opuscił Judeę i odszedł znów do Galilei. Trzeba Mu było przejść przez Samarię* (4, 3—4).²⁶

²⁵ Zob. O. Cullmann, dz. cyt., 181.

²⁶ Zob. J. Bligh, *Jesus in Samaria*, „Heythrop Journal”, 3 (1962) 329—346; F. M. Braun, *In Spiritu et veritate*, RThom 52 (1952) 245—274; 485—507; R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John*, CBQ 24 (1962) 1—14; A. Jaubert, *La symbolique du puits de Jacob* (Jean 4, 12), w: *L'Homme devant Dieu* (Mélanges... De Lubac), Aubier 1963, I 63—73; E. D. Freed, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968) 580—587;

Cała ta scena spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, około szóstej godziny, i dialog z nią prowadzony wydają się na pierwsze wejrzenie jak najbardziej naturalne. Jednak w tym spotkaniu i dialogu są pewne elementy, które każą widzieć w tej scenie problem bardzo konkretny i o historycznej doniosłości.

Już samo spotkanie „około szóstej godziny” (4, 6) nie jest pozbawione pewnego symbolizmu.²⁷ Ale dialog Jezusa z Samarytanką mający za przedmiot temat „żywej wody” i „nowego kultu” (4, 10—26) zadziwia nas głębią i odmiennością tematyki w porównaniu z dialogiem między Jezusem i Nikodemem. Jezus umiejętnie „zaczepia” myśli o religijne historyczne dziedzictwo Samarytan. Dialog ten przerywa przybycie uczniów z miasteczka, z którymi podejmuje Jezus rozmowę na temat „żniw” (4, 27—38). Cała zaś ta scena kończy się radosnym podsumowaniem: Samarytanie uwierzyli w Jezusa jako „Zbawiciela Świata” (4, 39—42).

Patrząc na scenę spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, w samym sercu Samarii, należy stwierdzić, że już w Starym Testamencie u źródła lub przy studni zawiązywały się pierwsze znajomości, które doprowadziły do związku małżeńskiego. Tak było w przypadku Izaaka i Rebeki (Rdz 24), Jakuba i Racheli (Rdz 29), Mojżesza i Sefory, córki Reuela (Wj 2, 15—22).

Ostatnio O. Boismard²⁸ wysunął opinię, że spotkanie Jezusa z Samarytanką jest chrześcijańskim midraszem, podejmującym temat z Rdz 24, gdyż zależność tego opowiadania od Rdz 24 widoczna jest nawet w powiązaniach słownych. Jezus spełnia tu rolę sługi Abrahama, Samarytanką rolę Rebeki a mieszkańcy Sychar to członkowie rodziny Rebeki.

Rzeczywiście cała ta scena odzwierciedla nam temat nowego małżeństwa między Bogiem i swoim ludem w Nowym Przymierzu.²⁹ Ten temat podjęty został już przez proroków, którzy dobrze rozumieli tragedię odpadnięcia Samarii nie tylko od królestwa Dawidowego, ale także od jedności religijnej. Dlatego też zapowiadali na czasy Nowego Przymierza między Bogiem i swoim ludem nieodwołalną radość z połączenia tych dwóch części, Judei i Samarii w jedno i ich powrót całkowity do Boga, jako do właściwego „małżonka” (Ez 16, 46—55; Oz 2, 1—25).

Punktem szczytowym dialogu Jezusa z Samarytanką są słowa: *Idź, zawołaj swego męża... Nie mam męża... Miałś bowiem pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem... Panie, widzę, że jesteś prorokiem* (4, 16—19). Przyznanie przez Samarytankę Jezusowi godności „proroka” nie ma uzasadnienia wcale w faktach rozszyfrowa-

²⁷ Zob. wyżej notę 17.

²⁸ Zob. *Aenon, près de Salem* (Jean III, 23), RB 80 (1973) 223 nn;

²⁹ Zob. A. Neher, *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, RHPH 34 (1954) 31—49;

nia przez Niego jej życia moralnego, ale należy je łączyć z nawiązaniem przez Jezusa do sytuacji religijnej Samarytan, jak to czynili prorocy Starego Testamentu.

Tu nie chodzi tylko o pięciu mężów, z którymi rozchodziła się Samarytanka żyjąca obecnie dalej z szóstym w sposób niewłaściwy, ale Jezus chce nawiązać do eklektyzmu religijnego Samarytanki i jej współziomków. Ci mężowie symbolizują pięć fałszywych bóstw, jakie przynieśli ze sobą osadnicy z Babilonu po przesiedleniu w 721 r. przed Chr. (2 Krl 17, 24—41). Zresztą, słowo aramejskie *ba'ala'* może oznaczać „męża” i „fałszywego boga”. „Szósty mąż” — to Jahwe, którego Samarytanie włączyli do swoich wierzeń i oddawali Mu kult na górze Garizim, jak słusznie chwali się kobieta przed Jezusem (4, 20).

Jezus, podejmując temat „żywej wody” i „nowego kultu” chce uświadomić Samarytance, że już nastał czas nowej ekonomii zbawczej: „Wierz Mi, niewiasto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca (4, 21). Ta godzina już jest gdyż obecny jest już Chrystus, inaugurator Nowego Przymierza (4, 23, 26).

„Dar Boży” (4, 10) łączy się z tematem „żywej wody”. Słowa Jezusa: *Każdy, kto pije tę wodę, znów będzie pragnął, kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu* (4, 13 — 14) są wprost paralelne do słów Jezusa u J 7, 37 — 39, które wypowiedział w Jerozolimie.

Warto zwrócić uwagę, że w obu wypadkach słowa Jezusa wywołują podobne reakcje u słuchających Go:

- a. Uznanie w Jezusie proroka (4, 19; 7, 40);
- b. Uznanie w Jezusie Chrystusa (4, 29; 7, 41).³⁰

„Dar Boży” połączony z „żywą wodą” występuje w Ewangelii Jana tylko jeden raz i to w scenie rozmowy Jezusa z Samarytanką. Natomiast spotyka się to wyrażenie 4 razy w Dziejach Apostolskich (2, 38; 10, 44n; 11, 15 — 17; 8, 20).

W świetle tych tekstów i sytuacji opisanych przez Dzieje Apostolskie słowa Jezusa skierowane do Samarytanki: *O, gdybyś знаła dar Boży i (wiedziała) kim jest ten, kto ci mówi: Daj mi się napić — prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej* (4, 10) zakładają jedno: poznanie kerygmatu o Jezusie, uznanie w Nim Chrystusa w takim sensie, jak Go głosił Kościół z Jerozolimy, oraz przyjęcie chrztu wraz z darem Ducha Świętego.

U J 7, 37 — 43 słowa Jezusa o Duchu Świętym, którego mieli otrzy-

³⁰ W Ewangelii Jana Mesjasz występuje tylko dwa razy: 1, 42 i 4, 25. W obu wypadkach chodzi o pojęcie Mesjasza, jakie odziedziczono z zapowiedzi Starego Testamentu. Chrystus natomiast jest tytułem Jezusa, jaki nadał Mu Kościół: to Mesjasz żydowski oczekiwany, ale który zrealizował dzieło Sługi Jahwe.

mać wierzący w Niego³¹, wywołują podział wśród ludzi odnośnie osoby Jezusa i miejsca Jego pochodzenia jako Chrystusa — z Galilei czy raczej z Betlejem, z rodu Dawida.

Samarytanka ma tylko ogólną wiedzę, że przyjdzie Mesjasz. Natomiast przedstawia się jej: *Jestem Nim Ja, który z tobą mówię* (4, 25—26). Zostaje ona w ten sposób wprowadzona w właściwe rozumienie kim jest Jezus: to nie Mesjasz oczekiwany przez Żydów i Samarytan, ze wszystkimi nadziejami, jakie łączono z Jego przyjściem, ale to Chrystus w rozumieniu Kościoła: uwielbiony przez mękę i zmartwychwstanie, dawca Ducha Świętego w chrzcie w Jego imię.

Cała rozmowa Samarytanki z Jezusem wywarła na niej wrażenie, gdyż biegnie do miasteczka i woła: *Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam: Czyż On nie jest Chrystusem* (4, 29)? I wielu Samarytan uwierzyło na Jego słowo a do tej kobiety mówili: *Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy, i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata* naprowadzają nas na zagadnienie kerygmatu o Jezusie w ujęciu Dziejów Apostolskich, jaką głoszono dla tych, którzy mieli przyjąć chrzest i dar Ducha Świętego.³²

W Dz 5, 42 i 11, 20 przedmiotem ewangelizacji apostołów i pierwszych misjonarzy chrześcijańskich jest „Jezus Chrystus” lub „Pan Jezus”. I w świetle tych tekstów stwierdzenia, jakie mamy u J 4, 29: *Czyż On nie jest Chrystusem* i w 4, 42: *On prawdziwie jest Zbawicielem świata* wydają się być sformułowane pod wpływem terminologii pierwotnego przepowiadania chrześcijańskiego³³, ale nade wszystko zdradzają teologię św. Łukasza.

Tytuł Jezusa „Zbawiciel świata” (*Sōtēr tou kósmou*) występuje u Jana tylko jeden raz w Ewangelii, w tej właśnie scenie z Samarytanką (4, 42) i w 1 J 4, 14, gdzie czytamy: *My także widzieliśmy i świadczymy, że Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata*.

Natomiast ten tytuł „Zbawiciel” spotyka się 2 razy u Łk (1, 47; 2, 11), 2 razy w Dziejach Apostolskich (5, 31; 13, 23) i 12 razy w Listach św. Pawła. To stwierdzenie nas naprowadza na wniosek, że ten tytuł typowy jest dla pism Nowego Testamentu, które miały na uwadze świat hellenistyczny, a w każdym razie nieżydowski.³⁴

Pytanie Samarytanki i wyznanie jej współziomków (4, 29. 42) po-

³¹ Pełne przyjęcie Chrystusa w wierze daje dopiero możliwość otrzymania daru Ducha Świętego. Niektóre kodeksy w J 7, 39 mają *pisteúontes* lub *pisteúontes*.

³² Zob. Dz 2, 36—38; 8, 5. 12; 10, 36—48;

³³ Zob. D. M. Stanley, *Die Predigt der Urkirche und ihr traditionelles Schema*, ThJ 11 (1968) 484—493;

³⁴ W LXX występuje ten tytuł 35 razy, ale nigdy nie pojawia się w tekstach mesjańskich. Zob. R. Schnackenburg, *La christologie johannique et le mythe gnostique du Sauveur*, w: *Présent et futur*, Paris 1969, 149—167;

dobne jest słownie i treściowo do zwiastowania przez aniołów pastierzom radosnej nowiny o narodzeniu Jezusa w Betlejem (Łk 2, 11—20).

W obu wypadkach mamy do czynienia z pewnymi elementami wspólnymi, które zdradzają charakter rodzaju literackiego „zwiastowania” o dobrej nowinie.³⁵ W momencie narodzenia Jezusa Bóg wysłał aniołów jako pośredników zbawczej nowiny do pasterzy.³⁶ W scenie spotkania Jezusa z Samarytanką rolę pośrednika i wysłannika między Jezusem, Chrystusem i Zbawicielem a mieszkańcami Sychar spełnia ta kobieta, która jako pierwsza odkrywa w Jezusie Chrystusie i, jak matka, doprowadza do Niego całą swoją rodzinę.

Jednak ta cała treść soteriologiczna w scenie spotkania Jezusa z Samarytanką nie jest odcięta od historii zbawienia, jaką Bóg postanowił włączyć w bieg historii Izraela. To zbawienie w Nowym Przymierzu bierze swój początek od Żydów: (4, 22). Jest tu nawiązanie do całej spuścizny Izraela, od której wyłamali się Samarytanie ale także do historycznego narodzenia Jezusa, Chrystusa i Zbawiciela w mieście Dawida, w Betlejem. Kościół z Jerozolimy prowadzący dzieło misyjne w Samarii, jako świadek Chrystusa, łączy w sobie spuściznę całej ekonomii zbawczej, która przewijała się poprzez historyczne i ludzkie losy Izraela, której część, tej ekonomii zbawczej, stanowią także Samarytanie i głos proroków nie omijał ich także nigdy.

„Zbawienie” (*hē sōtēria*) występuje tylko jeden raz w Ewangelii Jana (4, 22), natomiast spotykamy ten wyraz 4 razy u Łukasza i jest jednym z główniejszych tematów przewijających się w Dziejach Apostolskich (6 razy) i Listach św. Pawła (18 razy). Historia zbawienia, rozpoczęta powołaniem Abrahama, przechodzi przez jego potomstwo do całej rasy ludzkiej. Ale to zbawienie urzeczywistnia się przez uwierzenie w Jezusa, Zbawiciela świata, który przyszedł z pokolenia Dawida według obietnic, jako Mesjasz-Chrystus w rozumieniu Kościoła.

Już przy końcu tego opowiadania spotykamy ciekawe słowa: *Kiedy więc Samarytanie przybyli do Niego, prosili Go, aby pozostał u nich. Pozostał tam zatem dwa dni. I o wiele więcej ich uwierzyło na Jego słowo* (4, 40 — 41). Otóż to zaproszenie Jezusa przez Samarytan do pozostania u nich przypomina dosłownie prośbę wyrażoną pod adresem Piotra przez Korneliusza: *Potem uprosili go, aby zabawił kilka dni* (Dz 10, 48).

Zachodzi pytanie: czy to jest Jezus w swojej Osobie czy nauczający o Nim Kościół z Jerozolimy? Całe spotkanie, jak wspomniano, nosi cechy wydarzenia z życia ziemskiego Jezusa. Jednak zbyt widoczne elementy powiązań z wizją misyjną Kościoła Łukasza i Dziejów Apostolskich każą widzieć w tym opowiadaniu kunsztowne włączenie tej misyjnej działalności Kościoła z Jerozolimy w Samarii w życie Jezusa

³⁵ Zob. Łk 1, 5—24; 1, 26—38; por. Sdz 6, 11—24;

³⁶ Zob. L. Legend, *dz. cyt.*, widzi w przybyciu aniołów do pasterzy funkcję posłannictwa apostołskiego.

Chrystusa. I potwierdzeniem tego byłyby słowa Jezusa skierowane do apostołów: *Podnieście oczy wasze i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo... Tu bowiem okazuje się prawdziwym powiedzenie: jeden sieje, a drugi zbiera. Ja was wysłałem żąć, nad czym wyście się nie trudzili. Inni się natrudzili, a w ich trud wyście weszli*" (4, 35—38).

Kim są ci „inni” i „wy”? Opinie o tym wierszu są podzielone.³⁷ Należy jednak stwierdzić, że chodzi tu niewątpliwie o dzieło nawrócenia Samarii dokonane przez zbiorową pracę i wysiłek Kościoła z Jeruzolimy, przygotowane przez proroków i działalność Janową, które zostało uwieńczone darem Ducha Świętego, udzielonego przez apostołów (Dz 8, 14—17).

III. UZDROWIENIE SYNA URZĘDNIKA KRÓLEWSKIEGO Z KAFARNAUM (4, 46—54)

J 4, 43—45 stanowią przejście do opowiadania o uzdrowieniu syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum. Jezus po opuszczeniu Samarii przybywa do Galilei i Galilejczycy przyjmują Go z entuzjazmem, ze względu na znaki, jakich dokonał w Jeruzolimie (2, 23 — 25). W 4, 46 mamy ponowne nawiązanie do Kany, gdzie Jezus *przedtem przemienił wodę w wino*.³⁸

To nawiązanie do „pierwszego znaku” w Kanie ma charakter redakcyjny, ale wyraża świadomie poszerzenie działalności Jezusa w Kościele na nowy teren. Z Samarii przechodzi Dobra Nowina o zbawieniu do *Galilei pogan, by lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie, i mieszkańcom cieniejszej krainy śmierci światło weszło* (Mt 4, 15—16; Iz 8, 23—9, 1).

Przed Jezusem staje urzędnik królewski z Kafarnaum z prośbą, by uzdrowił mu chłopca. W odróżnieniu od Nikodema — ortodoksyjnego Żyda i Samarytanki — sekciarki jest on poganinem.³⁹ Czyż świat pogański miałby być wykluczony z Nowego Przymierza? Jezus obietnicą Ducha Świętego i Jego mocy zobowiązał apostołów do świadectwa o Nim „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8).

Ale oto tutaj jesteśmy świadkami nowej pedagogiki Jezusa działającego w Kościele. W dialogu z Nikodemem i z Samarytanką były

³⁷ Zob. M. E. Boismard, *Aeon près de Salem*, RB 80 (1973) 227 n; O. Cullmann, *Samarien und die Anfänge der christliche Mission. Wer sind die „Alloi” von Joh. 4, 38?*, w: *Vorträge und Aufsätze*, 232—240;

³⁸ W ten sposób mamy powiązanie cudu uzdrowienia chłopca ze „znakiem” w Kanie, dzięki któremu Jezus objawił się jako Instaurator Nowego Przymierza.

³⁹ Zob. M. E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile* (Jn. IV, 46—54), RB 69 (1962) 185—211; A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana* (Jo. IV, 46—54), RScR 48 (1960) 62—75; R. Schnackenburg, *Zur Traditionsgeschichte von Joh. 4, 46—54*, BZ 8 (1964) 58—88; S. Temple, *The Two Sings in the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) 169—174;

możliwe do podjęcia wspólne tematy między Kościołem i tym grupami ludzi. Dyskusja wokół wspólnych zagadnień tkwiących korzeniami w Bożej historii zbawienia winny naprowadzić Żydów i Samarytan do możliwości uznania w Jezusie Chrystusie i Zbawiciela świata, dającego odrodzenie z góry i udzielającego daru Bożego w Kościele. Natomiast w zetknięciu się Kościoła ze światem pogańskim i w przekładaniu mu „Dobrej Nowiny” o zbawieniu zabrakło tych punktów zaczepienia typu religijnego. Dlatego też jesteśmy świadkami cudu, dzięki któremu *uwierzył on sam (ojciec) i cała jego rodzina* (4, 53).

Na pierwsze wejście słowa Jezusa skierowane do urzędnika: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie* mają charakter cierpkiego wyrzutu. Czy tak jest w rzeczywistości? Cała myśl przewijająca się przez te trzy perykopy zachęca nas raczej do nastawienia się na pytanie: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie?* (4, 48)⁴⁰.

Nade wszystko zastanawiające jest tu użycie zestawienia *znaków i cudów* (*sêmeia kai térata*), które w Ewangelii Jana występuje tylko jeden raz w tej perykopie. Natomiast jest ono atrybutem towarzyszącym działalności apostołskiej (Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 14, 3; 15, 12)⁴¹.

W podobnym opowiadaniu u Mt 8, 5—13 i u Łk 7, 1—10 mamy setnika, który wysłał delegatów do Jezusa, by zechciał uzdrowić jego służbę.⁴² Jezus uzdrawia go mocą swojego słowa, nie wchodząc nawet do jego domu. Następnie chwali Jezus wiarę setnika, gdyż podobnej nie znalazł w Izraelu (Mt 8, 10; Łk 7, 9). U Mt 8, 11—12 zapowiada Jezus przybycie *wielu ze Wschodu i Zachodu, którzy zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim a synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemność...*

Wracając do J 4, 48 należy stwierdzić, że Jezus ze swej strony nie odmawia nigdy „znaku” czy cudu. Nawet w wypadku, gdy żądają znaku od Jezusa faryzeusze, Jezus zapowiada, że będzie im dany znak Jonasza — znak Jego zmartwychwstania. Następnie podkreśla Jezus, że ludzie Niniwy pokutujący na nawoływanie Jonasza potępią na sądzie to przewrotne plemię (Mt 12, 38—42).

W paralelnym opowiadaniu Łukasza (11, 29—32) Jonasz nie jest znakiem Zmartwychwstania Jezusa, ale ukazany jest jako głosiciel konieczności nawrócenia. Ponadto, u Łukasza ta perykopa o „znaku Jonasza” poprzedzona jest wzmianką o podziwiew kobiecie nad Matką Jezusa i Jego odpowiedzią skierowaną do niej: *Owszem, ale przecież błogo-*

⁴⁰ Tak czyta ten wiersz Westcott-Hort.

⁴¹ W świetle teologii „znaku” u Jana wiara może być owocem samego cudownego faktu, lecz musi wynikać ze zrozumienia jego treści głębszej. Zob. O. Cullmann, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la „vue” et de la „foi”, d’après le quatrième Evangile*, w: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. M. Goguel), Neuchâtel, 1950, 52—61.

⁴² Według M. E. Boismarda Jn 4, 46—54 zależy całkowicie od Łk 7, 1—10.

sławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je (11, 27—28; por. 8, 19—21). Dla Łukasza nie „znak” wydaje się być istotnym, ale moc słowa Bożego przyjętego we wierze, jak tego wzorem była Jego Matka: *Błogosławiona, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45).

Uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum: *Idź, syn twój żyje* (4, 50)⁴³ nosi w tej treści podobne cechy wiary w słowo Boże Jezusa: *Uwierzył człowiek słowu, które Jezus powiedział do niego i szedł z powrotem*. To uzdrowienie potwierdzają słudzy, którzy wychodzą naprzeciw temu urzędnikowi: *wczoraj około godziny siódmej opuściła go gorączka* (4, 52)⁴⁴.

Następstwem uzdrowienia chłopca jest uwierzenie urzędnika i jego rodziny w Jezusa: *I uwierzył on sam i cała jego rodzina* (4, 53). To ostatnie zdanie typowe jest dla Łukasza (19, 9), ale nade wszystko spotyka się je w *Dziejach Apostolskich* (11, 14; 16, 15. 31; 18, 8) gdzie oznacza ono włączenie tych, którzy uwierzyli w słowo nauczania apostołskiego i przyjęli chrzest, do społeczności Kościoła.⁴⁵

Całe opowiadanie o uzdrowieniu syna urzędnika stawia więc zagadnienie włączenia do Kościoła pogan. Mamy w tym opowiadaniu podkreśloną rolę cudu, chodzi przecież o uzdrowienie chłopca, ale siła ciężkości przesunięta jest na uwierzenie słowu, gdyż ono zawiera moc zbawczą dla człowieka. Urzędnik z Kafarnaum, jako poganin, doświadcza cudu, który mieścił się w zakresie mocy i władzy apostołów, których wspierał skuteczność przepowiadania, jednak wiara jego wydaje się być charakterystyczną dla tych *błogosławionych, którzy nie widzieli* (Jezusa), *a uwierzyli* (J 20, 29).

IV. ZAKOŃCZENIE

1. Przez „znak” wina w Kanie (2, 1—12) i „znak” świątyni w Jerozolimie (2, 13—22) Jezus objawił się jako Mesjasz i Zbawiciel. To objawienie dane jest wszystkim ludziom, którzy ze swej strony winni wyrazić swoją wiarę w Jezusa.

2. W Ewangelii Jana ta odpowiedź wiary na objawienie się Jezusa ukazana jest na przykładzie trzech osób — typów. Te osoby — typy reprezentują trzy środowiska, z którymi Kościół wszedł w kontakt przez przedłożenie im „Dobrej Nowiny” o zbawieniu: Nikodem —

⁴³ Te słowa podobne są zupełnie do słów, jakie wypowiedział Eliasz do wdowy z Sarepta (1 Krł 17, 23).

⁴⁴ „Godzina siódma” wydaje się mieć tutaj symboliczne znaczenie: chodziłoby o pełnię czasu Kościoła, do którego zostają powołani także poganie. Zob. wyżej notę 17.

⁴⁵ Zob. G. Delling, *Zur Taufe von „Häusern” im Urchristentum*, w: „Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum.” *Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1970, 288—310;

przedstawiciel Żydów, Samarytanka — Samarytanin, urzędnik królewski z Kafarnaum — pogan.

3. Te trzy perykopy w Ewangelii Jana należy przeto ujmować nie tyle na płaszczyźnie historii tradycji, ile raczej z punktu widzenia historii redakcji tej Ewangelii. Z punktu widzenia historii redakcji czas Jezusa i czas Kościoła są utożsamione: to Jezus, Chrystus i Zbawiciel, działa przez swoich apostołów i uczniów między ludźmi, dając im objawienie o Sobie.

4. Objawienie się Jezusa dokonane za czasów Jego ziemskiego życia, że jest On Chrystusem i Zbawicielem, instauratorem Nowego Przymierza, do którego mają wejść wszyscy ludzie, wymaga ze strony ludzi wiary, ale także przyjęcie chrztu.

5. W dwóch pierwszych perykopach dialogi są zaczepione o wspólne tematy typu religijnego, znane Kościołowi, Żydom i Samarytanom. Miejsce cud, jako przemawiający za koniecznością uwierzenia w Chrystusa. Jednak akcent jest przesunięty na moc słowa apostołskiego.

6. Naprowadza to nas na widzenie w tych trzech perykopach chęci gan według pewnego schematu, jaki mamy w *Dziejach Apostolskich*... przedstawienia zagadnienia chrystianizacji Żydów, Samarytan i *po-gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (1, 8).

7. Słownictwo i tematyka teologiczna jest w tych perykopach dosyć nietypowa dla Jana, a raczej zdradza powiązanie ze słownictwem i teologią Łukasza, zarówno jego Ewangelii jak i *Dziejów Apostolskich*. Wpływu i odbicia tendencji teologicznych Łukasza, a może nawet i re-stąd należałoby dopatrywać się w tych trzech perykopach wielkiego dążeń tych perykop przez Autora, który stał pod wpływem św. Łukasza, który był tak zainteresowany dziełem ewangelizacji ludzi podjętym przez Kościół po dniu Pięćdziesiątnicy.

Kraków

O. FRANCISZEK GOŁĘBIEWSKI OP

Ks. Stanisław Mędała CM

TRADYCJA O WIECZNOŚCI MESJASZA I REDAKCJA J 12, 34

W J 12, 23—36 są przytoczone ostatnie publiczne wypowiedzi Jezusa i reakcja na nie ze strony ludu, który wprowadził Go jako króla mesjańskiego do Jerozolimy. Pierwsza wypowiedź (ww. 23—28a) objawia uwielbienie Syna Człowieczego, które wyjaśnia głos z nieba (w. 28b). Lud niewłaściwie interpretuje to objawienie (w. 29), dlatego

Jezus je koryguje (w. 30). Druga wypowiedź (ww. 31—32) wskazuje na moment sądu nad światem i wywyższenia Jezusa. Ewangelista wyjaśnia, że tym momentem jest śmierć Jezusa na krzyżu (w. 33). Po ostatniej wypowiedzi Jezusa lud reaguje słowami: *Myśmy słyszeli z Prawa, że Chrystus pozostaje na zawsze. Jakże ty mówisz: Trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Kimże jest ten Syn Człowieczy?*. W odpowiedzi na wystąpienie ludu Jezus wzywa go do chodzenia w światłości i do pogłębiania wiary w światłość. Po czym ewangelista dodaje: *To powiedział Jezus i odszedłszy zakrył się przed nimi*.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest stwierdzenie ludu: *Myśmy słyszeli z Prawa, że Chrystus pozostaje na zawsze* (w. 34a)¹. Gdy bowiem przeglądamy egzegezę tego miejsca w komentarzach czwartej Ewangelii, to przekonujemy się, że nasuwa ona szereg problemów o charakterze literackim i teologicznym. Z punktu widzenia krytyki literackiej problem polega na tym, że nigdzie w Starym Testamencie nie ma słów *Ho Christos menei eis ton aiona*², które lud przytacza jako słowa podane przez Prawo, oraz na powiązaniu w. 34 z kontekstem poprzedzającym. Pytanie ludu w w. 34 jest tak sformułowane, że bezpośrednio dotyczy potrzeby wywyższenia Syna Człowieczego. Tymczasem w kontekście poprzednim Jezus wprawdzie zapowiada swoje podwyższenie z ziemi, ale nie posługuje się wyrażeniem *dei hypothenai ton hyion tou anthropou*. To wyrażenie znajduje się natomiast w J 3, 14 oraz w 8, 28 bez słowa *dei*. W związku z tym niektórzy egzegeci sądzą, że J 3, 14—21 należy umieścić w r. 12 między w. 32 a 34 (w. 33 traktując jako głos redaktora)³. R. Bultmann traktuje J 12, 34—36 jako fragment źródła gnostycznego o światłości i komentuje ten fragment w kontekście rozdziału 8⁴.

¹ W naszych analizach J 12, 34a jako punkt wyjścia przyjmujemy egzegezę historyczno-krytyczną i filologiczną perykopy J 12, 23—36, którą podaje: R. E. Brown, *The Gospel According to John* (I—XII), Garden City, N. Y. 1966, 465—480; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg 1971, 476—512; L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1971, 592—601, oraz interpretację teologiczną, którą przedstawia: I. de la Potterie, *L'exaltation du Fils de l'homme* (Jn 12, 31—36), Gr 49 (1968) 460—478, i J. T. Forestell, *The Word of the Cross* Analecta Biblica 57, Rome 1974, 61—74.

² W. C. Van Unnik, *The Quotation from the Old Testament in John 12,34*, *NovTest* 3 (1959) 174—179 wskazuje Ps 89, 37 jako źródło formuły Janowej w LXX, gdyż zachodzi tam wyrażenie *potomstwo jego na zawsze pozostanie* (*sperma autou eis ton aina menei*) w kontekście mesjańskim jako zapowiedź przyszłego potomstwa Dawidowego. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneichen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 293 przytacza Ps 72, 17 jako miejsce, do którego nawiązuje J 12, 34.

³ Por. S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, 119 n. 10.

⁴ *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, 236n; Dla R. Bultmanna J 12, 34 stanowił punkt wyjścia do szukania podłoża czwartej Ewangelii w gnozie orientalnej.

Tego rodzaju spostrzeżenia krytyków wskazują, iż w J 12, 34 mamy do czynienia z wyraźnymi śladami zabiegów redakcyjnych, które mogą być pozostałością przemieszczenia tekstu z innego kontekstu, względnie świadomie wprowadzonymi przez autora szczegółami stylistycznymi, aby uwydatnić specjalny sens tekstu i jego szczególną funkcję.

Funkcja i treść formuły „Chrystus pozostaje na zawsze” wiąże się bowiem z przeznaczeniem czwartej Ewangelii. Cel Ewangelii został sformułowany w J 20, 31, ale historia tekstu dostarcza poważnych argumentów do zastanawiania się nad jej faktycznym przeznaczeniem. Tekst przyjęty w wydaniu A. Merka, w oparciu o kodeks Watykański (B), Synaicki (S) i Koridethi (Th) podają słowo „wierzyć”, wskazujące na cel, w czasie teraźniejszym (*hina pisteuēte*), a inne świadectwa tekstualne podają je w aoryście (*hina pisteusēte*). Tekst może brzmieć: *To zaś napisano, abyście wierzyli* (w znaczeniu kontynuacji i pogłębiania wiary) lub: *abyście uwierzyli* (w znaczeniu przyjęcia wiary jako nauczania lub daru), że *Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego*. W związku z tym sformułowaniem wśród komentatorów Ewangelii św. Jana toczą się dyskusje, czy jest ona przeznaczona dla celów wewnątrzkościelnych (dla wierzących)⁵, czy też dla celów misyjnych (dla pogan, dla Żydów z diaspory)⁶. Te dyskusje odbijają się w egzegezie J 12, 34, w której są brane pod uwagę trudności wysuwane przez odbiorców Ewangelii oraz głębsze zrozumienie słów Jezusa i Starego Testamentu wyrażone przez ewangelistę.

W zależności od rozumienia przeznaczenia czwartej Ewangelii, zdanie *Ho Christos menei eis ton aiona*, wstawione w usta ludu (reprezentującego odbiorców), można uważać za ludowe oczekiwania apokaliptyki żydowskiej, które ewangelista zwalcza (R. Bultmann), albo za spekulacje teologiczne, które uważa on za niepotrzebne (C. H. Dodd) lub za sformułowanie podstawowej tezy czwartej Ewangelii, która bez przyjęcia z wiarą objawienia i posłannictwa Jezusowego jest kompletnym niezrozumieniem ekonomii Starego Przymierza i słów Jezusa.

1. IDEA WIECZNOŚCI MĘSJASZA W APOKALIPTYCE ŻYDOWSKIEJ I JEJ PODŁOŻE RELIGIJNO-HISTORYCZNE

Problem wieczności Chrystusa implikuje przede wszystkim stosunek czwartej Ewangelii do eschatologii judeo-chrześcijańskiej. Jako wprowadzenie do teologicznej problematyki związanej z ideą wieczności Chrystusa wyrażoną w J 12, 34 przykładowo może posłużyć komentarz tego wiersza u R. Bultmanna:

⁵ Por. E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, NTS 11 (1964—65) 74—90; J. W. Bowker, *The Origin and Purpose of St. John's Gospel*, NTS 11 (1964—65) 398—408.

⁶ Tak sądzi p. W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel*, w: „*Studia Evangelica*” I (TU 73), Berlin 1959, 382—411.

„Ochłós — czytamy tam — przedstawia upragniony ideał apokaliptyki żydowskiej, według której Zbawiciel przychodzi z nieba, aby na ziemi ustanowić czas zbawienia, który nie będzie miał końca. Z tym apokaliptycznym obrazem walczy tutaj, jak zazwyczaj, ewangelista. Bóży Objawiciel przynosi zbawienie nie jako stan o charakterze doczesnym, którym by człowiek mógł dysponować beztrudnie, bo przecież Zbawiciel „pozostaje na zawsze”. Objawienie jest raczej zakwestionowaniem, negacją świata, i dlatego przyjęcie daru objawienia domaga się porzucenia wszystkich pragnień, porzucenia wszelkiej chęci posiadania i rozporządzania — także chęci rozporządzania przyszłością, podobnie jak domaga się również porzucenia starych wyobrażeń o życiu i śmierci. Dlatego Objawiciel przychodzi nie po to, aby „pozostać na zawsze”, lecz by wkrótce odejść. On „musi być podwyższony”, jak mówi ewangelista, posługując się terminologią mitu gnostyckiego — wprawdzie nie po to, aby w miejsce żydowskiej mitologii stawić gnostycką, lecz dlatego, że gnostycka pojęciowość wyraża następującą myśl istotną: Objawiciel przez swoje przyjście nie staje się zjawiskiem światowym, lecz pozostaje obcym gościem, który znowu odejdzie. Mowy pożegnalne wyjaśniają to całkowicie: w Jego odejściu dopiero ujawnia się sens Jego przyjścia. Jego spotkanie przekształca chwilę obecną w czas eschatologiczny. Jeżeli by on nabył trwałości, to nie byłby już czasem eschatologicznym, lecz doczesnym. Właśnie to nadaje chwili obecnej, kiedy się Go spotyka, ciężaru odpowiedzialności, czyni z niej moment decydujący o życiu i śmierci”⁷.

R. Bultmann dostrzegł problem zbawienia w czasie, jaki ewangelista zasygnalizował w formie *Chrystus pozostaje na zawsze*, którą włożył w usta ludu nie pojmującego zbawczej misji Jezusa. Wydaje się jednak, że w swej egzystencjalnej interpretacji czasu R. Bultmann tylko częściowo odczytał myśl ewangelisty, gdyż u podłoża pojęcia wieczności Chrystusa nie zauważył judeo-chrześcijańskiej idei królowania Boga w historii i realizacji zbawczego planu w świecie w oparciu o przymierze. W ujęciu czwartej Ewangelii Bóg ustalił nie tylko czas zbawienia, lecz także miejsce i sposób jego realizacji.

Janowa formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* implikuje wielostopniową klasyfikację oczekiwań mesjańskich i redukcję elementów rzeczowych do osoby Mesjasza. W związku ze sprowadzeniem różnych motywów mesjańskich do jednej formuły istnieje niebezpieczeństwo uproszczenia problematyki, jeśli nie weźmie się pod uwagę podłoża religijno-historycznego, na którym ona wyrosła. Wyrażenie *Chrystus pozostaje na zawsze* w 12, 34 streszcza bowiem oczekiwania mesjańskie Starego Testamentu jako ekonomii zbawienia (Prawo), nawiązując do tych tekstów, które zapowiadają długowieczność króla mesjańskiego (Ps 72, 4. 17; Iz 9, 6; Ez 37, 25) i wieczne z nim przymierze Boga, trwałość dynastii Dawidowej (2 Sm 7, 13. 16; 1 Krl 8, 25; 9, 5; Ps 89, 5. 37), wieczne królestwo mesjańskie (2 Sm 7, 16; Iz 9, 6) czy eschatologiczne (Dn 2, 44; 7, 14. 27) oraz kraj na miejsce trwałego przebywania narodu wybranego (Jr 24, 6; Ez 37, 25; Jo 3, 20). Złączenie pojęcia wieczności

⁷ *Das Evangelium des Johannes*, 270.

⁸ Na ten temat por. R. Le Déaut, *Un phénomène spontané de l'hébreu néo-juive ancienne: le „targumisme”*, Bb 52 (1971) 505—525; S. Međala, *Najstarsze tagumy palestyńskie oraz ich znaczenie dla badań starożytnego judaizmu*, PrzOr 3/91 (1974) 247—256.

z osobą Mesjasza suponuje daleko posuniętą spiritualizację i interioryzację starotestamentowych pojęć mesjańskich i eschatologicznych. Tego rodzaju proces dokonał się częściowo w liturgicznej interpretacji obietnic mesjańskich w okresie międzytestamentowym, a ostateczny wyraz znalazł w chrześcijańskiej interpretacji oczekiwań mesjańskich narodu wybranego. Na tego rodzaju Sitz im Leben formuły wyrażającej wieczność Chrystusa (Mesjasza) wskazuje wyrażenie: *styszeliśmy z Prawa*. Słowa te przenoszą nas bowiem do interpretacji Starego Testamentu w liturgii świątynnej i synagogałnej (środowisko życiowe słów Jezusa i Jana apostoła), a mając na uwadze tradycję Janową i jej redakcję, także do interpretacji Starego Testamentu w liturgii chrześcijańskiej (środowisko życiowe przekazu pisemnego).

W liturgicznym rozważaniu tekstów mesjańskich tematycznie zestawianych w łączności z doświadczeniem historycznym wspólnoty rodziły się głębsze pojęcia religijne i tematy teologiczne⁹. Jeśli chodzi o ideę wiecznego królestwa mesjańskiego i specjalnej roli Mesjasza w tym królestwie, to w tradycji liturgicznej rodziła się ona w ścisłym powiązaniu z ideą królestwa Boga. Temat królowania Boga w historii narodu wybranego rozważano szczególnie w liturgii Dnia Pojednania (*Jom ha-Kippurim*) w łączności z wyznawaniem grzechów i rytami ekspiacyjnymi. Już w Neh 9, 5—37 szeroko przedstawiono temat ingerencji Boga w historii narodu wybranego w połączeniu z czytaniem Tory i wyznaniem grzechów. Syrach (50,5) mówi o specjalnej roli arcykapłana w Dniu Pojednania, który pośredniczył między Bogiem a narodem wybranym⁹. Według autora listu do Hebrajczyków liturgia Dnia Pojednania stanowiła wyobrażenie dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa (por. zwł. 9, 11—12). Wydaje się także, że interpretacja sensu śmierci Jezusa, podana w J 12, 23—36, sięga do pojęć wypracowanych w judaizmie międzytestamentowym na tle liturgii Dnia Pojednania, a formuła *Chrystus pozostaje na zawsze*, w głębszej warstwie znaczeniowej, wyraża rzeczywistość historyczną, w której Bóg komunikuje życie wieczne dla świata. Tego rodzaju przypuszczenie zdaje się być usprawiedliwione tym, że zachodzi zbieżność tematyczna (jeśli chodzi o schemat teologiczny) między J 12, 23—36 a dokumentami okresu międzytestamentowego, które mają bliższy związek z liturgią Dnia Pojednania.

Modlitwy i rozważania tekstów mesjańskich Starego Testamentu z liturgii Dnia Pojednania zachowały się w licznych tekstach qumrańskich. Oprócz świadectw mówiących o znaczeniu liturgii Dnia Pojednania (1QpHab 11, 6—8; 4QPs 37, 10—11; DD 6, 19; 1QS 3, 4; „Słowa Mojżesza” = 1Q22 III, 6-IV, 4), kilka tekstów qumrańskich, zdaniem

⁹ O roli arcykapłana w liturgii mówi także Talmud babiloński (*Joma* 53b) i Talmud jerozolimski (*Joma* VII, 2).

rzeczoznawców¹⁰, bezpośrednio pochodzi z tej liturgii, jak „Liturgia trzech języków ognistych” (1Q29), „Błogosławieństwa” (1QSb), „Komentarz do błogosławieństwa Jakuba” (4QpGen49), „Modlitwy Dnia Pojednania” (1Q34 i 34bis) oraz „Księga Tajemnic” (1QMyst = 1Q27).

Jednym z najstarszych tekstów qumrańskich, w którym pojawia się temat wieczności tronu Dawidowego w połączeniu z ideą królowania Boga jest utwór z grotty 4, znany pod nazwą *Dibrê ham-me'orôt* — *Słowa światel*¹¹, który pochodzi z II w. przed Chr. i dość luźno jest związany z ideologią esseńską, ale wyraża tematykę poruszaną w liturgii Dnia Pojednania¹². W pokutnej modlitwie, ułożonej przeważnie ze słów Starego Testamentu, przeznaczanej do odmawiania przypuszczalnie na piątek, gdyż poprzedza hymny sobotnie, czytamy takie słowa:

„Miejsce Twego przebywania... miejsce w Jerozolimie, mieście, które Ty wybrałeś ze wszystkich na ziemi, aby Twe imię mogło tam przebywać na zawsze (*le'ôlām*). Umiłowałeś bowiem Izraela nad wszystkie narody. Wybrałeś pokolenie Judy i ustanowiłeś Twoje przymierze z Dawidem, aby mógł być jako pasterz nad Twoim ludem i zasiadał przed Tobą na tronie Izraela na zawsze (*le'ôlām*). Wszystkie narody zobaczyły Twoją chwałę, gdyż Ty objawiłeś swoją świętość w narodzie izraelskim” (4, 2—9).

Modlitwa podsuwa do kontemplacji miejsce przebywania Boga i postać Dawida. Miejscem objawienia się chwały Bożej jest Jerozolima, gdyż On sam ją wybrał i uświęcił, aby tu Jego imię przebywało na zawsze. Objawienie chwały Bożej łączy się z wybraniem Izraela i królowaniem Dawida przez długi okres czasu. Te idee, oczyszczone z akcentów nacjonalistycznych, przejawiają się w czwartej Ewangelii, zwłaszcza idea objawienia się chwały Bożej (por. J 12, 23. 28) i imienia Boga (12, 28; 17, 6). Miłość Boga w ujęciu czwartej Ewangelii przejawia się nie tylko w stosunku do Izraela, ale do całego świata (3, 16). Jednakże przedmiotem szczególnej miłości Ojca jest Jezus jako pełniący funkcję Izraela wśród narodów, aby świat poznał, że został do niego przez Boga posłany (17, 23). Ojciec miłuje Jezusa, gdyż jako dobry pasterz daje On życie za owce swoje (10, 17).

Pobieżnie tylko zaznaczone analogie między czwartą Ewangelią a fragmentem modlitwy pietystycznych kół epoki machebejskiej wskazują, że tego rodzaju teksty mogły służyć w tradycji Janowej za podłoże do sformułowania pojęcia wieczności Chrystusa i jego królestwa. Temat wieczności idealnego króla i pasterza w łączności z ideą prze-

¹⁰ Por. M. R. Lehmann, „*Yom Kippur*” in *Qumran*, RQ 3 (1961—62) 117—124.

¹¹ Tekst i komentarz podaje M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: „Les paroles des luminaires”*, RB 68 (1961) 195—250.

¹² Według późniejszej tradycji żydowskiej w modlitwie arcykapłana w Dniu Pojednania dominował motyw mesjański oparty na Rdz 49, 10. Por. M. R. Lehmann, *art. cyt.*, s. 123. Być może, iż Rdz 49, 10 stanowi tekst „Prawa”, do którego lud odwołuje się w J 12, 34.

bywania Boga w narodzie wybranym w cytowanej modlitwie ma charakter egzystencjalny, podobnie jak w czwartej Ewangelii¹³.

Charakterystyczne ujęcia motywu wieczności Mesjasza znajdują się w pismach eschatologicznych i apokaliptycznych. Na pierwszym miejscu należy wymienić *Midrasz na czasy ostateczne* (4QFlor = 4Q174)¹⁴, który komentuje proroctwo Natana na płaszczyźnie eschatologicznej, główną uwagę zwracając na miejsce królowania Boga. Jako komentarz do słów 2 Sm 7, 10, w którym jest mowa o miejscu wyznaczonym przez Boga ludowi na mieszkanie, czytamy: „To jest dom, który będzie dla nich zbudowany w ostatnich dniach, jak jest napisane w Księdze (Mojżesza): W Świątyni, którą założyły Twoje ręce Panie. Pan będzie królował na zawsze (Wj 15, 17—18). To jest dom, do którego nieczysty nigdy nie wejdzie..., gdyż tam będą moi święci. (Jego chwała przetrwa) na zawsze; ona będzie się pojawiała nad nim na wieki...”

W myśli autora tego komentarza eschatologicznym domem zbudowanym przez Boga, w którym On wiecznie króluje, jest wspólnota wybranych. W tej świątyni obecność Boża ma pozostać na wieki. Na takim tle autor ukazuje rolę Mesjasza:

„Pan oznajmia też tobie, że sam zbuduje ci dom (2 Sm 7, 11c)... On jest odróżlony Dawida, który powstanie wraz z Tłumaczem Prawa, (aby rządzić) na Syjonie na końcu czasu, jak jest napisane: Podniosę szałas Dawidowy, który upadł (Am 9, 11). Znaczy to, że upadłym namiotem Dawida jest ten, który powstanie zbawić (*lehoszi'a*) Izraela”.

Midrasz na czasy ostateczne interpretuje teksty mesjańskie Starego Testamentu w łączności z ideą królowania Boga i doświadczeniem religijnym wspólnoty esseńskiej. Punktem wyjścia komentarza jest wiara w Boga, który króluje na wieki oraz przeświadczenie o Jego wierności w stosunku do obietnicy mesjańskiej. Komentator stara się uwydatnić aktualność obietnicy mesjańskiej i pewnego rodzaju antycypację eschatologicznego królestwa Bożego we wspólnocie esseńskiej. Bóg jest królem wieków, ale efektywnie królowanie Boga ujawnia się przez ustanowienie wspólnoty świętych i wzbudzenie Mesjasza do zwycięskiej walki z wrogami.

Schemat eschatologiczny, który przejawia się w *Midraszu na czasy ostateczne* posłużył autorowi J 12, 23—36 do wyrażenia oryginalnego doświadczenia religijnego Jezusa i Jego wyznawców. W mowie Jezusa

¹³ Żydowskie modlitwy dnia były wzorcem dla modlitw chrześcijańskich. Na pewno w środowisku autora czwartej Ewangelii posługiwano się odpowiednio dobranymi tekstami modlitw i hymnami przeznaczonymi na odpowiednie dni tygodnia i na dni świąteczne. Przy interpretacji czwartej Ewangelii nie można również pomijać misteriiów judeo-chrześcijańskich. Na ten temat por. E. Testa, *Le grotte dei Misteri giudeo-cristiani*, w: *Il Messianismo*, *Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966, 331—355.

¹⁴ Opieramy się na *Die Texte aus Qumran* (hrsg. E. Lohse), München 1964, 255—259.

idea władzy królewskiej łączy się z walką eschatologiczną. Z motywem wiecznego królestwa obydwie pisma wiążą pojęcie synów światłości; pojęcie, które często występuje w pismach esseńskich, ale w czwartej Ewangelii pojawia się tylko raz (J 12, 35) w bezpośredniej łączności z ideą wieczności Chrystusa (12, 34). W czwartej Ewangelii schemat eschatologiczny spełnia jednak inną funkcję niż w dokumencie qumrańskim. Autor czwartej Ewangelii mówi o wydarzeniach, które dokonały się dla zbawienia świata, a komentarz qumrański przedstawia Mesjasza, zidentyfikowanego z upadłym szafasem Dawida, który sam Bóg podnosi z upadku, jako zbawcę Izraela w czasach przyszłych. W ujęciu esseńskim „synowie światłości” przygotowują się na ostateczną walkę z „synami Beliala”, a według Ewangelii Janowej „władca tego świata” już „teraz (*nyn*), w momencie dobrowolnego przyjęcia śmierci krzyżowej przez Jezusa jako woli Ojca, został pokonany, a ludzie mają wierzyć w światłość, aby stawali się synami światłości.

W J 12, 34 problem wieczności Chrystusa pojawia się w związku ze śmiercią Jezusa na krzyżu. Struktura teologiczna królowania Boga w historii, w której istotnymi czynnikami są: pokonanie władcy tego świata, zwycięstwo sprawiedliwych i przejście na płaszczyznę nadprzyrodzoną, pojawia się w kołach chasydejskich w pierwszej połowie II w. przed Chr. Wymienione czynniki strukturalne eschatologicznego królestwa Bożego pojawiają się bardzo wyraźnie w Księdze Daniela, Wizji Amrama i w Komentarzu na okresy.

W Księdze Daniela koncepcja wiecznego królestwa Bożego została rozpracowana na tle periodyzacji czasu¹⁵. Królestwo Boże następuje po królestwach światowych; ma ono miejsce w historii ludzkiej, ale jako eschatologiczne dzieło Boże różni się od poprzednich. Symbolem wiecznego królestwa Bożego jest obraz kamienia (2, 44) kruszącego posąg, który wyobraża cztery potęgi światowe (2, 34—35) oraz postać Syna Człowieczego otrzymującego od Boga niezniszczalne królestwo (7, 14). Symbol kamienia i postać Syna Człowieczego w końcowej redakcji oznaczają wspólnotę świętych, lud świętych Najwyższego, który w przyszłości otrzyma władzę od Boga. W postaci Syna Człowieczego można zauważyć daleko posuniętą personalizację i spirytualizację królestwa Bożego, dlatego była ona źródłem do samookreślenia Jezusa oryginalnym wyrażeniem *Ho Hyios tou Anthropou*¹⁶.

Osobowe pojęcie królestwa Bożego doskonale uwydatnia szeroko rozpowszechnione w okresie międzytestamentowym dzieło palestyń-

¹⁵ Por. J. Coppens, C. Dequeker, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Analecta Lov. Bibl. et Or. III, fasc. 23), Bruges 1961; E. Zawiszeński, *Mesjanizm w księdze proroka Daniela*, RTK 9/4 (1962) 17—23; A. Lenglet, *La structure de Daniel 2—7*, Bb 53 (1972) 169—190.

¹⁶ Por. J. B. Cortés, F. M. Gatti, *The Son of Man or the Son of Adam*, Bb 49 (1968) 457—502.

skich kół pietystycznych pt. *Wizja Amrama*¹⁷, które pochodzi z połowy II w. przed Chr. Amram widzi we śnie walkę o jego duszę dwóch potęg nadprzyrodzonych: władcę światłości i władcę ciemności. Władca ciemności objawia Amramowi swoje imiona (Milki-resza, Sar-nechora, Belial) i władzę nad wszystkimi synami Adama, a władca światłości objawiając swoje imiona (Milki-sedek = Melchizedek, Michał Anioł, Sar-ha'or) ukazuje władzę nad wszystkimi synami światłości. Jeden z fragmentów tego utworu zapowiada czas, kiedy zwyciężą synowie światłości i zapanuje wiekuiste królestwo pod wodzą władcy światłości.

Temat dwóch mocy działających na płaszczyźnie duchowej rozpracował autor esseńskiego dzieła pt. *Komentarz na okresy* (*Peszer 'al haqqe'sim*), z którego fragmenty znalezione w grocie 11 opublikowano wcześniej jako *Midrasz o Melchizedeku* (11QMelch)¹⁸, a urywki z grotty 4 jako *Okresy świata* (4Q180 i 181)¹⁹. *Komentarz na okresy*, zrekonstruowany częściowo przez J. T. Milika, wyjaśnia w duchu teologii esseńskiej historię świętą podzieloną na 10 okresów. Ostatni, dziesiąty okres historii świętej jest przedstawiony jako wielki jubileusz. Teologiczna koncepcja wielkiego jubileuszu na końcu dni opiera się w tym utworze na takich tekstach Starego Testamentu, jak Kpł 25, 13; Ps 82, 1; Iz 52, 7; 61, 2 oraz Ps 110, które autor łączy w całość tematyczną. W ujęciu autora *Komentarza na okresy* czas wielkiego jubileuszu, kiedy Bóg rozpocznie efektywnie królować w historii ludzkiej, ale na płaszczyźnie metahistorycznej, charakteryzuje się działaniem dwóch postaci: Melchizedeka i Mesjasza Ducha. Melchizedek jest tutaj obrazową konkretyzacją teologicznej koncepcji działania Boga na zewnątrz, jest samym Bogiem działającym w historii narodu wybranego. Królestwo Melchizedeka rozpoczyna się od uwolnienia niewolników (ludzi) z mocy Beliala. Działanie Boga w historii ludzkiej odbywa się za pośrednictwem słowa i ma charakter statystyczny. Polega ono na ogłoszeniu czasu realizacji nieodwołalnej obietnicy, że ludzie wejdą do dziedzictwa Melchizedeka i będą stanowili część synów światłości²⁰. Dziedzictwo to w pierwszym, rządzie przeznaczone jest dla kapłanów, poczynając od arcykapłana, który jest „kapłanem na wie-

¹⁷ Tekst opracował J. T. Milik, *4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène*, RB 79 (1972) 77—97.

¹⁸ A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, OTS 14 (1965) 354—373; I. D. Amusin, *Nowyj eschatologiczeskij tiekst iz Kumrana (11QMelchisedek)*, „Wiestnik Driewniej Istorij” 101 (1967) 45—62.

¹⁹ Posługujemy się opracowaniem tekstu *Komentarza na okresy* dokonany przez J. T. Milika, *Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 (1972) 95—144. Krytyczne uwagi na temat 4Q180—181 por. J. Strugnell, *Notes en marge du Volume V des „DJD”*, RQ 26 (1970) 252—255.

²⁰ Dokładniejsze omówienie tego zagadnienia zob. J. T. Milik, *art. cyt.*, 124 nn.

ki" (Ps 110, 4) ze względu na Melchizedeka, arcykapłana świątyni niebiańskiej. Kulminacyjnym punktem jubileuszu jest sąd nad świętymi Boga jako przydzielanie im uczestnictwa w dziedzictwie Bożym. Termin „święci Boga” (*benê'el*) oznacza aniołów otaczających Melchizedeka, następnie lewitów, a na końcu resztę wybranych. Kulminacyjny punkt jubileuszu zbiega się z Dniem Pojednania (Kpł 25, 9). Sąd eschatologiczny odbywa się w ramach liturgii niebiańskiej.

Na płaszczyźnie historycznej w realizacji Bożego dekretu zbawczego specjalna rola przypada postaci Mesjasza Ducha i Tłumacza Prawa. Jako komentarz do Iz 52, 7 w 11QMelch 3 II, 20 czytamy słowa:

„Taka jest jego interpretacja: „góry” to prorocy, ci, których słowa są „stopami”, słowa, które prorokowali dla wszystkich słuchających głosu Boga. A „Zwiastunem” jest Mesjasz Ducha, o których mówił Daniel: „Aż do przyjścia Pomazańca, Księcia upłynie siedem tygodni” (Dn 9, 25). A „ten, który ogłasza pokój”, człowiek dobry, który obwieszcza zbawienie, to ten, który jest zapisany z Pomazańcem w Księdze życia. Na ich temat powiedziano: „Aby pocieszać zasmuconych i oddać się przygnębiom Syjonu” (Iz 61, 2—3). „Aby pocieszać zasmuconych” interpretuje się: aby pouczać przez wszystkie okresy świata...”

Teologiczny schemat *Komentarza na okresy*, który został ułożony w I w. przed Chr., w wielu punktach przypomina schemat objawiony czwartej Ewangelii, w którym została przedstawiona osoba Jezusa. Zbieżność zachodzi w podejmowaniu analogicznym tematów (dziedzictwo Boże, objawicielska rola Mesjasza napełnionego Duchem w nawiązaniu do Iz 61, 2 i ewentualnie do Iz 11, 2nn.) i tekstów biblijnych (Ps 82)²¹. Janowa koncepcja godziny Jezusa jest analogiczna do koncepcji eschatologicznego jubileuszu historii zbawienia w teologii esseńskiej. W obydwu dziełach niewspółmiernie podkreśla się transcendencję Boga: Bóg kontaktuje się ze światem przez swoje słowo, które jest odwieczną obietnicą zbawienia i realizacją tej obietnicy. Stąd objawienie mesjańskie utożsamia się z realizacją zbawczego planu Boga. Nie trzeba jednak specjalnie podkreślić, że schemat teologiczny w *Komentarzu na okresy* spełnia zupełnie inną funkcję niż w czwartej Ewangelii. W dziele esseńskim wielki jubileusz historii świętej odbywa się w ramach niebiańskiej liturgii Dnia Pojednania i rozpoczyna się z chwilą ogłoszenia dekretu Bożego przez Mesjasza Ducha, a u Jana momentem otwarcia ery eschatologicznej dla zbawienia świata jest śmierć Jezusa na krzyżu, w której historia święta dochodzi do kresu. W czwartej Ewangelii godziną Jezusa jest Jego zbawcza męka i intronizacja na króla całego świata na krzyżu. W *Komentarzu na okresy* objawienie władzy Melchizedeka ma miejsce na Syjonie pojętym w znaczeniu antropologicznym i nadprzyrodzonym, a w czwartej Ewangelii objawienie się chwały Syna Człowieczego następuje w chwili przyjęcia Ukrzyżowanego przez wiarę.

²¹ Funkcję Ps 82, 1 w J 10, 33—36 omawia A. Hanson, *John's Citation of Psalm LXXXII*, *John X.* 33—6, NTS 11 (1964—65) 158—162.

W świetle analogii między J 12, 23—36 a dokumentami qumrańskimi, w których pojawia się motyw wieczności Mesjasza w strukturze teologicznej królestwa Bożego, można wysunąć hipotezę, że tradycja Janowa o wieczności Chrystusa, która znalazła wyraz w J 12, 34, krystalizowała się przez interpretację słów Jezusa i doświadczenia chrześcijańskiego w schemacie myślowym odziedziczonym z przedchrześcijańskich kół petystycznych z terenu Palestyny. Istnieje nawet możliwość kontaktów literackich omawianej perykopy z myślą esseńską²² względnie pośrednich kontaktów z teologią esseńską przez Jana Chrzciciela. Pod względem ujęcia stylistycznego tematyki w J 12, 23—36 można wykryć pewien kontakt z myślą św. Pawła z okresu drugiej i trzeciej podróży misyjnej²³ oraz z terminologią Listu do Hebrajczyków²⁴.

Wydaje się, iż na ujęcie stylistyczne J 12, 34 znaczny wpływ wywarło doświadczenie wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego, dzięki któremu pokolenie apostołskie zrozumiało eschatologiczny charakter mesjańskiego dzieła Jezusowego. W pierwszym etapie rozwoju tradycji Janowej głównym punktem zainteresowania było dowodzenie, że Jezus jest Mesjaszem, który na końcu czasów jako Syn Człowieczy przyjdzie objawić eschatologiczne królestwo sprawiedliwych. W następnym etapie punktem zainteresowania był egzystencjalny charakter wiary w osobę Jezusa i boski charakter Jego misji. Egzystencjalna i teologiczna myśl autora czwartej Ewangelii wyraża się w kilkakrotnym powtórzeniu mesjańskiego „teraz” (12, 27. 31 i 11, 8. 22), pięciokrotne powtórzenie słowa „światłość” w 12, 35—36 oraz powiązanie perykopy z opisem wskrzeszenia Łazarza. Ponieważ perykopa o wskrzeszeniu Łazarza jest częściowo stylizowana na tle wizji suchych kości u Ezechiela (Ez 37)²⁵, dlatego idea wieczności Chrystusa, początkowo oparta głównie na Ps 110²⁶ w łączności z tekstami mesjańskimi komentowanymi w liturgii Dnia Pojednania, została naświetlona ideą działania Ducha Świętego.

Wizja Ezechiela była czytana i komentowana w starożytnej liturgii

²² Analogie między czwartą Ewangelią i *Komentarzem na okresy* można wytłumaczyć ich wspólnym podłożem liturgicznym Dnia Pojednania.

²³ Por. J. P. Brown, *Synoptic Parallels in the Epistles and Form-History*, NTS 10 (1963—64) 27—48, zwł. 39.43 i 48.

²⁴ Por. H.-T. Wrege, *Jesusgeschichte und Jüngergergeschick nach Joh 12, 20—33 und Hebr 5, 7—10*, w: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag von seinen Schülern*, ed. E. Lohse, Göttingen 1970.

²⁵ Por. J. Grassi, *Ezekiel XXXVII, 1—14 and the New Testament*, NTS 11 (1964—65) 162—164.

²⁶ Według M.-E. Boismard, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile*, „Lumière et vie” 11 nr 57 (1962) 43—63, Ps 110 stanowi bezpośrednio źródło pojęć i terminologii w J 12, 32—34. Tego rodzaju ujęcia wydają się być daleko posuniętym uproszczeniem genezy literackiej i teologicznej J 12, 34.

żydowskiej w okresie Paschy. W związku z tym nabrała ona specjalnego znaczenia teologicznego. W targumie palestyńskim do Ez 37, 2 zachowała się starożytna haggada²⁷, która połączyła wizję Ezechiela z wyjściem Izraelitów z Egiptu. Według tej haggady tysiące Efraimitów wyszło z Egiptu na 30 lat przed terminem wyznaczonym obietnicą Bożą. Ponieważ nie odczytali oni woli Bożej i własnymi siłami chcieli zdobyć ziemię obiecaną, dlatego wszyscy poginęli z rąk Filistynów. W legendzie kryje się głęboka myśl soteriologiczna, że sam człowiek nie może się zbawić, a Bóg zbawia swoim słowem związanym z aktem miłości dokonany przez Jego wysłańca (w haggadzie żydowskiej tym czynem była ofiara Izaaka, a w czwartej Ewangelii ofiara krzyżowa Jezusa).

2. FUNKCJA I TREŚĆ FORMUŁY W J 12, 34

W J 12, 34 duży nacisk został położony na przeciwstawienie poglądów ludu (*ochlos*) na temat wieczności Chrystusa opartych na Prawie (*hemeis ekousamen*) i zapowiedzi wywyższenia Syna Człowieczego przez Jezusa (*su legeis*). Stąd formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* sponuje nauczanie Jezusa o Synu Człowieczym i jego identyfikację z Mesjaszem. W świetle słów Jezusa z 12, 23—32 formuła może mieć autentyczną treść tylko w tym wypadku, gdy spełnia funkcję wyznania wiary, że *Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym* (J 20, 31; por. 1 Kor 15, 3—4).

Tymczasem lud nie zważa na treść słów Jezusa (w. 33 wyjaśnia, że Jezus oznaczył rodzaj swojej śmierci), lecz przytacza treść obietnic mesjańskich Starego Testamentu w zestawieniu ze słowami Jezusa z innego kontekstu. Posługując się techniką nieporozumienia, ewangelista wyraził swoją refleksję za całkowitym niezrozumieniem ekonomii zbawienia i publicznego objawienia Jezusa przez lud.

Termin „lud” (*ochlos*) w czwartej Ewangelii ma sens specjalny²⁸. Oznacza on ludzi, którzy opuścili anonimowe życie w tłumie, w świecie i poszli za Jezusem. *Ochlos* to ludzie, którzy spragnieni pokarmu i napoju duchowego poszli za Jezusem i od Galilei towarzyszą mu do ostatecznego objawienia się chwały Syna Człowieczego. Po zadaniu pytania o Syna Człowieczego znikają z kart Ewangelii. Od chwili ukrycia się Jezusa przed ludem (12, 36b) w historii zbawienia zostają uczniowie Jezusa i „świat”. Lud czwartej Ewangelii został nakarmiony przez Jezusa chlebem, poszedł za nim do Judei, aby tam w Niego uwierzyć (7, 31), a będąc świadkiem wskrzeszenia Łazarza wyszedł naprzeciw Jezusowi w Jerozolimie, aby Go przyjąć jako króla, a w rozumieniu Janowym również jako objawiającego się w chwale (w paruzji)

²⁷ Por. A. Díez-Macho, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas*, Bb 39 (1958) 198—205.

²⁸ Por. R. Meyer, *art. Ochlos*, w: ThWb V, 587—590.

Syna Człowieczego. Autor czwartej Ewangelii w pielgrzymach przybyłych na święto Paschy do Jerozolimy, którzy witali Jezusa wraz z uczniami słowami psalmów pielgrzymkowych, dopatrywał się jednak niezrozumienia słów Pisma św. i formalizmu religijnego, jaki panował nie tylko u Żydów, lecz także w chrześcijaństwie pierwotnym w czasie redagowania tekstu Ewangelii. Dlatego w słowach ludu zawierają się nie tylko historyczne pytania synów Zebeuszowych o miejsce w królestwie Bożym (Mk 10, 35—40), nie tylko zgorzienie Piotra zapowiedzią męki przez Jezusa, lecz także pytanie pokolenia apostołskiego, a zwłaszcza pokolenia poapostolskiego (po 70 r.) o sens odejścia Jezusa z tego świata i to w sposób tak haniebny na krzyżu²⁹. W niezrozumieniu słów Jezusa przez lud i przeciwstawieniu nauki Starego Testamentu czwarta Ewangelia umieszcza niezrozumienie soteriologicznego charakteru zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa przez chrześcijan oraz funkcji Prawa.

Prawdopodobnie J 12, 34 w intencji ewangelisty ma zwrócić uwagę czytelnika na to, co może łatwo przeoczyć, a co należy do programu jego dzieła, że Jezus jest nie tylko prawdziwym człowiekiem („Oto Człowiek”) wybranym przez Boga na króla mesjańskiego i obdarzonym specjalnymi przywilejami (pełnia Ducha prorockiego i mesjańskiego), ale samym Bogiem, który na krzyżu wkracza w historię ludzkości, aby w Synu Człowieczym dał udział wszystkim ludziom w eschatologicznym dziedzictwie, w zbawieniu. Stąd w ujęciu czwartej Ewangelii śmierć Jezusa na krzyżu nie jest upokorzeniem, ale Jego uwielbieniem, wstąpieniem do nieba, aby stąd wzbudzać wiarę w Syna Człowieczego, przyciągać wszystkich do siebie i gromadzić w jedną rodzinę Bożą. Tego rodzaju intencja wynika nie tylko z kontekstu J 12, 34, lecz także ze sposobu sformułowania tego wiersza w formie pytania.

W czwartej Ewangelii pytania stawiają problemy, które należy rozwiązywać na różnych płaszczyznach³⁰. Struktura głęboka J 12, 34 ujawnia się przez zestawienie tego wiersza z podobnymi wstawkami redakcyjnymi w innych miejscach. Wystąpienie ludu w 12, 34 wiąże się z podobnym pytaniem Jezusa w 2, 4 i z pytaniem Żydów w 7, 35, a formuła *Christus pozostaje na zawsze* z analogiczną formułą w 8, 35 i 14, 16.

W 2, 4 Jezus obecny na uczcie w Kanie wypowiada słowa, które można rozumieć jako pytanie: *Czyż jeszcze nie nadeszła moja godzina?* lub jako twierdzenie: *Jeszcze nie nadeszła moja godzina*. Bezpośredni sens jest negatywny. Gdy przeczytamy całą perykopę na temat znaku w Kanie, wówczas powstają poważne wątpliwości co do negatywnego

²⁹ Por. S. Sabugal, *CHRISTOS. Investigación exegetica sobre la cristologia joannea*, Barcelona 1972, 354—362.

³⁰ Por. A. Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana* (Jn 2, 4), Bb 55 (1974) 157—167.

znaczenia słów Jezusa, gdyż spełnił On prośbę Matki i w ten sposób *objawił swoją chwałę wobec uczniów* (2, 11). Objawienie chwały to istotna treść godziny Jezusa. Dalsza część Ewangelii przekonuje nas jednak, że w Kanie była tylko antycypacja tego, co miało się dokonać w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa, kiedy nadszedł właściwy i niepowtarzalny czas na zbawienie świata. Cała misja Jezusa zmierzała do uwielbienia Boga w świecie, które nastąpiło w całej pełni w momencie, gdy Jezus dobrowolnie oddał się na śmierć krzyżową (12, 23 i 17, 1).

W 7, 35 znajduje się enigmatyczna wypowiedź Jezusa o Jego odejściu, która prowokuje Żydów do postawienia pytania: *Czyżby miał pójść na diasporę i uczyć Greków?* W strukturze powierzchniowej (tematycznej) odpowiedź na pytanie ma charakter negatywny, gdyż Jezus w znaczeniu fizycznym nie zamierzał iść do innego kraju, lecz odejść do Ojca. W strukturze głębokiej zdania (semantycznej) można doszukać się jednak pozytywnego sensu wypowiedzi Jezusa, gdyż dzięki odejściu do Ojca mógł On dotrzeć do świata greckiego poprzez apostołów i głosicieli Ewangelii. Autor czwartej Ewangelii kontroluje jednak schematy myślowe w strukturze głębokiej i godzi je z elementami stylistycznymi struktury powierzchniowej. Jego intencja ujawnia się często jako wypadkowa struktury powierzchniowej i struktury głębokiej. W tym świetle w pytaniu Żydów w 7, 35 zawarł on myśl, że Jezus swoim odejściem do Ojca nie poszedł do Greków w znaczeniu fizycznym, ale za pośrednictwem uczniów Grecy przyciągani przez Niego dobrowolnie poszli za Nim. Dlatego w 12, 20—23 widzimy Greków w Jerozolimie, którzy pytają o Jezusa i chcą Go zobaczyć. Obecność Greków wśród ludu jest momentem objawienia się chwały Syna Człowieczego (12, 23), antycypowaną w Kanie „godziną” Jezusa, gdyż przyjęcie Jego misji zbawczej przez wiarę oznacza moment rozpoczęcia efektywnego królowania Boga w świecie.

Pytanie ludu o sens wywyższenia Syna Człowieczego w 12, 34 stanowi obramowanie objawicielskiej mowy Jezusa w związku z pojawieniem się w zasięgu Jego wzroku Greków. Przecistawiając słowa ludu cytującego Prawo objawieniu zbawczego sensu śmierci krzyżowej przez Jezusa ewangelista wskazał, że na płaszczyźnie doczesnej, dostępnej dla zmysłów, nie da się pogodzić mesjańskiego charakteru Jezusa z zapowiedziami Starego Testamentu. Jezus nie jest Mesjaszem w znaczeniu naiwnej apokaliptyki żydowskiej, gdyż umarł na krzyżu i raz na zawsze opuścił ten świat. Podsumowanie publicznego objawienia Jezusa jako eschatologicznego króla wskazuje głębszą podstawę Jego wieczności. Tą podstawą jest wiara w „światłość” i chodzenie w „światłości”. Przyjąwszy objawienie Jezusa wierzący przedłuża Jego zbawczą misję i dlatego, mimo odejścia Jezusa z tego świata, Chrystus pozostaje na zawsze w historii ludzkiej. Przez wewnętrzną łączność wiernych z Jezusem historii ustawicznie wzrasta i poszerza się Jego

wpływ na ludzi. Tego rodzaju wpływ jest możliwy dzięki temu, że Jezus usunął się sprzed oczu świata, aby wzbudzać wiarę i stworzyć nową „przestrzeń” duchową dla tych, którzy przyjmują Jego słowo³¹. Alegoria o winnym krzewie uwydatnia więc zachodzącą między Jezusem a wiernymi. Ale myśl ewangelisty nie zatrzymuje się na mistycznej więzi wiernych z Chrystusem. Pyta on o sens tej łączności nie tylko dla świata i dla ludu, lecz także dla egzystencji konkretnego człowieka. W strukturze głębokiej J 12, 34 godzi on ze sobą w harmonijną całość, co zarówno dla Żydów, jak i dla Greków było niemożliwe do pogodzenia: historyczność królestwa Bożego z jego charakterem eschatologicznym, ograniczoność czasową i przestrzenną życia Jezusa z Jego wiecznością. Wieczność Jezusa nie jest uwarunkowana wiarą ludzi w Jego posłannictwo, gdyż ma podstawę w naturze misji, którą spełnił w historii.

Z wczesnych dokumentów chrześcijańskich można wnioskować, że wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego bardzo szybko pojawiły się poglądy, iż efektywne królestwo Boże przejawia się w przeżyciach mistycznych i nadzwyczajnych stanach świadomości wiernych. Być może, iż autor czwartej Ewangelii przez jakiś okres swojego życia miał iluzję rychłego zakończenia biegu historii i bliskości katastrofy kosmicznej, uwieńczonej chwalebny objawieniem się Syna Człowieczego i sądem ostatecznym. Dzięki własnemu doświadczeniu duchowemu, opartemu na fundamencie teologii Starego Testamentu i na autentycznej nauce Jezusa doszedł on jednak do pełnego zrozumienia misji Chrystusa w historii zbawienia. Według J 12, 23—36 Jezus doświadczenia historycznego jest jedynym miejscem eschatologicznego objawienia królestwa Bożego w świecie, a Jego śmierć na krzyżu jest obiektywnym sądem eschatologicznym, który realizuje się w historii w osobistych decyzjach człowieka.

R. Bultmann w swej interpretacji czwartej Ewangelii doskonale uwydatnił egzystencjalne znaczenie wyrażen czasowych, ale zupełnie pominął obrazowe wyrażenia przestrzenne, traktując je jako rzeczywistość mityczną. Tymczasem, w ujęciu autora czwartej Ewangelii, w Jezusie zmienia się nie tylko rozumienie czasu, lecz także rozumienie przestrzeni wyznaczonej człowiekowi do użytku w czasie. Jezus doprowadza historię świętą do kresu i na krzyżu objawia jej pełny sens nie tylko w znaczeniu etycznym (teologia esseńska), nie tylko w znaczeniu mistycznym (teologia gmin chrześcijańskich w Azji Mniejszej i Grecji), ale w znaczeniu historycznym. Jezus ukrzyżowany, typicznie oznaczony wywyższeniem węża na pustyni przez Mojżesza (3, 14), nie tylko raz na zawsze zastąpił starotestamentowe miejsce spotkania narodu wybranego z Bogiem, nie tylko stał się jedynym pośrednikiem zbawie-

³¹ Teologiczną funkcję wyrażen przestrzennych w czwartej Ewangelii doskonale ukazał D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, w: „*Studia Evangelica*” I (TU 73), Berlin 1959, 321—328.

nia, lecz objawił się jako jedyna droga wiodąca do życia wiecznego i jako samo źródło życia. Bultmann w swym komentarzu J 12, 34 nie zauważył, że w ujęciu tematu wieczności Chrystusa przez autora czwartej Ewangelii ponowne przyjście Zbawiciela do wierzącego następuje nie w początkowym akcie wiary, ale w fazie końcowej, czyli w wierze owocującej w miłości. Powtórne przyjście Jezusa do wierzącego zakłada przyjęcie Go przez wiarę i jej praktykę w konkretnej egzystencji.

Niezrozumienie formuły *Chrystus pozostaje na zawsze* przez lud dotyczy zarówno czasu, jak i miejsca królowania Boga. Podczas gdy lud łączy królestwo mesjańskie z nieokreślonym czasem i nieokreśloną przestrzenią, Jezus objawia się jako „światłość”, która tylko na chwilę zabłysła na świecie, ale jako objawienie zostaje na zawsze w historii ludzkiej, wskazując drogę dla wszystkich ludzi. To nie przypadek, że dla utwierdzenia wieczności Chrystusa ewangelista wkłada w usta ludu słowo *menein*, które w odniesieniu do osób ma znaczenie lokalne i egzystencjalne: mieszkać, pozostawać na jednym miejscu, oczekiwać na powrót, wyczekiwać na coś. W LXX pojawia się to słowo ok. 90 razy bez specjalnego znaczenia teologicznego, gdyż służyło tłumaczom do oddania różnych czasowników hebrajskich oznaczających oczekiwanie, stanie, mieszkanie, bytowanie, trwanie (*qûm, hākāh, jāszab, hā-jāh*). W połączeniu z wyrażeniem „na zawsze” (*l'ôlām*) słowo *menein* służy do wyrażenia niezmienności Boga i Jego atrybutów, a w odniesieniu do ludzi ma sens jurydyczny, gdy chodzi o oznaczenie trwałości sprawowanego urzędu.

W czwartej Ewangelii słowo *menein* występuje 40 razy jako typowy termin Janowy³². Pierwsze pytanie uczniów postawione Jezusowi brzmi: *Pou meneis? (gdzie mieszkasz? — J 1, 38—40)*. W trakcie czytania Ewangelii można zauważyć, jak autor starannie notuje zmianę miejsca pobytu Jezusa i słowem *menein* oznacza egzystencjalny związek osoby z miejscem pobytu. W końcu posługuje się tym słowem na oznaczenie coraz głębszej sfery życia Jezusa i Jego uczniów, wyrażając najintymniejsze więzi między osobami. Po pierwszym znaku w Kanie ewangelista zaznacza, że Jezus, *Jego matka, bracia i uczniowie* pozostali dwa dni w Kafarnaum. W Samarii, na prośbę tamtejszych mieszkańców, Jezus pozostaje dwa dni. Jest to okres, w którym przez bezpośredni kontakt z człowieczeństwem Jezusa wierzący dochodzą do rozpoznania w Nim Zbawiciela świata. Gdy Żydzi postanowili zabić Jezusa, On udaje się do miejscowości Efraim, a w związku ze zbliżającą się Paschą przybywa do Betanii i zamieszkał u Łazarza, którego wskrzesił. Przyjście Jezusa do Łazarza na ucztę jest ilustracją sposobu przychodzenia Zbawiciela do wierzącego wraz z Ojcem, o którym imiennie zapewnia Judę w mowie pożegnalnej, w której wyjaśnia sens

³² Por. J. Heise, *Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967, 44—103.

swego odejścia i pozostawania wśród wierzących w charakterze spójni wewnętrznej: *Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i u niego mieszkanie (mone — przybywanie, mieszkanie w znaczeniu czynnym) uczynimy (14, 23).*

Strukturę głęboką formuły *Chrystus pozostaje na zawsze* w 12, 34, która łączy pozostawanie w historii ludzkiej obietnicy zbawienia i środków do jego osiągnięcia (jako testament) z jednorazową interwencją Boga w historię świata można zauważyć także w zestawieniu tego wiersza z dwoma miejscami paralelnymi, mianowicie z 8, 35 i 14, 15—17. W 8, 35 czytamy słowa Jezusa skierowane do Żydów: *Każdy, kto popelnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. A niewolnik nie przebywa w domu na zawsze, lecz syn pozostaje na zawsze (menei eis ton aiona). Jeśli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni.* Posługując się słowem *doulos* ewangelista bezpośrednio bierze pod uwagę Żydów podległych niewoli Prawa, ale pośrednio wskazuje także na chrześcijan, których Jezus przez swoje objawienie wziął w niewolę ducha, aby dać im środki doprowadzające ich do pełnej wolności. Na tym tle formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* zdaje się streszczać Prawo, testament Boga dla wiernych, który wyznacza im warunki dziedzictwa (wejścia do życia wiecznego). Jezus objawia te warunki dla całego świata i jako pośrednik wskazuje sposób postępowania.

Środki prowadzące do zbawienia streszcza ewangelista w 14, 15—17³³, gdzie Jezus mówi do uczniów (nie do ludu), jako tych, którzy zachowują z Nim wewnętrzną jedność i są zdolni zrozumieć sens pełnego objawienia: *Jeżeli mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania. Ja będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby był z wami na zawsze (hina ē meth' hymin eis ton aiona) — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ go nie widzi, ani nie zna.* W ten sposób Jezus objawia się jako pierwszy Pocieszyciel i Poręczyciel uczniów, gdyż jako Syn Człowieczy, ze względu na naturalną solidarność rodzaju ludzkiego, ma moc komunikowania uczniom swojego życia duchowego. Wewnętrzna łączność uczniów z Jezusem przez wiarę i zgodne z nią postępowanie zmierza do tego, aby ich uzdolnić do wejścia w trwały kontakt z Bogiem przez Ducha Świętego. Osobowy kontakt człowieka z Bogiem stanowi pełne i trwałe wyzwolenie człowieka z mocy grzechu, o którym mowa w 8, 35. Na tej płaszczyźnie uczniowie nie są już sługami, lecz przyjaciółmi Jezusa (por. 15, 14 nn.).

³³ Na semantyczną łączność J 12, 34a z J 14, 16 wskazuje nie tylko wyrażenie *menein (=einai) eis ton aiona*, lecz także okoliczność, że tekst 14, 15—17 stanowi odpowiedź Jezusa na pytanie Filipa, z którym wiąże się także perykopa 12, 23—36, gdyż pośredniczy on między Grekami a Jezusem (12, 21—22).

Podsumowując naszą analizę struktury powierzchniowej i głębokiej J 12, 34a sądzimy, że religijno-historycznym podłożem wyrażenia *Chrystus pozostaje na zawsze* jest temat królowania Boga rozważany w liturgii żydowskiej w Dniu Pojednania w łączności z obietnicami mesjańskimi, który w katechezie Janowej został przewartościowany treścią słów Jezusa na tle tajemnicy krzyża i pogłębiony życiem sakramentalnym. Ślady zabiegów redakcyjnych w 12, 34 wskazują na pewne etapy wnikania w treść obietnic mesjańskich i słów Jezusa o królestwie Bożym w tradycji Janowej zredagowanej przez autora czwartej Ewangelii. Struktura semantyczna J 12, 34 zdaje się wskazywać na trzy główne etapy redakcji tekstu. Pierwsza warstwa semantyczna, uwspólniająca realizację obietnic mesjańskich w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ma związek z głoszeniem Ewangelii dla Żydów w pierwszych latach rozwoju chrześcijaństwa. Druga natomiast, w której formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* spełnia funkcję niezrozumienia treści słów Jezusa, łączy się z doświadczeniami mistycznymi w związku z ewangelizacją Samarytan i pogan. W ostatniej redakcji, dla wspólnoty wierzących, następuje polaryzacja poprzednich ujęć w harmonijną całość. Autor czwartej Ewangelii ukazuje harmonijną jedność czasu i wieczności, historii i eschatologii, która została objawiona w osobie Jezusa, Słowa Wcielonego.

Kraków

KS. STANISŁAW MĘDALA, CM

O. Hugolin Langkammer OFM

UNIŻONY I WYWYŻSZONY CHRYSZTUS (Flp 2, 6—11)

I. PROBLEMY LITERACKIE

Flp 2, 6 — 11 stanowi hymn przedpawłowy na cześć uniżonego i wywyższonego Chrystusa¹. Taki podział pieśni rzuca się łatwo w oczy.

¹ G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus — Hymnus Phil 2, 2—11*, w: „Studien zu Antike und Christentum”, *Gesammelte Aufsätze*, tom 2, München 1963, 177—187. L. Cerfaux, *L'hymne au Christ — Serviteur de Dieu (Phil 2, 6—11 = Is 52, 13—53, 12)*, w: *Recueil L. Cerfaux, Etudes d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, Bibliotheca EThLov, 6—7, Gembloux 1954, II 425—437. A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6—11)*, RB 72 (1965) 352—380; 481—507. D. Georgi, *vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6—11*, w: *Zeit und Geschichte*, Festschrift R. Bultmann, Tübingen 1964, 263—293. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg i. Br. 1968, 111—147. E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11*, w: *Exgetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 51—95. E. Lohmeyer, *Kyrios Jezus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11*, Darmstadt 1961. G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6—11*, ZNW 55 (1964) 63—78.

Przedpawłowy charakter pieśni jest dziś pewnikiem naukowym. Większą trudność przedstawia podział hymnu na części lub też strofy. Wziąwszy jednak pod uwagę, że pieśń zdradza układ poezji semickiej, w którym ważną rolę odgrywa paralelizm członów, trzeba przy strofice hymnu to uwzględnić. Zaczniemy od podziału tekstu na dwie części. Skoro w. 6—8 mówią o uniżeniu Chrystusa a w. 9 — 11 o jego wywyższeniu sama treść zakłada taki podział.

- I 6. On będąc w sposobie istnienia Boga nie zatrzymał jako
zdobywczy równości z Bogiem
7. lecz ogołocił samego siebie
przyjawszy sposób istnienia sługi
stawszy się podobnym do ludzi
i w zewnętrznych przejawach uznany był za człowieka
8. Uniżył samego siebie
stawszy się posłusznym aż do śmierci
(a była to śmierć na krzyżu)
- II 9. Dlatego też Bóg wywyższył go nad wszystko
i obdarzył go imieniem, które jest ponad wszelkie imię
10. aby na imię Jezus
zgięło się każde kolano
istot niebieskich, ziemskich i ponadziemskich
11. i aby każdy język wyznał, że Panem jest Jezus Chrystus
ku chwale Boga Ojca.

Powyższy podział hymnu zakłada 7 stychów, zawierających sześć paralelizmów. Na początku zauważa się paralelizm antytetyczny, pozostałe są paralelizmami syntetycznymi. Ostatni z nich składa się z dwu stychów, tworzących wyraźny chiasm (10a : 11b, 10b : 11a). Wysunięte na pierwszy plan hasło „sposób istnienia” uzyskało swoje rozwinięcie tematyczne w pierwszej części. Spór o to, czy zwrost uściślający (*a była to śmierć na krzyżu*) w w. 8 jest dodatkiem, powinny przede wszystkim rozstrzygnąć dociekanie teologiczne. To samo należy powiedzieć o zwrocie końcowym hymnu *ku chwale Boga Ojca*.

Druga część w. 10 raczej nie jest dodatkiem Pawła, gdyż nie zna on tego trójpodziału mocy. Nadto motyw ten nadaje intronizacji Chrystusa swoiste kosmiczne piętno, zabarwiając odpowiednio całą drugą część. Wobec tego nasuwa się przypuszczenie, że hymn w pierwszym swoim stadium składał się z dwu oddzielnych fragmentów. Jeden opiewał „sposób istnienia” Chrystusa w swojej preegzystencji, drugi obejmował w w. 8 — 11 i stanowił wyznanie Kościoła, o uniżonym i wywyższonym Chrystusie. Przed Pawłem jeszcze złączono te dwie części, nadając im charakter nowy.

W najnowszych publikacjach określa się nasz tekst jako pieśń o drodze Chrystusa. Owszem, i w niej zawarte są elementy równości z Bogiem i co się z tym łączy preegzystencji, wcielenia, historycznej egzystencji Jezusa z uwypukleniem śmierci, później wywyższenia, które dokonało się przez zmartwychwstanie, w końcu nadanie imienia — Pan i rozwinięcie tej prawdy w kierunku kosmicznej władzy Chrystusa

łącznie z końcowym wyznaniem typowym także dla Pawła: *per Christum in Deum*. Mimo to przyznać trzeba, że wszystkie wypowiedzi grupują się wokół dwóch zasadniczych zagadnień:

1. Odwieczny Syn Boży staje się człowiekiem
2. Za to posłuszne uniesienie Bóg Go wywyższył.

II. TŁO RELIGIJNO-HISTORYCZNE

Na pewno pieśń jest chrześcijańskiego pochodzenia. Niemniej korzystała ona ze starszych koncepcji religijnych. Wysuwano różne hipotezy w tym względzie.

1. Myśl o wywyższeniu Syna Człowieczego znana jest żydowskiej apokaliptyce. Tekstem wyjściowym dla tego rodzaju koncepcji — trzeba dodać: po raz pierwszy wyraźniej zarysowanej — jest Dn 7. Czy jednak można oprzeć się na takich tylko przesłankach, co niestety czyni wiele uczonych, aby na enigmatycznej postaci Syna Człowieczego z Dn 7 i dalszego rozwinięcia tego tekstu, oprzeć cały hymn Flp 2,6 — 11? Brak przecież elementu uniesienia. Wspomnieliśmy już o tym, że nie jest wykluczone, iż najpierw istniał rodzaj pieśni o uniesieniu.

2. Problemy te rozwiązać miały teksty ST mówiące o Słudze Jahwe. Można przyznać, że z Sługą Jahwe wiąże się moment uniesienia. Ale pieśń nasza patrzy na uniesienie poprzez pryzmat odwiecznego Synostwa Bożego Chrystusa. Sługa Jahwe ST nie szczyli się natomiast takim przywilejem.

3. Egzegeci zwracają także uwagę na postać sprawiedliwego ST. Istotnie, hymn nasz odzwierciedla pewne rysy tych postaci, często symbolizujące Izrael w niewoli. Nie można jednak powiedzieć, że jeden choćby najbardziej zbliżony model Sprawiedliwego ST odpowiada zasadniczym rysom Chrystusa, którego pieśni opiewa.

4. Próby usiłujące przedstawić Mądrość ST na wzór, na którym oparł się autor hymnu, są także skazane na niepowodzenie. Trzeba przyznać, że literatura mądrościowa ST stanowi w pewnym sensie całość i jednolitość. O tej pozytywnej zalecie zadecydowały głównie dwie przyczyny. Jednej szukać należy w egipskich czy starszych wzorach, które wypracowały już pewien system teoretyczno-praktyczny, a drugiej w koncepcji monoteistycznej ST, wyznającej nie różnicę stopnia (*differentia quod attinet ad gradum*), lecz różnicę co do istoty pomiędzy Bogiem a człowiekiem czy stworzeniem (*differentia quod attinet ad naturam*). Mądrość jest więc dla ST, czymś zbliżonym do emanacji Filona z Aleksandrii, który pragnąc zachować absolutną transcendencję Boga ponad światem równocześnie pragnął zbliżyć ten świat Bogu czy Boga światu. Myśl Filona objawia się w literaturze mądrościowej ST w tym, że mimo tekstów opiewających pewną preegzystencję mądrości: Prz 8, 22; Syr 24, 14. Syr 1, 4, nazywa ją wprost *Ktisis* —

stworzeniem, przekreślając w ten sposób atuty jej rzekomej odwieczności. Mądrość jest więc wielkością cieszącą się pewnymi przywilejami ale nie jest osobą i nie cieszy się tego rodzaju absolutnym synostwem Bożym, które przysługuje jedynie Chrystusowi. Pieśń w Prologu Jana w sposób jeszcze bardziej precyzyjny wyraziła tę myśl.

5. Samo położenie akcentu na koncepcji ST czy innych systemów religijnych o praiśnieniu pewnych wielkości też nie wystarczy, by wytłumaczyć tło religijno-historyczne hymnu. Wziąwszy jednak pod uwagę, że preegzystencja stanowiła punkt wyjścia dla dalszych koncepcji, warto się zapoznać z tymi problemami.

Myśl o praiśnieniu pewnych wielkości w judaizmie przedstawiała się następująco: Dana wielkość istnieje w odwiecznych planach Bożych. Z chwilą, kiedy się zjawi na świecie (*epifania*), jest przeznaczona przez Boga do spełniania zbawczych planów rzutujących także na przyszłe czasy (*eschatologia*).

Gnoza mówiąc o praiśnieniu pomija wartość historycznej myśli zbawczej i eschatonu. Zasadnicza myśl gnozy skupia się wokół zadania poznania swojej własnej istoty i odizolowania jej od rzeczywistości ziemskiej. Każdy człowiek w pewnym sensie cieszy się praiśnieniem. Ujęty w więzi materii zatracił je. Skoro poznał, kim jest, czyli poznał swoją istotę, swój byt niematerialny, dokonał aktu zbawienia, równocześnie wracając do swojego pierwotnego stanu. Ta jego właściwa istota jest więc z przeznaczenia niebieska. Gnoza głosi mit o Pracłowieku. Takie on właśnie przechodzi koleje. Był w niebie, stał się człowiekiem i wrócił do nieba. Czy mit o Pracłowieku mógł wpłynąć na formację myśli naszego hymnu?

Owszem, w literaturze gnostyckiej (*Traktat Poimandresa*, *Pieśń Pawłowa Aktów Tomasza*, *Ody Salomona*) zauważa się kilka zwrotów odnoszących się do „Pracłowieka”, niemal zbliżonych do ujęć naszego Hymnu. W nich został zwłaszcza zaakcentowany moment uniżenia, wyeksponowany w Flp 2, 6 — 11. Wszystkie te teksty gnostyckie są jednak późniejszego pochodzenia (najwcześniej II w. po Chr.). A co najważniejsze, gnoza nie uznaje zewnętrznych przyczyn zbawczych. Sam człowiek się zbawia. W NT Chrystus jest jedynym pośrednikiem w zbawieniu. Znaczy to, że w NT ktoś zbawia.

Nie jest jednak wykluczone, że starotestamentowy motyw o preegzystencji, uniżenia i wywyższenia również był przedmiotem rozważań gnostyków, zwłaszcza chrześcijańskich. Być może, że autor hymnu znał nie tylko idee judaistyczne w tym względzie, ale napotkał również na pewne sformułowania greckie, które znalazły swoje sprecyzowanie w późniejszej literaturze gnostycko-chrześcijańskiej. Może skorzystał on z pewnych sformułowań „pragnostyckich”, które mogły mu posłużyć do precyzyjnych ujęć w hymnie, nie mających jednak nic wspólnego z gnozą.

Postawmy na koniec pytanie: kto był ostatecznym autorem hymnu? Prawdopodobnie był nim judeochrześcijan, hellenista, który doskonale orientował się w nurtach współczesnych, zdradzających w niejednym tendencje pragmatyczne. Z drugiej strony wiadomo, że gnoza nie tylko korzystała z judaizmu i z chrześcijaństwa, ale także potrafiła odpowiednio zużytkować myśli czysto pogańskie. W hymnie jednak ani myśli judaistyczna, ani pogańska albo gnostycka nie zostawiła swoich wyraźnych śladów. Owszem, autor mógł skorzystać z tych myśli. Przeprowadził jednak demitologizację i opisuje nam dzieje Chrystusa. O jego obrazie Chrystusa zdecydowały jednak już własne przekonania teologiczne, zasadzające się na wierze pierwotnego chrześcijaństwa w Jezusa. Jednym słowem pieśń o uniżeniu i wywyższeniu nie powstałaby nigdy, gdyby jej autorzy, czy jej autor, nie zapoznał się przez kerygmat apostołski o ziemskim Jezusie i jego zmartwychwstaniu.

W końcu jeszcze pytanie o *Sitz im Leben* omawianego hymnu. Co do użycia go w liturgii autorzy nie wyrażają zastrzeżeń. Trudniej jednak powiedzieć, czy chodzi o liturgię chrztu czy o eucharystię.

III. CHRYSTOLOGIA PIEŚNI

1. Apostoł wprowadza hymn znamienym zdaniem: *To rozważajcie między sobą, co też w Chrystusie Jezusie (rozważać należy)!*

Wiersz ten spełnia rolę łącznika. Wiąże on w w. 1 — 4, w których Paweł przytoczył szereg upomnień, na co zresztą wskazuje czasownik „rozważać” (*phronein*) z myślami hymnu. Stąd to pierwsza część w. 5, ujęta w trybie rozkazującym, należy naświetlić przez drugą jego część, przez zdanie względne. W tym ostatnim znaczeniu czasownika „rozważać”, determinuje zwrot „w Chrystusie Jezusie”. Charakter tranzytywny czasownika wskazuje na to, że chrześcijanie w Filipach konfrontować mają społecznie (między sobą) swoje postępowanie, o którym apostoł mówił poprzednio.

Konfrontacja ta ma być oparta na Chrystusie Jezusie. Widocznie chodzi o przeżycie wydarzeń Chrystusowych opisanych w hymnie. W tych wydarzeniach partycypują Filipianie z racji wyznania Jezusa i przyjęcia chrztu. Dlatego, że chrześcijanie w Filipach są *w Chrystusie*, wymaga apostoł od nich Chrystusowej postawy w stosunku do swoich współbraci. Położenie akcentu na ciągłej więzi gminy z Chrystusem, to jeden z zasadniczych rysów kerygmy Pawłowej. Znalazł on swój wyraz już w w. 1, drugiego rozdziału (*Skoro zaś istnieje upomnienie w Chrystusie*) i nie ulega wątpliwości, że apostoł w ten sposób przygotował myśl w. 5.

5. W. 5 wprowadzał hymn. Powstaje jednak pytanie, jak apostoł złączył pieśń z kontekstem. Rolę łącznika pomiędzy listem a hymnem spełnia w głównej mierze w. 8. Zwrot „uniżył samego siebie” nawiązuje do pojęcia „pokory” w. 3. Słowa „stawszy się posłusznym” znalazły swój

odpowiednik w części w. 13: „Skoro zawsze byliście posłuszni”. Z racji na rolę w. 8 jako spójnika pieśni z listem, uważa się ten wiersz często niesłusznie za dodatek Pawłowy. W każdym bądź razie w. 8 tematycznie kończy pierwszą część hymnu. Jeśli nie traktuje on wyłącznie o uniżeniu Jezusa, to myśl ta dla pierwszej partii jest zasadnicza i w swoisty sposób przygotowuje kontrastowy temat drugiej części pieśni, mianowicie wywyższenie Chrystusa. Wydaje się również, że podział dwuczęściowy podyktowany jest cezurą spowodowaną przez parataktyczny spójnik przyczynowy „dlatego też”, wprowadzający w. 9 a równocześnie temat o wywyższeniu Jezusa.

3. Spoglądając już na samą pieśń nasuwa się zagadnienie sposobu istnienia Chrystusa przed wcieleniem. Zacznijmy od spostrzeżeń literackich.

Pierwszą część hymnu otwiera relatywne zdanie, rozpoczynające się zaimkiem względnym. Jest on charakterystyczny dla starszych formuł chrystologicznych. Zdanie to jest również punktem wyjścia dla dalszych orzeczeń hymnu, dotyczących bezsprzecznie osoby Jezusa. Nadto opiewa ono preegzystencję Jezusa. Motyw o praistnieniu nie stanowi jednak centrum zainteresowania tej części hymnu, lecz stwarza punkt wyjściowy do dalszych rozważań. Istnienie przedczasowe Chrystusa określa zwrot „w sposobie istnienia Boga”. Nie chodzi tu o postać czy o stan lub pozycję, tylko o sposób istnienia Chrystusa przed wcieleniem. Oczywiście, że pojęcie *morphè* jest najbardziej zbliżone do terminu „natura”. Można by więc mówić o naturze Chrystusa przed wcieleniem. Autor hymnu nie przeprowadza jednak spekulacji na temat natur Chrystusa. Są to w ogóle pierwsze próby we wczesnym Kościele określenia sposobu istnienia Chrystusa przed jego wcieleniem.

4. Jak przedstawia się kwestia rezygnacji Chrystusa z równości z Bogiem? Mimo że Chrystus taki posiada sposób istnienia jak sam Bóg, rezygnuje z tej równości z Bogiem i przyjmuje sposób istnienia sługi. Autor pieśni nie mówi o tym, że Chrystus utracił tę równość z Bogiem, gdyż wiecznego sposobu preegzystencji nie da się w ogóle utracić. Chrystus jednak zamierza spełnić zbawczy plan Boży. By ten cel osiągnąć, potrzebne jest przyjęcie postaci człowieka.

5. W w. 7 i 8 poświęcone są temu co się działo od chwili, kiedy Chrystus nie zatrzymał swojej równości z Bogiem jako zdobywcy. Trzy pierwsze zwroty w. 7 opisują wcielenie, a czwarty wprowadzony przez spójnik omawia sposób istnienia Chrystusa jako człowieka. Budowa logiczna pierwszych trzech zwrotów jest następująca. Po ogólnych słowach: *lecz ogotolił samego siebie* następują bardziej precyzyjne: *a przyjąwszy postać sługi*, jakkolwiek jeszcze nie całkiem jasne. Wszelką wątpliwość usuwa dopiero trzecia część: *stawszy się podobnym do ludzi*. W ten sposób proces myślowy został doprowadzony do końca.

Termin „ogotolił” domaga się wyjaśnienia. Na pewno chodzi tu o własną i wolną decyzję Chrystusa, gdyż przyjmuje On równocześnie

sposób egzystencji niewolnika, a to mógł tylko jako wolny i nieskrepowany. Chrystus więc dobrowolnie staje się człowiekiem. Jeśli „ogólenie” ma na uwadze fakt wcielenia, to pierwszy imiesłów w aoryście „przyjawszy” łącznie z przedmiotem przyjęcia (sposób istnienia sługi), objaśnia na czym polegała kenozą Chrystusa. Równocześnie zwrot ten stanowi antytezę do w. 6, który mówił o „sposobie istnienia Bożego”.

Na podstawie tego wyraźnego przeciwstawienia, można wywnioskować jaki jest zasadniczy sens pierwszego zwrotu *przyjawszy sposób istnienia sługi*. Chodzi o uzmysłowienie niezwykłej zmiany, która dokonała się w Chrystusie przez wcielenie. „Sposób istnienia Bożego” zostaje zastąpiony przez „sposób bycia niewolnika”.

Drugie objaśnienie *stawszy się podobnym do ludzi* nie tylko kończy opis kenozy, lecz poprzez rzeczownik „ludzie” precyzuje jak należy sobie wyobrazić stan niewolnictwa, który Chrystus przyjmuje. Człowieczeństwo Chrystusa autor pieśni rozumie jako niewolnictwo. Pieśń mówi o ludziach, a więc o człowieku w l. m. Chrystus wkroczył w nasze szeregi.

Następny zwrot *i w zewnętrznych przejawach uznany za człowieka* w stosunku do poprzedniego, zrozumieć można jako paralelizm syntetyczny. Stąd to „za człowieka” w l.p. jest silniejszym jeszcze podkreśleniem człowieczeństwa Chrystusa, niż ujęcie poprzednie w l.m. To samo należy powiedzieć o stwierdzeniu *uznany... za człowieka* (dosł. *znaleziony jako człowiek*) w stosunku do poprzedniego *stawszy się*. Wszyscy, którzy mieli sposobność zetknięcia się z Chrystusem, mogli empirycznie stwierdzić, że był to prawdziwy człowiek.

6. Myśl o uniżeniu i posłuszeństwie rozwija w. 8. Zwrot: *uniżył samego siebie*, stojący na początku jest w ścisłej relacji z następującymi słowami: *stawszy się posłusznym*. Uderzające jest, że autor hymnu nie wspomina o tym, komu Chrystus stał się posłusznym, tylko podkreśla sam fakt posłuszeństwa.

Uniżenie idzie w parze z posłuszeństwem, które ostatecznie skierowane jest ku Bogu. To jest prawda. Ale z drugiej strony „uniżenie” dla pewnych kół międzytestamentowych, np. dla literatury mądrościowej, czy dla Filona, znaczy posłuszne uznanie istnienia ludzkiego jako coś drugorzędne i ograniczonego. Najjaskrawszym wyrazem niedoskonałości egzystencji ludzkiej jest śmierć, na którą człowiek jest skazany. Śmierć Chrystusa więc, o której mówi w. 8 wynika rzeczowo z jego postawy uniżenia i posłuszeństwa. W powyższym świetle przymek „aż” nie może mieć znaczenia czasowego lecz jakościowego. Chrystus raz obroną przez siebie dobrowolną drogą człowieczeństwa kroczy aż do jej tragicznego końca, aż do jej punktu kulminacyjnego. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że autor hymnu interpretuje śmierć Chrystusa tylko w ten sposób, a nie mówi o jej znaczeniu zbawczym. W uniżeniu, w posłuszeństwie, a w końcu w śmierci objawia się istota boska w ciele prawdziwego człowieka.

Śmierć ta zostaje jeszcze bliżej wyjaśniona. Ale już od E. Lohmeyera począwszy uważa się dość powszechnie, że już sam Paweł włącza się i uzupełnia na tym miejscu hymn, ujawniając rodzaj śmierci Chrystusowej. Była to śmierć krzyżowa. Dodatek pawłowy wzbogaca pieśń o ważny element. W teologii Pawła wspomnienie krzyża zawiera zawsze w sobie motyw zbawienia.

Nadto motyw śmierci krzyżowej w teologii pawłowej wiąże się z myślą o zmartwychwstaniu. Poprzez uściślenie śmierci Chrystusa przez zwrot *a była to śmierć na krzyżu*. Paweł sygnalizuje, że drugą część hymnu, traktującą o wywyższeniu, rozumie w świetle zmartwychwstania. Znaczy to, że Paweł schemat: wcielenie i wywyższenie, zaznaczający się w hymnie, uzupełnia przez swój własny teologiczny schemat: krzyż i zmartwychwstanie.

7. W. 9 otwiera drugą część hymnu, mówiącą o wywyższeniu Chrystusa. W pierwszej części podmiotem akcji był Chrystus, w drugiej jest nim Bóg. Chrystus zaś staje się przedmiotem czynności Bożej. Połączenia tych części dokonuje spójnik przyczynowy „dlatego też”. Znaczy to, że przyczynę wywyższenia Chrystusa stanowią opisane w części pierwszej akty dobrowolnego przyjęcia natury ludzkiej ze strony Chrystusa w swoim praistnieniu.

Temat drugiej części zapowiada złożony czasownik *nad wszystko wywyższył*. Jest to hapax NT. Przedrostek uzmysławia możliwie jak najwyższy stan wywyższenia. A taki jest tylko boski stan, o czym zresztą będzie wyraźnie mowa. Tę myśl podkreśla także czasownik użyty w LXX, odnoszący się tylko do Jahwe (LXX Ps 96, 9; Dn 3, 52 nn). Z kontekstu drugiej części hymnu wynika, że autorowi jednak nie tyle chodzi o zwrócenie uwagi na stan preegzystencji, o której była mowa w pierwszej części, ile o obecnie nadany Chrystusowi przez Boga stan wywyższenia. Przemianę zaś stanu uniżenia do stanu wywyższenia dokonuje Bóg przez darowanie Chrystusowi imienia. Jak na to wskazuje czasownik, wywyższenie autor pojmuje jako akt łaski, którą Chrystus doznaje od Boga. Jest to jedyny tekst w NT, który mówi o łasce w odniesieniu do Chrystusa. Imię, które jest przedmiotem tej łaski, jest „ponad” wszelkie inne imiona. Przedrostek ponad, który służył autorowi do wypuklenia boskiego stanu Chrystusa, jakim jest jego wywyższenie, jeszcze raz został użyty do podkreślenia nadzwyczajnego imienia, które otrzymuje Chrystus. Imię określa istotę tego, który je nosi. Skoro stan wywyższenia jest boski, należy także przypuszczać, że nowe imię Chrystusa jest boskie. Za takie uważał ST imię Jahwe, przełożone przez LXX zazwyczaj przez Pan. „To” imię tedy, imię par excellence, gdyż na to wskazuje rodzajnik, to „Pan”. Że tu nie chodzi o inne imię, jak np. Jezus, co mógłby zasugerować w. 10, wyjaśnia w. 11a.

8. W. 10 został sformułowany pod wpływem İz 45, 23—25 (LXX): *Nawróćcie się ku mnie i dajcie się ocalić, wy z krańców ziemi! Ja*

jestem Bogiem i nikt inny. To sobie przysiągłem: z ust moich przyjdzie sprawiedliwość, słowa moje nie wrócą. Przed wszystkim przede mną ugnie się wszelkie kolano, a każdy język wyzna Boga i powie: „sprawiedliwość i chwała niech przyjdą do niego, a zawstydzeni będą wszyscy, którzy się odłączyli. O Panu mówić się będzie sprawiedliwie i w Bogu dostąpi chwałę całe plemię synów Izraela. W myśl tego tekstu Jahwe zaprasza także obce narody do udziału w zbawieniu, nawet wrogów Izraela. W hymnie wszystko co odnosił Izajasz do Boga, zmienia swój przedmiot. Wprawdzie Bóg ujawnia nowego władcę, jednakże cały wszechświat adorować ma nowego Pana. Jest nim ziemski Jezus, który przez Boga został wywyższony. Wydaje się, że taka jest główna myśl w. 10. W ten sposób autor pieśni mocno podkreślił identyczność ziemskiego Jezusa z wywyższonym Panem, wiążąc również w ten sposób drugą część hymnu z pierwszą.

W hymnie znalazł również swój wyraz motyw sądu i uniwersalności, zaznaczający się w tekście Izajasza. Sąd w pieśni dotyczy „potęgi”, a uniwersalność obejmuje cały wszechświat. Myśl tę uwydatnia potrójny dopełniacz: *istot niebieskich, ziemskich i podziemnych*. Chodzi tu wyłącznie o istoty duchowe, a najprawdopodobniej o takie, które nie służą Bogu. Wynikałoby to z formuły stosowanej również w listach św. Ignacego (Ign Trall 9, 1), gdzie potęgi określone zostały tymi samymi terminami, które zna także nasz hymn.

Wiadomo, że żydowska demonologia i angelologia podkreślała zawsze absolutną wyższość Boga w kosmosie, pogańska natomiast uważała, iż potęgi opanują przestrzenie kosmosu. Przypuszczalnie te ostatnie moce, nie uznające Boga, autor ma na uwadze. Wywyższony Pan więc zajmuje miejsce wrogich mocy kosmicznych, a one uznać muszą jego wyższość i jego panowanie.

Poddaństwo tych istot wyraża akt zgięcia kolan. Łącznie z „wynianiem” stanowi on aklamację. W niej zostaje wypowiedziane i uznane imię, które Jezus otrzymał od Boga. W imieniu „Pana”, które również należy naświetlić tekstem Izajasza, odzwierciedla się myśl o absolutnej władzy Boga w świecie. Chrystus więc jest na wzór Boga Panem wszechświata. Pieśń jakby sugeruje, że ta prawda znana jest tylko potęgom kosmicznym, gdyż one oddają hołd Jezusowi Chrystusowi.

Można się także zastanowić nad tym, czy ta adoracja już nastąpiła, czy ma dopiero mieć miejsce przy paruzji Chrystusa. Paweł np. w 1 Kor 15, 24 wyobrażał sobie objęcie pełni władzy kosmicznej przez Chrystusa przy paruzji. W myśl hymnu na pewno nastąpiło już wywyższenie. Formy czasu przyszłego, znamienne dla tekstu Izajasza, wyrażające wyznanie i oddanie hołdu Bogu, przez autora hymnu zostały zamienione na aor. cont. (ACD GK 489 i inne minuskułne czytają futurum). Ważne także jest to, że aklamacja w starożytności stanowiła akt, który łączył się ściśle z intronizacją nowego władcy.

Wszystko więc na to wskazuje, że Chrystus ujawnił już swoją pełnię władzy nad potęgami. A ponieważ one zostały uznane, uważały się za panów kosmosu, ludzkość również nie może zostać obojętna na nadejście nowego eonu, nowej epoki, w której absolutną władzę obejmuje Chrystus. Gmina, która poprzez wiarę złączyła się z nowym Panem, wie o tym i wyśpiewuje hymn na cześć Pana, uznając w ten sposób jedynie Jego władztwo.

Kosmiczna władza Chrystusa na pewno dobitniej została podkreślona przez bezpośrednią aklamację pokonanych władz kosmicznych, niż przez adorację bezsilnej gminy. Stąd też potęgi kosmiczne nie zostały „zniszczone”, służą one autorowi jako wspaniałe tło do kosmicznej aklamacji.

9. Hymn kończy doksologia: *ku chwale Boga Ojca*. Jeśli się przyjmiemy, że pochodzi ona od Pawła (tak np. J. Jeremias, E. Schweizer, W. Thüsing, G. Friedrich, J. Gnilka), uniknie się kilku trudności, których nie można inaczej przekonywująco rozwiązać. Co Apostoła mogło skłonić do umieszczenia tej doksologii? Druga część hymnu traktuje o przekazaniu imienia Bożego Pan na Jezusa Chrystusa. Tym samym rodzi się pytanie: Jaki jest stosunek Jezusa do Ojca, skoro Chrystus może nosić imię Boże Pan? Druga część hymnu nie zastanawia się szczególnie nad relacją Jezusa do Boga. Owszem, zaznacza on, że Bóg przez wywyższenie Jezusa sprawił, że Chrystus został Panem. Można na podstawie pierwszej części wywnioskować, że Bóg wywyższył Chrystusa do poprzedniego stanu Synostwa Bożego. Paweł przeprowadza częściej tego rodzaju refleksje. Występuje ona bardzo wyraźnie w 1 Kor 15, 24: *Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królestwo Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką zwierzchność, władzę i moc* (por. także 1 Kor 3, 23; 11, 3; Rz 15, 7). Wydaje się więc, że skierowanie Chrystusa ku Bogu, które występuje w doksologii wyływa z bogatej refleksji Apostoła o relacji Jezusa do Ojca. Chrystus, jako Pan będący *w chwale Boga Ojca*, wkroczył w ostatni etap wydarzenia zbawczego, zasadzającego się na Jego wywyższeniu. Gmina powinna sobie uświadomić, że i ona objęta jest tym wydarzeniem zbawczym. Apostoł wyraźnie wspominał o tym w w. 5, wiążąc w ten sposób hymn z wprowadzeniem.

Trzeba jednak dodać, że i przed Pawłem kreślono już stosunek Jezusa Chrystusa do Boga. Wymownym świadectwem w tym względzie jest przejęte przez Pawła wyznanie w jednego Boga i w jednego Pana Jezusa Chrystusa (1 Kor 8, 6). Przy czym wyraźnie przy Bogu widnieje określenie „Ojciec” (*Jeden Bóg Ojciec*). Bóg jest Ojcem Pana Jezusa Chrystusa. Trudno więc z całą pewnością rostrzygnąć, czy doksologia pochodzi od Pawła czy należy do hymnu. Osobiście przekonuje mnie bardziej ostatnia sugestia.

Ks. Tadeusz Szczurek

ZNACZENIE STRUKTUR LITERACKICH DLA HERMENEUTYKI NA PRZYKŁADZIE ZWIASTOWAŃ MT 1, 18–25; ŁK 1, 26–38 ORAZ CUDU W KANIE J 2, 1–11

W badaniach nad ewangeliami szkoła historii form doprowadziła do wyróżnienia szeregu odrębnych a nawet sobie przeciwstawnych rodzajów literackich¹, składających się na materiał ewangeliczny. Pewną reakcją na to jest szkoła historii redakcji, zwraca bowiem uwagę na doniosłość pracy ewangelistów, którzy przez ułożenie materiału i jego opracowanie dali nam do czytania nową całość². Egzegeta musi jednak w końcu pozostawić nie dające całkowitej pewności badania nad prehistorią tekstu Ewangelii i interpretować posiadany przez nas rezultat tej historii — taki a nie inny tekst. Musi odczytać zawartą w nim, napisaną pod natchnieniem Ducha Świętego, prawdę.

Wydaje się, że przy odczytywaniu sensu opowiadań ewangelicznych za mało zwraca się uwagi na ich strukturę dramatyczną. Strukturę taką otrzymały one na etapie katechezy ustnej, gdyż taka forma była czymś najbardziej pomocnym ze względu na cel dydaktyczny przepowiadania. Chodziło o przekonywanie, budzenie wiary w prawdę, zawartą w poszczególnej opowieści. Śledzenie struktury dramatycznej w perykopach naszych ewangelii prowadzi do pokonania wielu dotychczasowych trudności interpretacyjnych.

Na strukturę dramatyczną składają się następujące elementy:

- 1) okoliczności wydarzenia, osoby działające,
- 2) wprowadzenie akcji, postawienie problemu,
- 3) zarzucenie trudności, zawiązanie intrygi,
- 4) rozwiązanie trudności,
- 5) radość z osiągnięcia celu, przyjęcie prawdy.

Swój dydaktyczny cel opowiadanie osiąga pod koniec element 4), do przekonania o prawdzie prowadzi przez etapy pośrednie. Te pośrednie etapy mają wobec tego wartość relatywną, służą nadrzędnej prawdzie, pomagają ją zrozumieć i przyjąć. Przyznanie im absolutnego sensu doprowadza do nieporozumień, z których nie ma wyjścia.

Przedstawimy to na trzech wybranych perykopach:

Najpierw zwiastowania. — Schemat zwiastowania wnikliwie zbadał S. Muñoz-Iglesias³ i R. Laurentin⁴. W zwiastowaniu narodzenia Jezusowego u Łk 1, 26—38 należy wyróżnić:

- 1) okoliczności czasu i miejsca (w. 26), przedstawienie osób (w. 26—27),
- 2) początek akcji — ogłoszenie orędzia anielskiego (w. 28—33),
- 3) zarzucenie trudności ze strony Maryi (w. 34),
- 4) całkowite wyjaśnienie orędzia z dodaniem znaku potwierdzającego oraz argumentu biblijnego (w. 35—37),
- 5) posłuszne przyjęcie orędzia (w. 38).

¹ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959²: paradygmaty, 24—65; nowele, 66—100; legendy, 101—129; analogie, 130—178; dzieje męki, 179—218; zestawienia, 219—234; parenezy, 234—265; mity, 265—287.

² Por. J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg, 1966, 13 nn.

³ *El Evangelio de la Infancia da S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, EstB 16 (1957) 329—382.

⁴ *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967.

Punktem kulminacyjnym opowiadania o zwiastowaniu Maryi jest ogłoszenie dziewiczego jej macierzyństwa: pocznie z Ducha Świętego i dlatego jej dziećciem będzie Synem Bożym. Pocznie bez udziału męża, dziewiczo. Właśnie po to, aby ten sposób poczęcia uchwycili słuchacze opowiadania, w Maryi ustach potrzebne było pytanie o to JAK? Sama Maryja oświadcza, że nie zna męża. Dlatego też i ewangelista przedstawia ją na wstępie jako dziewicę (w. 27), chociaż poślubioną mężowi.

A zatem pytanie Maryi (1, 34) służy uwydatnieniu prawdy, ogłaszanej przez anioła, że Jezus narodzi się dzięki szczególnej interwencji Bożej, bez udziału męża, który wymieniony jest tylko po to, by ten jego udział wykluczyć. Pytanie Maryi przygotowuje pełne zrozumienie treści orędzia anielskiego.

Wobec takiej służebnej funkcji pytania Maryi w dramacie zwiastowania, nie można 1, 34 rozumieć jako wyrazu duchowego stanu Maryi, nie może ono być dostateczną podstawą do analizy psychologicznej, zgłębiania duszy Maryi — sądzi J. Gewiess⁵. Abstrahując od tego, że przypisywanie Maryi na podstawie 1, 34 ślubu czystości wydaje się w świetle ST i praktyk judaizmu czymś wysoce nieprawdopodobnym, nie można w tym pytaniu odczytać aluzji do istnienia takiego ślubu. Brak takiego ślubu nie ubliża w żaden sposób dziewictwu Maryi na przyszłość, chociaż nasza perykopa troszczy się o stwierdzenie go tylko na czas poczęcia Syna Bożego. Opowiadanie o zwiastowaniu narodzenia Jezusa jest tylko częścią kerygmatu o Nim. Paradoksalne w ustach *poślubionej mężowi* pytanie: *Jakżeż się to stanie, kiedy męża nie znam?* jedynie w takiej interpretacji traci swoją niezwykłość i służy zrozumieniu naczelnej prawdy, która jest przedmiotem ogłaszanym przez perykopę.

W paralelnym opowiadaniu Mt 1, 18—25 stwierdzamy podobną budowę dramatyczną:

- 1) okoliczności i osoby (w. 18a),
- 2) nawiązanie akcji — brzemienność Maryi (w. 18b),
- 3) trudność ze strony Józefa (w. 19);
- 4) orędzie anielskie o dziewiczym macierzyństwie Maryi (w. 20—21),
- 5) potwierdzenie orędzia argumentem biblijnym (w. 22—23) i posłuszeństwem Józefa (w. 24—25).

Punktem kulminacyjnym rozgrywającego się tutaj dramatu jest przekazanie Józefowi prawdy, że Jezus począł się w Maryi z Ducha Świętego. Trudność, jaką Józef przeżywa w w. 19, przygotowuje słuchaczy opowiadania na przyjęcie wielkiej prawdy orędzia anielskiego. Józef wie, że to nie jest jego dziećciem, chce zrezygnować z zawartych już zaślubin, a jako sprawiedliwy chce to uczynić bez rozgłosu. Ewangelista nie jest zainteresowany psychologią przeżyć Józefa, ale wypukleniem prawdy o boskim pochodzeniu Jezusa. Jak u Łk Maryja ogłasza brak kontaktów z mężem, tak u Mt Józef przedstawia siebie czystym wobec Maryi. Zadaniem, które spełnia tak pytanie Maryi Łk 1, 34 jak i trudność Józefowa Mt 1, 19, jest głoszenie cudu dziewiczego poczęcia Jezusa, poczęcia z Ducha Świętego. Mt 1, 19 nie może być więc zasadniczo z punktu egzegezy podstawą do studium duszy Józefa, jest to bowiem tylko służebna część kerygmatu o Jezusie.

Powyższe postępowanie możemy zastosować z powodzeniem również do opowiadania z IV Ewangelii, do cudu w Kanie (2, 1—11).

I tutaj jest budowa dramatyczna:

- 1) okoliczności wydarzenia i osoby, pierwszą jest Maryja (w. 1—2),
- 2) zawiązanie akcji — interwencja Maryi (w. 3),

⁵ Por. aneks do dz. cyt. R. Laurentina, 184—217: *Die Marienfrage* Lk 1, 34, s. 216 n.

- 3) zarzut ze strony Jezusa (w. 4),
- 4) Maryja kontynuuje swoją interwencję (w. 5), Jezus dokonuje cudu (w. 6—8),
- 5) stwierdzenie cudu przez starostę weselnego (w. 9—10), znaczenie cudu dla uczniów (w. 11).

Punkt szczytowy perykopy to dokonanie cudu przez Jezusa na interwencję Maryi. Osoba „Matki Jezusowej” jest tu szczególnie ważna. Wśród osób działających przedstawiona jest pierwsza (w. 1). W świetle takiej konstrukcji musimy rozstrzygnąć kontrowersyjny sens zarzutu, jakim Jezus odpowiada Matce na jej interwencję: *Co mnie i tobie, niewiasto? Jeszcze nie przyszła godzina moja?*

Zauważmy: przed tym negatywnym odezwaniem się Jezusa do Matki mamy jej interwencję, po tym odezwaniu się Maryja dalej prowadzi swoją interwencję aż po ostateczny pozytywny wynik. Czyż więc jest to trudne słowo Jezusowe? Jaką spełnia w opowiadaniu funkcję? — jest tylko zaostrożeniem uwagi, by patrzeć na to, co się na scenie dokonuje i znaczenie wydarzeń zrozumieć. Jest postawieniem pytań, by słuchacz opowieści ewangelicznej zastanawiał się nad „godziną Jezusową”, nad jej przyjściem. W tym retorycznym pytaniu Jezus zawarł równocześnie główne słowo całej perykopy, dał najgłębsze wyjaśnienie wydarzenia w Kanie, podobnie jak to czynił potem w długich dialogach, które następują po innych cudach-znakach w dalszym ciągu IV Ewangelii. Przy tym pierwszym znaku zaapelował do zastanowienia się nad całym swoim dziełem: przyszła Jego godzina. Jest to obok 1, 51 pierwsza wypowiedź Jezusowa w Ewangelii Janowej, dotycząca misji, którą wypełnia.

Strukturę dramatyczną możemy stwierdzić we wszelkiego rodzaju opowiadaniach ewangelicznych: w paradygmatach (np. uzdrowienie paralytyka, Mk 2, 1—12 i paral.), w przypowieściach (np. o robotnikach w winnicy, Mt 20, 1—16). Wszędzie szczególnym elementem jest trudność, zarzut, po którym dopiero w całej jasności występuje prawda, zawarta w perykopie, głoszona przy jej pomocy. Ta trudność, ten zarzut, spełnia funkcję służebną wobec głównej prawdy, ma wartość relatywną, przypisanie zaś temu elementowi wartości absolutnej sprawia, że staje się *crux exegetarum*. Jest to po prostu czarna plama, która uderza, niepokoi, aby tym bardziej na jej tle uderzyła jaskrawość nadchodzącej Prawdy. Czyż zresztą teza scholastyczna nie dla takiego samego pożytku prowadziła przez VIDETUR QUOD NON? Struktura dramatyczna była też metodą przekonywania.

Tylko w IV Ewangelii trudność wysuwa sam główny działający — Jezus, przez negatywne pytanie apeluje o pozytywną odpowiedź, domaga się przekonania. Możemy to spostrzec także przy „drugim znaku”, uzdrowieniu syna dworzanina (4, 46—54). Zarzut 4, 48 jest tu stwierdzeniem, że Jezus będzie dokonywał cudów jako znaków prowadzących do wiary: Forma zarzutu domaga się wysiłku osobistego słuchaczy, by osiągnęli wiarę, zdobyli Prawdę.

Ks. Teofil Herrmann CM

PRÓBY NOWEJ INTERPRETACJI 1 J 5, 2

„Po tym poznajemy, że miłowaliśmy dzieci Boże, gdy miłowujemy Boga i wypełniamy jego przykazania” (1 J 5, 2).

Zdanie to stanowi dotąd *cruX interpretum egzegetów*. Interpretacyjna trudność wynika z zawartego tu twierdzenia, że miłość względem Boga ma wartość znaku umożliwiającego rozpoznanie miłości braterskiej. Zauważamy tu sprzeczność powyższej wypowiedzi Autora z wypowiedzią zawartą w tym samym fragmencie Listu o kilka wierszy wyżej. W 4, 20 stwierdza mianowicie *że kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi*. Powyższą niemożliwość uzasadnia bardzo konkretnym argumentem zacytowanym już w 4, 12a *że nikt dotąd Boga nie oglądał*.

Próbie rozwiązania trudności daje ostatnio Rudolf Kittler w artykule zamieszczonym w „Kerygma und Dogma” zatytułowanym: *Erweis der Bruderliebe an der Bruderliebe?! Versuch der Auslegung eines „fast unverständlichen” Satzes im I Johannesbrief 5, 2”*¹

R. Kittler przedstawia próbę rozwiązania na podstawie dokładnego odczytania perykopy 4, 19 — 5,5, w której zauważa, że brat, którego się nienawidzi — (por. 4, 20) i „zrodzony przez Boga” (por. 5, 1b) jak i „dzieci Boże” (por. 5, 2a) tworzą tożsamość, identyczność, z czego konsekwentnie wynika, że zachowanie przykazań polegające właśnie na miłości braterskiej odnosi się nie tylko do „brata” z 4, 20 ale także i do „zrodzonego z Boga” z 5, 1b jak również i do „dzieci Bożych” z 5, 2a — oni wszyscy są uważani przez czytelnika jako mający być miłowani. Przeciwnie natomiast tekst 5, 4a: *wszystko, co z Boga zrodzone może być tylko odniesione do zaimka hemeis to jest do tych, których wiara już świat zwyciężyła, mianowicie do adresatów i do Autora; oni to pokonują świat wyznając Synostwo Boże Jezusa Chrystusa*. Dlatego też — zdaniem R. Kittlera — Autor święty począwszy od 5, 3b pragnie w odbiorcach Listu wzbudzić odwagę w oparciu o pokonującą świat wiarę; chce wzniecić moc i siłę do miłowania także i tego brata, którego się nienawidziło. Przyjmując, że termin „brat” jest tu użyty, zgodnie z rozumieniem tego terminu w NT, na oznaczenie kogoś, kto związany jest z religijną społecznością (a więc w znaczeniu religijnym) zwraca tu uwagę — zdaniem R. Kittlera — fakt podkreślania w 5, 1 *każdy, kto wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, z Boga się narodził*. Wynikałoby z tego podkreślenia „każdy”, że bezwarunkowo każdy, kto wyznaje tę prawdę o mesjanizmie Chrystusa, już przez Boga jest zrodzony, już jest dzieckiem Boga. Czyż nie mogło chodzić — zapytuje R. Kittler — w 4, 20 faktycznie o takiego brata, który właściwie już nie mógł być nazwany bratem, bo w jego wierze i w sposobie życia ujawniły się podejrzane związki z heretykami, skoro istniały — jak z samego Listu wynika — granice między ortodoksją a heterodoksją (por. 4, 1).

Dalsze obserwacje tekstu doprowadzają — zdaniem R. Kittlera — do niespodziewanych potwierdzeń, mianowicie charakterystyczna formuła en toutō ginōskomen wprowadza zdanie, które nie wyjaśnia treści czasownika ginōskein ale wskazuje na warunek, pod którym coś staje się lub stać się powinno. Wyraz hotan w naszym miejscu — należy zdaniem R. Kittlera — rozumieć w sensie „zawsze jeżeli”, „ilekroć”; przy takim rozumowaniu byłoby zatem możliwe usunięcie trudności w interpretacji 5, 2 w sposób następu-

¹ Por. *Kerygma und Dogma Zeitschrift für Theologische Forschung und Kirchliche Lehre* 3 (1970) 223n.

jący: Po 5, 1 między liniami czytelnikowi nasuwa się pytanie. W jaki sposób możemy rozpoznać prawdziwe dzieci Boże od ewentualnych dzieci szatana? Odpowiedź na to pytanie daje właśnie 5, 2a. To jest sposób rozpoznawania: mianowicie kochamy prawdziwe dzieci Boże, prawdziwych braci, ilekroć my w miłości do Boga zachowujemy Jego przykazania, streszczające się w przykazaniu miłości, jak często odważamy się poprostu tych podejrzanych o herezję braci miłować. Znakiem rozpoznawczym jest właśnie taka miłość. Aby się na nią odważyć Autor święty poczynszy od 5, 3b do 5, 5 podkreśla coraz to nowymi zwrotami świadomość przewagi gminy nad światem. W tym podkreśleniu mocy — nie jest wykluczone, że idzie też o sprawę zwycięstwa nad błędnowiercami. Wobec zwycięstwa Chrystusa nad światem można wnioskować, że dzięki wierze w Niego od Jego społeczności wychodzi niezwykła siła, która pozwala pozyskać i podejrzanego brata.

R. Kittler wydobywa stąd wniosek, że 5, 2 tak rozumiane wzbogaca Janową naukę o miłości. Brata, który znajduje się na brzegu heterodoksji należy nie nienawidzić ale miłować, co nie jest rzeczą łatwą, ale 1 list św. Jana stawia żądania w formie zachęcającej, budzącej odwagę do realizowania takiej miłości ze względu na siłę płynącą z wiary w Chrystusa.²

Powyższa próba rozwiązania trudności wydaje się, że jest nie do przyjęcia. Najślabszą stroną interpretacji Kittlera jest mało uzasadnione odwołanie tekstu 1J 4, 20 do podejrzanego o herezję brata i sprowadzenie w konsekwencji znaku rozpoznawczego miłości Bożej (1J 5, 2) do miłości brata stojącego na krawędzi ortodoksji. Wielu współczesnych interpretatorów omija zarzut sprzeczności 1J 5, 2 w stosunku do 1J 4, 20 podkreśleniem, że obydwie wypowiedzi mają odrębne przedmioty formalne; 1 J 5, 2 bowiem uwydatnia nierozzerwalny związek miłości Boga i bliźniego, a 1 J 4, 20 jest oczywistym argumentem ad hominem.³ W obecnym stanie badań powyższe stanowisko należy uznać za najbardziej uzasadnione.

Gościkowo—Paradyż

Ks. TEOFIL HERRMANN CM

Ks. Jan Szlaga

APOKALIPTYCZNE „CO MA NASTĄPIĆ NIEBAWEM” A OCZEKIWANIE PARUZI

Współczesne badania strukturalne Apokalipsy zdają się całkowicie podważać dość powszechnie do niedawna przyjmowaną hipotezę, jakoby księga ta miała się składać z dwóch części, pierwotnie od siebie niezależnych. Do uznania jedności kompozycji literackiej Apokalipsy skłaniają przede wszystkim powtarzające się w całej księdze te same elementy strukturalne: obrazy lub zwroty¹. Spośród tych ostatnich chciałbym zwrócić uwagę na czterokrotnie występującą formułę: *co ma się stać* — już to z przysłówkiem *niebawem*, już to z przysłówkiem *potem*, i na jej funkcję w koncepcji teologicznej autora Apokalipsy.

Po raz pierwszy zwrot ten występuje na początku księgi: *Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi*

² Tamże, s. 228.

³ Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Leipzig 1963, 252. R. Bultmann podważa zdanie R. Schnackenburga — zob. *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen 1967, 80.

¹ Por. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971, 252.

się stać niebawem (1, 1), i potem jeszcze trzykrotnie z podanymi wyżej modyfikacjami.

Podobne sformułowania znajdują się w Księdze Daniela (2, 28. 29), gdzie zapowiadają przedmiot objawień, które mają się dokonać w przyszłości, a opisane są w księdze. Również w Ap 1, 1 zwrot *ha dei genesthai* zapowiada, iż głównym celem księgi jest ukazanie tego, *co musi się stać niebawem*. Syntaktycznie bowiem fraza ta jest dopełnieniem orzeczenia *ukazać swym sługom*, czasownik zaś „ukazać” wiąże się z poprzednim *które* dał mu *Bóg*, zaś zaimek względny „które” odnosi się do apokalypsis.

Po adresie i przedstawieniu pierwszej wizji Syna Człowieczego, dzięki któremu autor Apokalipsy ogląda kolejne widzenia, zwrot *co musi się stać* powraca tuż przed samym opisem objawień, mieszczących się w 7 Listach do Kościołów Azji Mniejszej. Tym razem konkluzja zdania z interesującą nas formułą jest trójczłonowa:

co widziałeś,
i co jest,
i co musi się stać potem (1, 19),

i można by dojrzeć w niej typową dla Apokalipsy tendencję jednoczesnego ukazywania czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, tym razem poprzez tryb rozkazujący „napisz” powiązaną z konkretną treścią, jaka z woli Boga ma się znaleźć w księdze. Tymczasem jednak rola słowa „widzieć”, które powraca w Apokalipsie 54 razy jest inna: zapowiada i wprowadza kolejny opis wizji, przy czym sama wizja trwa ciągle, a zmieniają się tylko poszczególne obrazy.

Z punktu widzenia gramatycznego napotykamy tu na trudność, ponieważ czasownik „widzieć”, zapowiadający wizję, użyty jest w aoryście, który w formach verbi finiti zwykle się rozumieć jako oznaczenie czasu przeszłego, choć w rzeczywistości aoryst jest czasem nieoznaczonym. Nieco światła na tę trudność rzuca fakt, iż bardzo często w biblijnym języku greckim aoryst jest kalką semickiego ątal permansivum, albo stativum, m. in. także w czasownikach oznaczających widzenie czy mówienie, o ile one, z natury będące verba actionis, opisują czynność trwającą dłuższy czas².

Wydaje się, że i w naszym tekście (1, 19) aoryst od *horao* pełni tę właśnie funkcję opisu trwania wizji, która obejmuje to, co jest i co ma nastąpić. Parataktycznie zaś układ trzech (lub więcej) orzeczeń z których pierwsze (w naszym tekście *ha eides*) spełnia rolę syntetyzującą, pozwala przypuszczać, że następujące po nim *kai* można rozumieć tak jak waw explicativum. Zatem nasz tekst moglibyśmy oddać następująco³:

co widzisz, [a więc] { to, co jest
i to co ma się stać potem.

Przedmiot pierwszych wizji (tego „co jest”) interesuje autora w rozdziałach 7 Listów, drugich zaś (tego „co potem”) w dalszej części. Na początku zatem tej części, w której opisuje *to, co musi się stać*, formuła ta powraca jeszcze raz: *wstąp tutaj, a to ci ukazę, co potem musi się stać* (4, 1). Dodatek „potem” wydaje się być nawiązaniem do poprzedniej części, w której autor spisał już swoje doznania, bądź też zwróceniem uwagi na pewne następstwo chronologiczne wydarzeń późniejszych.

² M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma 1966⁵, § 259, s. 86; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1965¹², § 333, s. 206; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1947², § 111 h, s. 292, § 112 ab, s. 294—296.

³ A. Lancelotti, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse*, I: *Uso delle forme verbali*, Assisi 1964, 55.

Po raz ostatni zwrot ten występuje w 22, 6 w pierwszych zdaniach zakończenia księgi, kiedy autor podsumowuje wizję i ich opisy, stwierdzając, że właśnie w tych słowach zawarł wszystko, co musi się stać niebawem. W zakończeniu formuła ta jest dosłownie powtórzona za prologiem (1, 1) i wydaje się być inkluzją całej księgi, przypominając cel, jaki przyświecał jej napisaniu i stwierdzając wykonanie zadania. Celem zaś księgi było spisanie tego, co ma nastąpić niebawem (zapowiedź we wstępie, na początku II części i w zakończeniu), ukazał zaś to autor Apokalipsy w powiązaniu z tym, co już jest, ale co natychmiast zyskuje swoje „potem”. Czas Apokalipsy dzieli się zatem na to, co jest, i co będzie, przy czym przyszłość ta ma nastąpić niebawem⁴.

Zestawmy jeszcze raz wszystkie cztery formuły:

- 1,1: co musi nastąpić niebawem
- 1,19: co widziałeś, i co jest, i co ma się stać niebawem
- 4,1: co musi się stać potem
- 22,6: co musi nastąpić niebawem.

Zwrot zatem „musi (ma) się stać” powtarza się we wszystkich formułach, przy czym dwa razy z przysłówkiem „niebawem”, raz z przysłówkiem „potem”. Dalej — jeden raz „ma się stać” poprzedzone jest wprowadzeniem określającym trwanie wizji (ha eides) oraz stwierdzeniem: „co jest”. Owo „co jest” znajduje się tylko przed częścią zawierającą 7 Listów, w innych zaś przypadkach autor powtarza zawsze „musi (ma) nastąpić niebawem”. I rzeczywiście, tylko w I części księgi dominuje ukazywanie aspektu Kościoła, który jest.

Od powstania Kościoła do napisania Apokalipsy upłynęło jeszcze nie wiele czasu, ale wszystkie gminy mają już swoją historię — mają osiągnięcia, mają także niepowodzenia. Zło, które już zdołało się zakorzenieć w poszczególnych Kościołach, jest dziełem wrogich Chrystusowi potęg. Przeciwności nie ominęły żadnej gminy, są — jakby wynikało z losów poszczególnych Kościołów — nieodłącznym kontekstem ich egzystencji. Każde jednak cierpienie i każda przeciwność są próbami dojrzałości Kościołów. Czasem prowadzą do ostudzenia pierwotnego zapału, niekiedy nawet do odstępstwa, ale ponieważ są i tacy, którzy z wszystkich prób wychodzą zwycięsko, stanowi to rękojmię, iż na zwycięstwo stać cały Kościół, o ile nieustannie będzie umacniał wiarę i pierwotną gorliwość, odnawiając poznane niegdyś i przyjęte zobowiązania. Kościół ziemski jest nie tylko Kościołem w drodze, ale przede wszystkim społecznością, która, jak poucza historia gmin, musi nieustannie wyrabiać sobie z jednej strony postawę czujności, z drugiej — zaufania Bogu.

Kościół w swym wymiarze ziemskim i zarazem empirycznym jest zatem społecznością jeszcze niedoskonałą. Jest bowiem wystawiony na działanie wrogich potęg — samego szatana (2, 13), jest w nim jeszcze miejsce na grzech i odstępstwo, stoi przed nim także konieczność ciągłego powrotu do pierwotnych ideałów. Jest Kościół społecznością niedoskonałą także dlatego, że w porównaniu z wiecznością Boga, ziemskie jego dzieje są tylko małym wycinkiem czasu. Jedynie Bóg trwa — jest, był i będzie, wszystko poza nim ma trwanie ograniczone i czasem, i przestrzenią. Tylko zatem chwila są najsurowsze choćby prześladowania czy najbardziej wyniszczające cierpienia. Nawet jednak w tych chwilach, kiedy Kościół ma szczególne powody, by uświadomić sobie swą niedoskonałość, zwłaszczą kiedy wrogie potęgi zdają się odnosić zwycięstwo, nie pozostaje sam.

W pierwszej części Apokalipsy akcja rozgrywała się zasadniczo na ziemi. Wprawdzie już wizje wstępne w pełni majestatu ukazały Króla królów,

⁴ U. Vanni, *dz. cyt.*, 119.

który przechadza się między „świecznikami”, czyli Kościołami, ale autora interesowały przede wszystkim same Kościoły, a Król królów o tyle, o ile niezbędne było poinformowanie o jego interwencjach w doczesne sprawy „świeczników”.

Zajmijmy się zasadniczymi elementami wizji II części Apokalipsy. Ukażuje w niej autor przede wszystkim niebo, a dokładniej — chwałę, jaką w niebie odbiera Chrystus ukazany jako Baranek. Wszystkie wydarzenia II części dokonują się za jego pośrednictwem (por. otwieranie pieczęci); będąc bowiem żertwą paschalną, przez własną krew nabył Bogu ludzi z każdego pokolenia, uczynił ich królestwem kapłanów i ciągle im przewodzi. Na ziemi trwa walka (wojna, głód, śmierć), ale w tym samym czasie niebo zapełnia się tymi, którzy mimo katuszy i śmierci przetrwali żywi, choć ciało ich zostało zabite. Cała historia zmierza ku dokonaniu ostatecznego rozrachunku pomiędzy dobrem i złem. Liczba tych, którzy zwyciężyli, już jest imponująca, a stale jeszcze rośnie, gdyż do 144 tysięcy opieczętowanych dołączają się ciągle ludzie z wszystkich narodów, pokoleń, ludów i języków (7, 9). Zło atakuje wiernych z różnych stron, różnymi sposobami (szarańcza, pożądanie, uwodzenie, prześladowanie), od wewnątrz czy z zewnątrz. Najstraszniejszym dla wrogów, a przy tym ostatnim akordem interwencji ze strony Boga jest Wielki Dzień, po którym następuje ostateczny triumf Kościoła i nowe stworzenie.

Komentatorzy od dawna wyjaśniają, że dwie części Apokalipsy ukazują dwie fazy dziejów Kościoła — jego trwanie na ziemi i dopełnienie tego trwania w niebie. Można z kolei zapytać, jakie intencje przyświecały autorowi do stworzenia takiej koncepcji? Najprostsza odpowiedź, jaka się narzuca, to niewątpliwie fakt, że Apokalipsa chciała dać pełny obraz Kościoła, a przeciw jego dziejów nie można zamknąć tylko w ramach historii świata⁵.

To zapewne prawda, ale autor daje nie tylko obraz pełny w sensie wyżej wspomnianym, ale także obraz *synchroniczny* tak pojętej pełni. Wprawdzie w I części jego uwaga skupia się przede wszystkim na doczesnych losach Kościołów Azji Mniejszej, ale każdy z 7 Listów ukazuje jednocześnie reakcję nieba na to, co się dzieje w poszczególnych gminach. Analogicznie w II części, gdzie wydaje się bardziej koncentrować na Bogu i dworze niebieskim, nieustannie przerzuca myśl na tok wydarzeń ziemskich.

Ukazując ziemską i pozaziemską fazę dziejów Kościoła, autor chce dać także odpowiedź na pytanie o przyczynę niepowodzeń, z jakimi borykać się musi społeczność Ludu Bożego. Kilkakrotnie i w różnej formie powraca w Apokalipsie stwierdzenie faktu, iż nic się nie dzieje bez wiedzy Bożej, lecz że wszystko, więc i przeciwności spotykające Kościół, włączone są w zamysły Bożej ekonomii zbawienia, a Bóg wykorzystuje je wobec swego ludu bądź jako kryterium wierności, bądź jako narzędzie kary. Zgodnie z poglądami epoki autor Apokalipsy konstatuje, że prócz królestwa Bożego istnieje i działa bardzo silne królestwo zła, które potrafi pozyskać nawet wyznawców Jezusa i zmobilizować przeciw Kościołowi potęgę doczesną.

Kościół rozwija się zatem między dwiema potęgami, dobra i zła, Boga i szatana. Wszystkie wypadki toczą się jednak według woli Bożej i według jego odwiecznego postanowienia. Nawet bowiem na obóz wrogów Chrystusa rozciąga się panowanie Króla królów; najbliższe przy Królu jest Kościół, wokół zaś niego, jakby przypuszczając szturm do Miasta świętego (20, 9), rozpanoszyli się wrogowie⁶. W decydującej jednak rozprawie tylko Chrystus

⁵ A. T. Nikolainen, *Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes*, NTS 9 (1962—63) 351—361; L. Cerfaux, *L'Eglise dans l'Apocalypse*, RechBibl 7 (1965) 111—124.

⁶ A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana* (PNT XII), Poznań 1959, 123.

okazuje się Królem mocnym i Wodzem zwycięskim, który gromi swych wrogów mieczem ust i żelazną laską (19, 11—16). Apokalipsa reprezentuje zatem specyficzną historiozofię, według której walka jest nieodzowna, by tym wyraźniej zatriumfował Boży majestat.

Apokalipsa była zapewne jedną z tych ksiąg NT, które stawiały sobie za cel wytłumaczenie opóźnienia się paruzji, zagadnienia niezwykle istotnego dla Kościoła z końca I wieku.

W Apokalipsie paruzja została ukazana jako ustawiczne przychodzenie Jezusa. O ile w przypowieściach ewangelicznych zapowiadających drugie przyjście Chrystusa dominował aspekt zaskoczenia wiernych, o tyle w Apokalipsie, podobnie jak i w większości nauk Jezusa uwypuklony został aspekt powolnego dojrzewania dzieła Bożego do miary pełnej doskonałości⁷. Nieobecność Jezusa jest tylko pozorna, w istocie bowiem jest on w Kościele wciąż obecny, sam prowadzi wielkie dzieło doprowadzenia wiernych aż do wieńca chwały, interweniuje w sprawy Kościoła, dodaje sił do przeciwstawienia się wszelkim wrogim zakusom. Po raz drugi w sposób widzialny zjawia się Jezus dopiero w Kościele w pełni dojrzałym. Oczekiwanie zatem na paruzję to wielkie dzieło dojrzewania całego Ludu Bożego.

Mimo że walki o utrzymanie i pogłębienie wspólnoty z Bogiem są niezwykle uciążliwe, niekiedy niebezpiecznie przybierają na sile, w sumie jednak trwają tylko krótki czas, ponieważ odmiana ma nadejść niebawem. Apokalipsa wyjaśnia zatem, iż jakkolwiek to „niebawem” trwa dość długo, w porównaniu wszakże z wiecznością, wszystko co dzieje się na ziemi można wymierzyć zaledwie ułamkami czasu. Tak rozumiejąc czas i doczesność, łatwiej wyjaśnić fenomen rzekomego opóźniania się paruzji. W Apokalipsie jest to dzień nie tylko ostatecznego zwycięstwa Jezusa, ale również dzień, w którym rozpocząć się ma nowy eon, tak zdecydowanie różny od dotychczasowego, że z trudem można go sobie wyobrazić (por. 1 Kor 2, 9). Niepodobna pojąć także wszystkich wydarzeń i katastrof kosmicznych, które temu Dniowi mają towarzyszyć. Już w polemice z saduceuszami (Mk 12, 24) wskazał Jezus, iż, to co ma nadejść, należy do całkowicie innej i niewyobrażalnej sfery zjawisk. Apokalipsa mówi o tych wydarzeniach wprawdzie bardzo dużo, jakby czerpiąc z niedostępnej ludziom wiedzy, faktycznie jednak jest to tylko język symbolu, w tradycji żydowskiej, głównie dzięki apokaliptyce starotestamentalnej i judaistycznej, doskonale zadomowiony⁸.

Oczekiwanie zatem na paruzję jest czasem dojrzewania Kościoła do ostatecznego kształtu. Społeczność Kościoła, osadzona na fali historii pomiędzy „już” i „jeszcze nie” wciąż się doskonali i umacnia, poddając się osądowi Słowa Chrystusowego. Dopiero na tej drodze, po wewnętrznym oczyszczeniu i umocnieniu, będzie w stanie przyjąć i właściwie odczytać wezwanie do walki z wszystkimi przeciwnościami, także zewnętrznymi. Dlatego Kościół pierwotny był świadom, że stanowiąc królestwo kapłanów już współuczestniczy w królestwie Jezusa (Ap 1, 9), a jednocześnie usilnie prosił, by on znów przyszedł i przeprowadził swych wiernych do niebieskiego Jeruzalem (22, 17).

Lublin

Ks. JAN SZLAGA

⁷ A. Jankowski, *Duch i Oblubienica mówią: 'Przyjdź'* (Ap 22, 17). *Modlitwa Kościoła a postannictwo eschatologiczne Ducha Świętego*, AnCrac 1 (1969) 102.

⁸ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1961, 242.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

BADANIA NAD LITERATURĄ APOKRYFICZNĄ STAREGO TESTAMENTU W WERSJI STAROCERKIEWNOSŁOWIAŃSKIEJ NA PRZESTRZENI OSTATNICH DZIESIĘCIU LAT

Odkrycia w Qumran nie tylko rzuciły wiele światła na studium NT, i w ogóle tła religijnego tamtych czasów, lecz również spowodowały zainteresowanie się literaturą apokryficzną, która do tej pory uważana była za twór późniejszy, wielokrotnie przerabiany przez chrześcijańskich redaktorów. Odnalezienie tekstów apokryficznych wśród rękopisów qumrańskich i to tekstów zawierających również wypowiedzi mesjańskie, uważane do niedawna za wstawki chrześcijańskiego interpolatora, kazało zmodyfikować dotychczasowe poglądy odnośnie tych utworów. Jednocześnie poczęto bliżej zajmować się tą literaturą, która przecież odzwierciedla idee najbardziej popularne czasów bezpośrednio poprzedzających i współczesnych powstawaniu ksiąg NT.

Literatura apokryficzna przechowała się do naszych czasów w wielu starożytnych wersjach takich jak aramajskiej, syryjskiej, arabskiej, etiopskiej, greckiej, łacińskiej i innych. Apokryfy ST dochowały się również w wersji starocerkiewnosłowiańskiej. Wersja ta jest stosunkowo późna, gdyż sięga najwcześniej XII w.¹ Zazwyczaj jest ona tłumaczeniem z języka greckiego, które z kolei było przeważnie tłumaczeniem z języka semickiego. Kolebką pierwszych starosłowiańskich tłumaczy apokryfów była Bułgaria i Serbia. Stamtąd tłumaczenia te przeszły potem na Ruś. Ponadto wielu pielgrzymów i podróżników z Rusi udawało się do Bizancjum lub do klasztoru na górze Atos i tam mieszkając po kilka lat, dokonywali tłumaczeń na język staroruski. Nie zawsze jednak tłumaczenia takie były wierne. Często stanowiły przeróbki, poszerzane lub skracane zależnie od tego, co interesowało danego tłumacza i redaktora zarazem.² To było między innymi powodem braku większego zainteresowania wersją starocerkiewnosłowiańską apokryfów uważaną za drugorzędą, późną i posiadającą wiele prze-róbek.

Pomimo jednak tak zniechęcających opinii pojawia się w ostatnim dziesięcioleciu dość duże zainteresowanie omawianą przez nas literaturą. I tak N. A. Meščerskij opublikował w roku 1964 w radzieckim czasopiśmie Vizantijskij Vestnik bardzo interesujący artykuł na temat księgi Henocha zatytułowany: „K istorii teksta slavjanskoj knigi Enocha (sledy pamjatnikov Kumrana v vizantijskoj i staroslovjanskoj literature).³ Autor artykułu słusznie uważa, że wśród apokryfów zachowanych w wersji starosłowiańskiej, takich jak: Testament 12 Patriarchów, Apokalipsa Abrahama, Testament Abrahama, Życie i Wniebowstąpienie Mojżesza, Wniebowstąpienie Izajasza, naczelną miejsce zajmuje księga Henocha. Są trzy różne redakcje tego dzieła noszące nazwę księgi Henocha. Dlatego wyróżniamy Henocha I (wersja etiopska i grecka), Henocha II (wersja słowiańska) oraz Henocha III (wersja hebrajska). Interesuje nas tutaj Henoch II. Otóż tekst słowiański księgi Henocha zachował się w redakcji dłuższej i krótszej. Meščerskij zastanawia się, która redakcja jest pierwotna, a która wtórna, oraz gdzie powstała redakcja pierwotna: czy wśród Słowian południowych, czy na

¹ Por. R. Łużny, *Apokryfy staroruskie*, „Encyklopedia Katolicka”, I, Lublin 1974, 768.

² J. Porfiriev, *Apokryfičeskija skazanija o vetchozavetnych licach i sobytijach*, Kazań 1873, 134.

³ Vizantijskij Vestnik 24 (1964) 91—108.

Rusi. I wreszcie z jakiego języka mogła być przetłumaczona? Badania swoje opiera na krytycznym wydaniu księgi Henocha dokonanym przez A. Vaillanta,⁴ oraz na niepublikowanych dotąd rękopisach z Biblioteki Akademii Nauk ZSRR. Na podstawie przeprowadzonych analiz dochodzi do wniosku, że redakcja krótka księgi Henocha ma pierwszeństwo przed dłuższą. Według niego powstała ona na Rusi. Opinia jego przeciwna jest hipotezie A. Vaillanta, który opowiadał się za powstaniem tej wersji w zachodniej Bułgarii. Z jakiego języka dokonano tego przekładu? Już J. T. Milik wskazywał, że słowiański tekst prowadzi te teksty hebrajskiego odkrytego w Qumran⁵. Meščerskij skłania się do twierdzenia, że tłumaczenie słowiańskie księgi Henocha powstało bezpośrednio z tekstu hebrajskiego. Przemawiają za tym następujące racje: imiona własne zostały przetransliterowane z hebrajskiego a nie według słowiańsko-greckiej tradycji. Ponadto użycie takich słów jak oblicze, głowa, ręka, dusza i innych w ich znaczeniu funkcjonalnym na oznaczenie pojęć przestrzennych i wzajemnych relacji wskazuje na bezpośredni podkład semicki. Do tego dodać należy charakterystyczne zwroty typowe dla języka semickiego, a obce w greckim. Stąd też Meščerskij uważa, że redakcja krótka księgi Henocha została dokonana bezpośrednio z języka hebrajskiego. Jednocześnie autor ten zapowiada nowe, krytyczne wydanie księgi Henocha. Należy zaznaczyć, że na rok przed artykułem Meščerskiego, Fritz Repp opublikował studium dotyczące tekstu księgi Henocha oparte na niepublikowanym jeszcze rękopisie (cod. slav. 125) biblioteki narodowej w Wiedniu⁶. Jednocześnie prof. James H. Charlesworth z Duke University, Durham, North Carolina (Stany Zjednoczone) poinformował mnie listownie, że prof. I. Andersen przygotowuje dużą monografię dotyczącą Henocha II.

Doskonałym znawcą apokryficznej literatury wersji starsłowiańskiej jest pan Emil Turdeanu, Rumun wykładający na uniwersytecie w Paryżu. Jego głębokie studium *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*⁷ do dziś jest wysoko cenione w gronie specjalistów. W ostatnich dziesięciu latach zajmuje się głównie porządkowaniem i charakterystyką rękopisów przechowujących teksty apokryfów ST przygotowując tym samym grunt pod przyszłe krytyczne wydania tekstów.

W artykule *La Chronique de Moïse en Russe* opublikowanym w roku 1967 E. Turdeanu⁸ omawia i grupuje w rodziny wszystkie znane dotychczas rękopisy zawierające ten apokryf. Studium rękopisów prowadzi go do wniosku, że Kronika Mojżesza w wersji starsłowiańskiej jest identyczna z Kronikami Jerahmeela⁹. To ostatnie dzieło jest kompilacją historii, apokryfów i midraszy związanych ze ST zredagowanych po hebrajsku na początku XIV w. Duża część tej kompilacji utworzona jest na podstawie hebrajskiej wersji „Starożytności Żydowskich” Józefa Flawiusza znanych pod nazwą Josipponu. Turdeanu poprzez analizę językową wykazuje, że ruski tłumacz Kroniki Mojżesza miał przed sobą tekst hebrajski, z którego dokonał tłumaczenia. Dokonano go prawdopodobnie w Nowogródku przed rokiem 1477.

⁴ A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Henoch, texte vieux-slave et traduction française*, Paris 1952.

⁵ J. T. Milik, *Henoch au pays des Aromats*, RB 65 (1958) 70—78.

⁶ F. Repp, *Textkritische Untersuchungen zum Henoch-Apokryph des cod. slav. 125 der Osterreichischen Nationalbibliothek*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 10 (1963) 58—68.

⁷ RHR 69 (1950) 25—37.

⁸ RESlaves 46 (1967) 35 n.

⁹ Opublikowane przez W. Gater, *The Chronicles of Jerahmeel*, s. 106—130.

W roku 1968 ten sam uczyony opublikował rozprawę na temat apokryfu znanego pod nazwą *Wizji Izajasza*¹⁰. Jest to apokryf, który stanowi obecnie część innego dzieła znanego pod nazwą *Wniebowstąpienia Izajasza* (VI, I—XI, 13). To ostatnie jest kompozycją z IV w. po Chrystusie i w całości zachowało się jedynie w wersji etiopskiej. W wersji greckiej, łacińskiej i koptyjskiej zachowały się jedynie fragmenty. Natomiast literatura słowiańska i łacińska zachowała całą sekcję *Wniebowstąpienia Izajasza*, która nosi nazwę *Wizji Izajasza*. Otóż tradycja słowiańska i łacińska zachowała nam tę *Wizję* w formie niezależnej od reszty *Wniebowstąpienia Izajasza* i prawdopodobnie pochodzi ona (odnośnie obu tłumaczeń słowiańskiego i łacińskiego) od tego samego zaginionego oryginału greckiego. Można zatem sądzić, że *Wizja Izajasza* była dziełem na początku autonomicznym, która później została włączona do *Wniebowstąpienia Izajasza*. E. Turdeanu zebrał i uszeregował w rodziny wszystkie dotychczas znane rękopisy zawierające interesujący nas apokryf w wersji słowiańskiej. Na podstawie studium tych tekstów E. Turdeanu wskazuje, że redakcja krótka *Wizji Izajasza* uległa cenzurze herezji Bogomiłów, która wykreśliła z tekstu to wszystko, co było niezgodne z ideologią sekty.

Ważne studium na temat Testamentu XII Patriarchów opublikował E. Turdeanu¹¹. Podaje w nim zestaw rękopisów znajdujących się w poszczególnych bibliotekach. Ukazuje, że Testamenty XII Patriarchów zachowały się w wersji słowiańskiej w redakcji dłuższej i krótkiej. Na podstawie analizy tekstu Testamentu Rubena I—IV pokazuje, jak daleko warianty słowiańskiego tekstu podawanego przez R. H. Charlesa różnie są od stanu faktycznego znajdującego się w znanych rękopisach. Stawia to pod znakiem zapytania wszelkie dotychczasowe wywody na temat pokrewieństwa wersji słowiańskiej z innymi tłumaczeniami. E. Turdeanu wykazuje, że tłumaczenie starsłowiańskie dokonane zostało w XII w. lub nieco później.

W tym samym roku E. Turdeanu opublikował inne bardzo interesujące studium na temat Apokalipsy Abrahama¹². Powstało ono w związku z przygotowywanym przeze mnie krytycznym wydaniem tego apokryfu. Na osobistej rozmowie z prof. E. Turdeanu zapoznałem się z dotychczasowym stanem badań nad rękopisami zawierającymi Apokalipsę Abrahama. Prof. E. Turdeanu obiecał następnie napisanie specjalnego artykułu na ten temat, którego kopię wcześniej mi przesłał. W ten sposób zaoszczędziło mi to, co najmniej trzy miesiące żmudnej pracy, a jednocześnie pozwoliło skoncentrować uwagę na przygotowanie komentarza. Prof. E. Turdeanu charakteryzuje w swoim artykule wszystkie znane mu rękopisy zawierające Apokalipsę Abrahama, dając w ten sposób punkt wyjścia do dalszych poszukiwań. Apokalipsa Abrahama zachowana jedynie w wersji starsłowiańskiej ze względu na swą treść datowana jest na pierwszy wiek po Chr. Jest to jeden z nielicznych apokryfów, który wymaga szerokiego i wyczerpującego opracowania.

Przegląd prac na temat apokryfów ST wersji słowiańskiej uprzytamnia nam konieczność krytycznego wydania samych tekstów. Uczeń zajmują się przede wszystkim kompletowaniem i uporządkowaniem rękopisów zawierających tekst apokryfów. Jednocześnie zwraca się uwagę na to, że tłumaczenia te mogły być dokonywane bezpośrednio na tekście semickim. To

¹⁰ E. Turdeanu, *La Vision d'Isaie, Tradition orthodoxe et tradition hérétique*, w: Eortios Tomos Kyryllou kai Methodiou epi thei 1100 eteridi, II, Thessaloniko 1968, 291—318.

¹¹ E. Turdeanu, *Les Testaments des Douze Patriarches en Slave*, JSJ (1971), 148—184.

¹² E. Turdeanu, *L'Apocalypse d'Abraham en slave*, JSJ 3 (1972) 153—180.

podkreśla wartość wersji starosłowiańskiej, którą uważano do niedawna za tłumaczenie jedynie tekstów greckich. Jeżeli hipotezy o bezpośrednim tłumaczeniu z oryginału semickiego sprawdzą się, wówczas wersja starosłowiańska równa będzie wartości tłumaczeń greckich, czy innych. Zanim jednak powstaną na ten temat odpowiednie studia, konieczne są wydania krytyczne tekstów. Wydanie tekstu apokryficznej *księgi Barucha* przygotowuje pod kierunkiem prof. de Jonge — Harry E. Gaylord. *Testamentem Abrahama* przyrzekł się zająć pan Emil Turdeanu. Zapowiedzieli wydanie tekstu Henocha Mešcerskij i prof. Anderson. Krytyczne wydanie *Apokalipsy Abrahama* jest już na ukończeniu. Pozostają jednak jeszcze nie ruszone Testamenty XII Patriarchów, Drabina Jakuba, Widzenie Izajasza i cały szereg innych apokryfów znanych jedynie w rękopisach. Proponowałbym, aby bibliści polscy, mający łatwy dostęp do literatury słowiańskiej, a jednocześnie znający języki wschodnie, włożyli również swój wkład w to dzieło.

Kraków

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB

Ks. Jerzy Chmiel

NIEKTÓRE ASPEKTY NOWEJ SEMANTYKI W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

*Artykuł opublikowany częściowo w RBL 27 (1974) 319—327
Publikowana obecnie część dotyczy wniosków praktycznych*

Tytułem ilustracji przytoczę dwa przykłady — wcale nie najbardziej drastyczne — ważności analizy semantycznej w przekładzie biblijnym.

a) Jr 1, 6: *I rzekłem: Ach, Panie, Jahwe, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem.* Młody człowiek oburza się na ten tekst i zapytuje, czy wedle Objawienia Bożego przemawiać można dopiero w wieku emerytalnym? Powstaje podejrzenie o komplikacje natury semantycznej z wyrazem „młodzieniec”. Porównajmy wersje: TM: *kî naar anokî*, LXX: *hotî neôteros egô eimi*, Vulg: *quia puer ego sum*, większość przekładów franc.: „je suis un enfant”. Jakie jest zatem pole semantyczne hebr. *naar*? Otóż *naar* oznacza (1) chłopca, (2) małoletniego, zwłaszcza w porównaniu z człowiekiem dojrzałym, (3) młodzieńca, (4) jeszcze chłopca, jeszcze niepełnoletniego (por. włoskie „non ho l'età”). A więc próba nowego przekładu: „bo jestem małoletni” lub „bo jestem jeszcze za młody”.

b) Mt 24, 51 i par: *Każę go ćwiartować.* Groza bije z tego wyrażenia, przypominają się wszystkie najsroźsze katusze, niewspółmierne zresztą do klimatu całej przypowieści. Tekst gr.: *dichotomêsei auton*, Vulg: *dividet eum* jest bardzo niejasny. Być może, że wyjaśnienia należałoby szukać w podkładzie aramejskim, jeśli zaś chodzi o sam czas. *dichotomeo*, to oznacza on: (1) rozdzielać na dwie części, (2) b. surowo karać, (3) odsunąć od władzy, funkcji, wyrzucić. *Bible de Jérusalem* tłumaczy: „il le retranchera”, lecz dodaje w nocie: „mot obscur à prendre sans doute au sens métaphorique: «il s'en séparer» par une sorte d'excommunication”. Propozycja nowego tłumaczenia: „wyrzuci go” lub „ukarze go surowo”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

MATERIAŁY PUBLIKOWANE GDZIE INDZIEJ

Ks. Józef Kudasiewicz, Cuda Jezusa. Artykuł oddany do druku w pracy *Jeszcze o Biblii* (red. ks. S. Łach, ks. J. Szlaga), Poznań 1976.

Ks. Jan Łach, „Nie sądzcie, że przyszedłem rozwiązywać Prawo albo Proroków” (Mt 5, 17). *Próba nowej interpretacji*. Artykuł oddany do druku w pracy *Z zagadnień etyki biblijnej* (red. ks. S. Łach, ks. M. Filipiak, TNKUL Lublin 1976).

Ks. Feliks Gryglewicz, *Łukaszowa redakcja zwiastowania* (1, 31—32. 35). Tekst komunikatu został wydrukowany w: F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza* (PNT III 3), Poznań 1974, 374—380.

Ks. Heinz Schürmann (Erfurt, NRD), *Haben die paulinischen Mahnungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit*. Artykuł oddany do druku w pracy: *Z zagadnień etyki biblijnej* (red. ks. S. Łach, ks. M. Filipiak), TNKUL Lublin 1976.

GŁOSY W DYSKUSJI (Wybór)

1. Po referacie o. Hugolina Langkammera:

O. A. Jankowski stwierdził, że Prelegent przyjąwszy dla pierwszego stychu hymnu chrystologicznego Flp 2, 6—11 w przekładzie polskim termin „natura” („który będąc w naturze Bożej”) wraca w ten sposób do przekładów pisarzy kościelnych i Ojców Kościoła. Tymczasem *morphe* nigdy nie oznaczało natury; opowiedział się za swoim przekładem: *morphe* = postać.

Ks. J. Stępień zauważył, że Prelegent nie rozwinął tematu o „istotach niebieskich”, o których mówi II część hymnu.

Ks. F. Kłoniecki podkreślił, że tekst Flp 2, 6—11 jest na pewno niesemicki, lecz wybitnie hellenistyczny; kenoza oznacza w nim rezygnację z tego, czym było ta *isa Theō*.

Odpowiedź o. H. Langkammera: Prelegent stwierdził, że w przekładzie zakwestionowanego miejsca ma także drugą propozycję: „który posiadając sposób egzystencji Boga”, która na pewno bardziej harmonizuje ze zdaniem: „przyjąwszy sposób istnienia sługi”. Niemniej o. Langkammer stwierdził, że właściwie trudno oddać myśl autora Listu, nawet gdyby się mówiło o „sposobie egzystencji”. Termin *natura* ma jednak to do siebie, że zbliża nas bardziej do pojęcia „równości” Chrystusa z Bogiem. Stwierdził również, że nie było celem referatu omawianie problemu „istot niebieskich”, gdyż ograniczał się on do kwestii literackich i genetycznych hymnu.

2. Po referacie ks. Józefa Kudasiewicza:

Ks. J. Stępień: Wydaje się, że Prelegent pominął kwestię, która powraca jako niezaspokojone w swej ciekawości pytanie, czy cuda, o jakich mówią Ewangelie miały faktycznie miejsce, czy też są to opisy zjawisk wymagowanych. Czytelnik Ewangelii spotyka bowiem takie opisy cudów, przy których Chrystus domagał się wiary; jeżeli cud był faktem oczywistym dla określonego grona świadków, po co ów postulat wiary? Pominiecie

tej kwestii może sprawić, że biblista zagubi się w interpretacjach, a tymczasem najpierw trzeba wiedzieć, czy cud był, dopiero potem zająć się jego interpretacją.

O. A. Jankowski zgłosił ten sam postulat omówienia kwestii historyczności cudów.

Ks. M. Wolniewicz: Prelegent pominął kwestię historyczności cudów, ponieważ główną uwagę skupił na hermeneutycznym problemie ich poprawnej interpretacji. Co do samej terminologii: ponieważ wyraz „cud” wprowadza często w błąd współczesnego czytelnika Biblii, dlatego lepiej mówić po prostu o uzdrowieniu, o wskrzeszeniu, o uciszeniu burzy na morzu, itd.

Odpowiedź ks. J. Kudasiewicza: Semita widząc cud, pytał nie o to, czy on jest (był), ale o to, co znaczył. Dlatego wyjście z faktografii przy omawianiu tej problematyki sprzeniewierza się poprawnemu traktowaniu mentalności semickiej. Egzegeta zatem w interpretacji cudów Jezusa musi się koncentrować na ich wymowie teologicznej.

3. Po referacie ks. Mariana Filipiaka:

Ks. S. Łach pytał o czas powstania Koh w świetle najnowszych badań oraz o powiązania idei tej księgi z innymi księgami biblijnymi.

Ks. W. Borowski: badania literatury sapiencjalnej winny skupiać się na analizach językowych i frazeologii mędrców izraelskich.

Ks. J. Stępień: badania nad Koh winny być osadzone w kontekście całego biblijnego Wschodu, w tym także na iranistyce.

Ks. F. Gryglewicz: czy św. Jan w swej koncepcji mądrości nawiązuje do Koh?

Ks. J. Frankowski: w dociekaniach nad Koh istotne jest pytanie, dlaczego jej autor rezygnuje ze zrozumienia rzeczywistości.

Odpowiedź ks. M. Filipiaka:

Koh pochodzi z III w. prz. Chr.; w doktrynie księga jest spokrewniona przede wszystkim z księgą Joba, zwłaszcza co do zasady odpłaty. Początki krytyki tej zasady spotykamy już w Prz.

Badania językowe i wpływy pozabiblijne na Koh doczekały się już licznych monografii, z których najważniejsze są M. Dahooda i O. Loretza.

Problem wpływów irańskich na Koh nie jest jeszcze — wskutek niedostatecznej ilości badań — na tyle rozwiązany, by dać jednoznaczną odpowiedź. Prelegent opowiedział się za opinią, że Koh w zasadzie da się wytłumaczyć w kontekście myśli hebrajskiej.

Koh usiłuje zrozumieć człowieka na tle całej rzeczywistości. O ile w naturze istnieje pewna regularność (niezrozumiała dla człowieka), o tyle życie człowieka zależy całkowicie od „sukcesji czasów” kierowanej przez Boga i nie dającej się absolutnie przewidzieć przez człowieka.

Optymizm Pwt polegał przynajmniej na tym, że w wypadku zachowania przykazań człowiek niemal automatycznie mógł oczekiwać powodzenia życiowego. Według Koh nie ma żadnej pewności, że się otrzyma błogosławieństwo Boże, nawet w wypadku realizowania moralnego ideału Prawa Mojżeszowego.

4. Po referacie o. Augustyna Jankowskiego zabierali głos:

o. H. Langkammer, ks. J. Kudasiewicz, ks. J. Stępień, ks. M. Wolniewicz i ks. J. Frankowski, podkreślając m. in. konieczność zwrócenia uwagi także

na Dz i Listy Pawła. Prelegent stwierdził, że kwestie te, ze względu na ograniczony czas zostały pominięte w referacie wygłoszonym, ale są uwzględnione w referacie przygotowanym do druku.

5. Po komunikacie ks. Stanisława Łacha dyskutanci podkreślali m. in. konieczność zbadania także terminów podobnych do *tôrâh* w innych językach semickich; o. H. Langkammer pytał o kompletność wykazu synonimów do *tôrâh*. Prelegent odpowiedział, że problematyka ta znajduje swój pełny wyraz w referacie przygotowanym do druku.

6. Po komunikacie ks. Teofila Herrmanna: Ks. J. Chmiel: W 1 Liście św. Jana stwierdzamy obecność obok siebie dwóch serii wyrażeń: pierwsza seria dotyczy wszystkich w ogóle, druga zaś przestrzega przed błędzycami w wierze. Nie jest to ograniczenie miłości, lecz typowe wczesnochrześcijańskie *Sitz im Leben*. Nie należy się temu dziwić, jeśli ma się na uwadze sytuację wczesnego chrześcijaństwa, które musi się bronić przed rozkładem od wewnątrz. Pamiętać trzeba nadto o ograniczeniach miłości, jakie istniały w różnych środowiskach judaistycznych, czego najjaskrawszym przykładem może być Qumran. Dlatego propozycje R. Kittlera odnośnie nowej interpretacji 1 J 5, 2, przedstawione przez prelegenta, nie wydają się być słuszne.

7. Po referacie ks. Jerzego Chmiela — wypowiedź Prelegenta:

Niech mi będzie wolno powrócić do referatu ks. J. Kudasiewicza nt. cudów Jezusa. Chciałbym tutaj poruszyć problem semantyki cudu w dwóch aspektach: synchronicznym i diachronicznym.

1. Ks. Kudasiewicz mówił o cudzie w znaczeniu znaku i dziwu. Widzę te dwie strony w opisie uzdrowienia chromego przy bramie świątyni (Dz 3). Przemawiając Piotr szybko przechodzi od znaczenia dziwu, cudowności („dlaczego dziwicie się temu” Dz 3, 12) do znaczenia znaku: nie ma tam wprawdzie terminu „znak”, ale jest ekwiwalent opisowy: „wszyscy widziacie” (Dz 3, 16). To wszystko zaś oparte jest na świadectwie apostoelskim — „jesteśmy świadkami” (Dz 3, 15).

2. Nie możemy uniknąć pytania: czy to było naprawdę? Człowiek współczesny — widzimy to zwłaszcza na przykładzie młodzieży — będzie się o to pytał; nie zadowolony tylko wyjaśnienie, jakie to ma dla mnie znaczenie. Niepotrzebnie nadużywa się w sensie przeciwnym pojęć: „teologia — apologetyka”. Dobra teologia musi uwzględnić też aspekt apologetyczny, natomiast kiepska apologetyka przekreśla samą siebie. Ponadto egzegeza winna się strzec takich analiz strukturalistycznych (typu C. Lévi-Straussa czy R. Barthesa), które abstrahują od faktów. Teologia biblijna nie może odciąć się od faktów zbawienia, gdyż z nich wypływa.

8. Po referacie ks. Stanisława Męдали:

Ks. E. Szymanek zwrócił uwagę na fakt, że najważniejszym momentem w J 12, 34 jest samoobjawienie się Jezusa jako Mesjasza. Nadto, zamiast szukać podłoża w liturgii, czy nie wystarczy tradycja biblijna, zwłaszcza Ps 110, do wyjaśnienia pojęć Jezusowych?

Ks. T. Szczurek postawił pytania: a) Czy pojęcie Mesjasza Ducha w „Komentarzu na okresy” nie nawiązuje bezpośrednio do Iz 61, 1nn., a nie do Iz 11, 2n., jak sugerował prelegent? b) W jakiej mierze pojęcia qumrańskie znalazły oddźwięk w Ewangelii Łukasza?

Ks. J. Stępień postawił pytanie: Czy i w jakim stopniu przedstawiona interpretacja tekstów potwierdza autorstwo Janowe Ewangelii?

Ks. M. Peter, jako przewodniczący posiedzenia, podkreślił znacznie rekonstrukcji „Komentarza na okresy” dokonanej przez J. T. Milika, która umożliwi pełniejsze wykorzystanie publikowanych fragmentów 11QMelch. Nawiązując do wypowiedzi ks. Szymanka podkreślił, że szukanie podłoża myśli Janowej w tekstach qumrańskich nie stanowi zapomnienia o tradycjach biblijnych. Wręcz przeciwnie. Właśnie komentarze qumrańskie biorą za przedmiot teksty ST i je interpretują.

Ks. St. Mędała, akceptując wypowiedź ks. Petera, zaznaczył w odniesieniu do głosu zabranego przez ks. Szymanka, że same teksty ST i nauczanie Jezusa nie wyjaśniają w pełni idei wieczności Mesjasza wyrażonej w J 12, 34. Wprawdzie Boismard usiłował wyjaśnić treść i terminologię J 12, 32—34 w oparciu o Ps 110, ale zdanie wstawione w usta ludu: „Myśmy słyszeli z Prawa, że Chrystus pozostaje na zawsze” suponuje chrystologiczne zrozumienie idei wieczności zawartej w tekstach mesjańskich. Tego rodzaju zrozumienie dokonywało się stopniowo w chrześcijaństwie pierwotnym, a stylistyczne ujęcie tej idei w J 12, 34 zakłada również dyskusje chrystologiczne z końca I w., a nawet tematykę poruszaną przez Justyna w „Dialogu z Żydem Tryfonem” (31, 1—7). W związku z tym należałoby jeszcze ukazać związek wyrażenia „Chrystus pozostaje na zawsze” ze świadectwem Jana o Duchu pozostającym na Jezusie (*émeinen ep'auton*) w 1, 32 na tle fragmentu z opisem chrztu Jezusa w „Ewangelii Nazareńczyków” przekazanej przez św. Hieronima w komentarzu do Iz 11, 2: „descendit fons omnis Spiritus Sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, tu qui regnas in sempiternum” (Comm. IV in Is 11, 2, w: PL 24, 148D).

Słusznie ks. Szczurek zauważył, że pojęcie Mesjasza Ducha w „Komentarzu na okresy” bezpośrednio nawiązuje do Iz 61, 1nn., gdyż tekst ten trzykrotnie jest przytoczony w omawianym dokumencie (11QMelch 3 II, 4. 9. 14). Przypuszczenie o łączności tego pojęcia z Iz 11, 2n. opiera się na fakcie, że wśród komentarzy qumrańskich zachował się peszer do Iz 11, 1—5 (4Qp1z^c = 4Q163), który uwydatnia rolę ducha mocy w działalności Mesjasza.

Odpowiadając na pytanie o stosunek pojęć qumrańskich do Ewangelii Łukasza prelegent wskazał temat wieczności Chrystusa w Łk 1, 32—35. Na pewno można wskazać wiele analogii między motywami mesjańskimi zawartymi w tym fragmencie i motywami w komentarzach tekstów mesjańskich w Qumran.

Liturgia Dnia Pojednania, jako główne podłoże religijno-historyczne teologii zawartej w J 12, 33—36 świadczy o palestyńskim pochodzeniu tradycji i o jej ujęciu w schemat teologiczny przed zburzeniem świątyni jerozolimskiej w 70 r., gdyż po tej dacie liturgia Dnia Pojednania straciła swoją siłę oddziaływania na wyobraźnię i doświadczenia religijne chrześcijan. Z tego stwierdzenia nie wynika jednak, że fragment J 12, 23—34 został zredagowany na piśmie przed 70 r. Tymbardziej spostrzeżenia dotyczące jednego fragmentu, głównie funkcji J 12, 34 w obecnym tekście, nie rozciągają się w równej mierze na całą Ewangelię. Problem pochodzenia i powstania czwartej Ewangelii jest bardzo złożony. Współcześni egzegeci wyróżniają w niej kilka warstw redakcyjnych, które nie powstały w tym samym czasie. W świetle współczesnych badań podłoża czwartej Ewangelii można mówić o autentyczności tradycji Janowej, ale to nie oznacza, iż sam apostoł musiał ją zredagować. Pewne teksty, jak wiadomości o umiowanym uczniu czy opis znaku w Kanie wskazują na kogoś innego jako redaktora tradycji Janowej.

WOLNE GŁOSY

Red. Zenon Ziółkowski podzielił się refleksjami o sytuacji w publicystyce biblijnej; publicystyka wymaga dobrze przygotowanych materiałów naukowych, gwarantujących kompetentność popularyzacji.

Ks. Alfons Billert zaapelował, by praca biblistów w seminariach duchownych uczyła kleryków przede wszystkim umiłowania Pisma św.: doceniając wagę dotychczasowych osiągnięć biblistów polskich Mówca stwierdził, że jeden postulat idący od duszpasterzy wciąż jeszcze czeka na realizację: komentarz do czytań mszalnych także na dni powszednie.

Ks. Marian Wolniewicz zapewnił, że ukazanie się takiego komentarza w Księgarni Św. Wojciecha jest kwestią najbliższych tygodni.

Ks. Stanisław Łach zakomunikował o awansach naukowych członków Sekcji Biblistów Polskich; omówił ostatnie prace egzegetyczne biblistów polskich; poinformował o przygotowywanym przez KUL komentarzu egzegetycznym do niedzielnych i świątecznych czytań mszalnych; ogłosił zaproszenie ks. bpa Józefa Drzazgi na kolejny, XIII Kongres Biblistów Polskich do Olsztyna.

Summarium

ACTA CONGRESSUS XII BIBLISTARUM POLONIAE

Vratislaviae 1974

Fasciculo quem, Lector benevole, manu tua versas, Acta continentur Congressus XII-i, qui a Praesidio Sectionis Biblistarum Poloniae vocatus, Vratislaviae diebus 3—5 mensis Septembris anni 1974 celebratus est. Conventui interfuerunt professores Sacrae Scripturae in Facultatibus Theologicis (KUL, ATK) et Seminariis Poloniae docentes, et etiam hospites invitati ab exteris. Varia problemata in Conventu praesentata erant, nec non diversi fuerunt relatores, ita ut imago quaedam exegeseos biblicae in ultimis tribus decenniis Poloniae formaretur.

RESURREXIT. *Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Romae 1970), éd. E. Dhanis, SJ, Libreria Editrice Vaticana 1974, ss. XV + 766.

Ukazał się wreszcie dawno oczekiwany tom materiałów międzynarodowego sympozjum nt. zmartwychwstania Jezusa, które to sympozjum miało miejsce w Rzymie w dniach 1—5 kwietnia 1970 r., a zostało zorganizowane przez Komitet Rady Wykonawczej Kongresu Teologii Katolickiej Soboru Watykańskiego II (Rzym 1966). Mamy więc prawo uważać sympozjum nt. zmartwychwstania za przejaw posoborowego nurtu w teologii katolickiej — tym bardziej, że wzięło w owym spotkaniu udział wielu wybitnych teologów i myślicieli, jak. B. M. Ahern, J. Blinzler, R. E. Brown, J. Coppens, E. Dhanis, J. Dupont, F. Festorazzi, A. Feuillet, J. Guittou, J. Jeremias, J. Kremer, M. J. Le Guillou, K. Lehmann, X. Léon-Dufour, C. M. Martini, D. Mollat, C. Pozo, J. Schmitt, K. Schubert, A. Scrima.

Trudno byłoby detalicznie omawiać opasył tom starannie przygotowanych i wydanych materiałów z bogatego w treść sympozjum. Poprzestaniemy na zasygnalizowaniu pozycji, które mogą bardziej zainteresować bibliście.

Zbiór został podzielony na cztery części.

I. Wprowadzenie typu historycznego i filozoficznego, gdzie głos zabierają F. Festorazzi o nadziei i zmartwychwstaniu w ST, J. Coppens o uwielbieniu Chrystusa w teologii NT i J. Blinzler nt. grobu Jezusa.

II. Wokół wydarzenia paschalnego. Dyskusję zaczyna J. Kremer nt. pułstego grobu; J. Schmitt analizuje tradycje w 1 Kor 15, 3b—5, podobnie jak J. Jeremias, który bada najstarszą warstwę przekazu paschalnego (według niego to: J 20, 1—2; Łk 24, 12; J 20, 11—13. 14—18), zaś K. Schubert rozpatruje zmartwychwstanie Jezusa w świetle religii żydowskiej. Trzy następne prace poświęcone są chrystofaniom: w dziele Łukasza (C. M. Martini, w J 21 (R. E. Brown) i u Pawła (X Léon-Dufour).

III. Teologia zmartwychwstania, gdzie D. Mollat daje zarys teologii biblijnej w oparciu o J 20, J. Dupont zajmuje się Ps 110; B. M. Ahern — zmartwychwstaniem Jezusa w kontekście zmartwychwstania wierzących (1 Kor 15, 35—37), a A. Feuillet — ciałem Zmartwychwstałego.

IV. Próba syntezy, którą przedstawia E. Dhanis.

Ważnym — a jakże cennym — dodatkiem jest przegląd bibliograficzny, opracowany przez G. Ghibertiego, obejmujący publikacje nt. zmartwychwstania Jezusa w latach 1920—1973, a liczący 1510 pozycji! Jest to najpełniej dotąd opracowana bibliografia zmartwychwstania Jezusa.

Omawiany tom materiałów sympozjum stanowi bez przesady *Summan Resurrectionis*; można go śmiało uważać za najbardziej reprezentatywny przegląd ostatnich badań teologicznych na tym odcinku.